

Freud, Lacan, Wittgenstein : lectures croisées
Le 1^{er} octobre 2011

Au lieu de soi : une introduction à la pensée de Wittgenstein à partir de ses
remarques sur l'identité personnelle – Élise Marrou

« Le philosophe n'est pas citoyen d'une communauté de pensée, c'est ce qui fait de lui un philosophe. »
Wittgenstein, *Fiches*, §455

« Il s'agit d'un nommé Wittgenstein qui est, puis-je dire, facile à lire. Sûrement. Essayez. » Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*.

Je vais tenter de poser ce matin les premiers jalons d'une introduction à la pensée de Wittgenstein pour répondre à la demande qui est la vôtre dans le cadre dans lequel cette réflexion s'inscrit : celui de « lectures croisées » entre Freud, Lacan et Wittgenstein¹.

Considérée dans toute son extension, c'est-à-dire à partir de cette triade, il faut reconnaître que l'exploration a été peu entreprise et reste dans une large mesure à construire. Toute la question est donc de savoir comment articuler ces trois termes : Freud, Lacan, Wittgenstein.

En effet, du croisement entre Freud et Wittgenstein, il a été abondamment question² et de façon souvent unilatérale. Wittgenstein ne s'était-il pas présenté comme un « disciple » et un « adepte » de Freud ? N'avait-il pas dans le même temps défendu que Freud n'avait fourni qu'un nouveau mythe, plutôt que fondé une nouvelle science ? En revanche, les tentatives de confrontation de l'enseignement de Lacan et de celui de Wittgenstein sont restées au bout du compte rares et relativement timides, sans doute en raison de la difficulté de la tâche, mais également – je crois – aussi en raison du *choix de leur angle d'attaque*.

Je m'explique : lorsqu'on a abordé les relations entre Lacan et Wittgenstein, on l'a fait le plus souvent à partir des remarques suivies que Lacan a consacrées au philosophe viennois dans *L'Envers de la psychanalyse*. Il s'y dessine les contours d'une critique ambivalente que Lacan adresse à Wittgenstein, plus précisément au premier Wittgenstein, à l'auteur du *Tractatus*. Si la critique est facile à résumer dans ses grandes lignes - j'y reviendrai un peu plus loin³ - les raisons qui poussent soudain Lacan à accorder une telle importance au philosophe autrichien sont plus difficiles à cerner, et je ne suis pas sûre que ce que les arguments que Lacan développe dans ce séminaire permettent de mesurer l'importance réelle qu'il reconnaît à la pensée du philosophe autrichien. C'est dire qu'au fond, je ne suis pas sûre que cet angle d'attaque soit le plus pertinent pour nous autoriser à effectuer une véritable confrontation des deux pensées.

¹ Je n'ai pas cherché à modifier le ton oral du texte ci-après rédigé pour la matinée du 1^{er} octobre, ni à le réécrire. Ce n'est qu'un document de travail destiné aux étudiants et aux auditeurs de l'EPHEP. Merci de ne pas le citer sans ma permission (elise.marrou@ens.fr).

² Une bibliographie sera distribuée lors de la prochaine séance le 10 octobre.

³ Lacan présente Wittgenstein comme « l'auteur qui a articulé le plus fortement ce qui résulte de ce qui consiste comme entreprise à poser qu'il n'y a de vérité qu'inscrite dans quelque proposition. »

Car, en partant de la critique de Lacan, on prend le risque de reproduire une limite frappante qui caractérise parfois la littérature qui porte sur les relations Freud-Wittgenstein : tout en conférant aux remarques critiques éparses que Wittgenstein a adressées à Freud une forme d'unité et de systématisme dont elles étaient dépourvues, on présuppose que la critique peut donner matière à une confrontation véritable, et même entraîner une condamnation lapidaire et dévastatrice de la première topique freudienne. Certes, selon les lecteurs, la critique de Wittgenstein apparaît comme féroce, ambivalente ou extrêmement modérée, mais la différence n'est ici qu'une différence de degré, car le débat reste cantonné au seul matériau dont nous disposons (quelques remarques de Wittgenstein sur *L'Interprétation des rêves* dans ses conversations avec Rush Rhees, quelques séquences des cours datés des années trente dispensés à un petit cercle d'étudiants à Cambridge perdues au milieu de remarques traitant de tout autre chose (du vouloir-dire, de la nature de la proposition ou de la singularité d'une preuve mathématique)), et donc au débat tel que Wittgenstein paraît l'avoir fixé.

Je crains qu'en restant dans les limites de la critique que Lacan adresse à Wittgenstein dans *L'Envers*, on s'expose à un risque similaire : celui de ne pas mesurer la fécondité des usages que l'on pourrait tirer d'une confrontation entre l'un et l'autre, confrontation qui serait libérée des tâches d'une exégèse scrupuleuse, mais non du sens et du sérieux qui justifient et en motivent l'urgence.

Je vous propose donc aujourd'hui, après un rappel des pièces à conviction des deux dossiers, celui de Wittgenstein sur Freud, et celui de Lacan sur Wittgenstein qui me permettra de clarifier l'état des lieux de ce double croisement, de mener cette confrontation autrement, de choisir un autre point de départ. Ce fil conducteur qui me paraît fécond d'un point de vue théorique et pratique est celui de l'identité personnelle.

1- Je vais donc commencer par une mise au point au sujet de Wittgenstein, lecteur de Freud, mais je le ferai afin de présenter brièvement et d'une façon encore très générale la méthode philosophique de Wittgenstein.

2- Dans un second temps, je dégagerai le visage d'un autre Wittgenstein, sensiblement différent de celui que Lacan présente dans *L'Envers de la psychanalyse*, passage sur lequel je reviendrai à peine, car il a été parfaitement commenté par Nicolas Dissez dans le *Livre-compagnon* de ce séminaire.

Je prendrai pour exemple une obsession particulière de Wittgenstein, celle du solipsisme, qui se présente pour lui comme le problème philosophique par excellence, et qui met en jeu les difficultés à définir l'identité d'une personne. Car cette obsession autour de la question de l'identité tourmente Wittgenstein dès ses premiers carnets rédigés en 1914 aux dernières lignes qu'il a couchées sur le papier en 1951. Je voudrais tenter de montrer qu'on tient là une piste à explorer pour tracer les linéaments d'une confrontation valide, et je l'espère, féconde entre Lacan et Wittgenstein. Je voudrais suggérer en guise d'horizon de ce propos que les réflexions de Wittgenstein sur les paradoxes de l'identité personnelle peuvent donner du grain à moudre sur un terrain clinique, tout en permettant de fournir des éléments qui font écho à l'insatisfaction que Lacan exprimait dès sa thèse sur la psychose paranoïaque concernant l'insuffisance de la prise en compte *de la personnalité* dans la description des symptômes psychotiques.

1- Wittgenstein disciple ou adversaire de Freud ?, une fausse question

Dans un premier temps, pour camper le décor, je vais brosser un portrait de Wittgenstein qui s'adresse à ceux parmi vous qui ne l'ont jamais lu, ni directement, de première main, ni indirectement à travers différents témoignages philosophiques, qu'il s'agisse de ceux de Frege ou de Russell, ou même de la scène célèbre au cours de laquelle Wittgenstein aurait menacé Popper d'un tisonnier avant de quitter la salle de la conférence londonienne. Pour ceux d'entre vous qui ne le connaissent pas du tout, je signale en passant que Wittgenstein n'est pas un philosophe réservé aux seuls philosophes. Son personnage a suscité – outre deux biographies très riches, celle de Ray Monk⁴ et de Brian McGuinness⁵ traduites en français – des œuvres littéraires fascinantes – je pense au *Neveu de Wittgenstein* (1982) ou à *Corrections* (1975) de Thomas Bernhard – et à un film qui constitue peut-être la meilleure introduction à sa pensée : *Wittgenstein* de Derek Jarman sorti en salles en 1993 un an avant la mort du réalisateur londonien (qui semble ne plus être projeté au Reflet Médicis, alors qu'il l'a été pendant plus de quinze ans... mais on le trouve facilement en DVD).

Wittgenstein naît à Vienne le 26 avril 1889, trente-trois ans après Freud. En dépit de cette différence de génération, Freud et Wittgenstein ont connu et expérimenté une même Vienne, la Vienne fin de siècle qui est le théâtre de mutations esthétiques et théoriques d'une intensité extraordinaire. Car c'est à la naissance d'une modernité radicalement nouvelle⁶ que l'un et l'autre assistent. Freud et Wittgenstein ne se contentent toutefois pas d'en être deux spectateurs, ils y participent activement.

Précisons comment s'opère cette intervention de l'un et de l'autre sur le sol viennois pour mieux comprendre leur interaction.

Tout d'abord, Wittgenstein, plus encore que Freud, grandit immergé dans une effervescence artistique d'autant plus vive que son père, seconde fortune d'Autriche, un industriel inflexible, qui a construit son empire dans l'industrie du fer et de l'acier, est l'un des principaux mécènes de la culture de la Vienne fin de siècle.

Dans le Palais de l'*Alleegasse*, à Vienne, les huit enfants Wittgenstein grandissent environnés d'œuvres des avant-gardes picturales, notamment de tableaux de Klimt. Klimt lui-même appelait Karl Wittgenstein « son ministre des Beaux-Arts », car le père de Ludwig avait financé l'immeuble de la Sécession et la fresque intitulée « Philosophie » que l'université de Vienne scandalisée par la sensualité de l'allégorie avait refusée. Lorsque la sœur aînée de Ludwig, Margaret se marie en 1905, c'est de nouveau Klimt qui est chargé d'exécuter son portrait (aujourd'hui à la Neue Pinakothek de Munich). Plus tard, Wittgenstein fera lui-même don d'une partie de sa fortune aux artistes les plus démunis, la somme sera répartie entre autres entre le peintre Kokoschka, les poètes Else Lasker-Schüler, Trakl, Rilke, et l'architecte Adolf Loos.

⁴ Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein : the Duty of Genius*, London, J. Cape, 1990, *Wittgenstein*, Flammarion, 2009 (1^{ère} édition, Odile Jacob, 1993).

⁵ Brian McGuinness, *Young Ludwig : Wittgenstein's life, 1889-1921*, Oxford Clarendon Press, 2005, *Wittgenstein*, Paris ; Seuil, 1991.

⁶ Sur la singularité de cette modernité, on pourra se reporter au livre classique de Jacques Le Rider : *Modernité viennoise et crises de l'identité*, PUF, où l'auteur montre qu'elle se compose de l'entrelacement d'une crise du sentiment d'identité, de la mise en question de la polarité traditionnelle masculin/féminin et d'une crise spécifique à l'identité juive.

La famille Wittgenstein se distingue avant tout par son goût par la musique : Ludwig, clarinettiste est le moins doué : sa mère est une pianiste remarquable ; c'est pour son frère Paul, pianiste réputé, qui avait perdu un bras à la guerre que Ravel composa le célèbre *Concerto pour la main gauche*. Les soirées chez les Wittgenstein sont fréquentées par Brahms et par Mahler. Karl Wittgenstein, le père de Ludwig, entendait pourtant que ses fils aînés reprennent ses affaires. Les trois frères de Ludwig se suicideront l'un après l'autre pour échapper à cette carrière industrielle qui contrariait leur vocation artistique. Quant à Ludwig Wittgenstein, il élèvera la musique au rang de paradigme pour appréhender la compréhension du langage : la comparaison entre la compréhension d'une phrase et celle d'un motif musical imprègne toute sa seconde philosophie⁷.

Ludwig Wittgenstein était également sensible au purisme architectural d'Adolf Loos. La légende dit que Loos se serait écrié lors de leur première rencontre : « mais vous êtes moi ! » Là encore, il faut souligner que Wittgenstein ne constate pas en simple spectateur la naissance de ces nouveaux principes architecturaux, il concevra et construira sans aucune formation d'architecte à la fin des années 20 une maison pour sa sœur Gretl qui stupéfie encore aujourd'hui par la force et l'originalité de sa conception et la répartition de ses volumes⁸.

Enfin, dernier aspect de cette participation active à la naissance d'une nouvelle modernité : la sœur aînée de Ludwig, Margaret (dite Gretl), entame une analyse avec Freud. C'est elle qui aidera Freud à quitter l'Autriche tardivement après la proclamation de l'Anschluss en 1938. Ludwig Wittgenstein n'est donc pas seulement celui qui partage l'appartenance de Freud à cette communauté viennoise nerveuse et électrique, il est également celui qui pour ainsi dire à chaud, à vif, après avoir échangé avec sa sœur et avoir lu Freud autour de 1919 comprend la profondeur de la rupture que Freud consomme avec la science de son temps. Ainsi, sa réaction à la première topique freudienne témoigne de sa lucidité au sujet d'une rupture dont il s'efforce de mesurer les tenants et les aboutissants. Les remarques que Wittgenstein consacre à Freud, si elles sont circonstancielles, ne sont donc pas des remarques de philosophe de cabinet. C'est à une pratique nouvelle en cours d'élaboration qu'il réagit, plutôt qu'à une théorie déjà fixée et arrêtée.

Nous verrons plus en détails lors de la prochaine séance, le lundi 10 octobre, que l'intérêt de Wittgenstein pour Freud est avant tout suscité par une réflexion sur la scientificité de la méthode freudienne. Nous pouvons pour l'instant la résumer en la présentant sous un double aspect :

- selon Wittgenstein, Freud a certes inventé une méthode radicalement nouvelle, mais il en a déguisé la nouveauté en présentant la psychanalyse comme s'inscrivant dans le paradigme des sciences de la nature ; tout se passe comme si pour Freud, la scientificité de la psychanalyse ne pouvait être conquise que sur le fond de cette inscription. Or, c'est précisément cette dernière que Wittgenstein critique au premier chef. Cela ne veut pas dire pour autant que la psychanalyse ne saurait être une science selon lui, mais qu'elle exige d'être particulièrement attentif à la singularité de son objet, et qu'elle ne saurait répondre aux critères qui sont ceux des sciences de la nature.

- Wittgenstein réagit d'autre part à la séduction qu'exerce la théorie freudienne qu'il qualifie de « mythologie ». « Mythologie » n'est pas un terme d'emblée péjoratif pour Wittgenstein. Il renvoie au sol de notre image du monde⁹, à ce qui se situe en deça de ce qui peut être justifié, à un niveau plus primitif que celui de la connaissance ou du champ du savoir. Freud n'a donc pas

⁷ Antonia Soulez a consacré à cette question de nombreux articles et un livre à paraître.

⁸ À mon sens, le meilleur ouvrage à ce sujet est celui de l'architecte autrichien, Bernhard Leitner, *The Architecture of Ludwig Wittgenstein*, 2nd ed. London, Academy ed., 1995.

⁹ L'expression est celle de Wittgenstein ; je l'entends ici au sens qu'il lui donne dans *De la certitude*.

inventé une nouvelle théorie, mais une constellation de concepts fondamentaux et de nouvelles images qui, loin de provoquer la résistance du public, exercent en réalité sur lui une puissance d'attraction extraordinaire et inédite.

Il écrit en effet dans une lettre datée de 1945 à Norman Malcolm :

« Moi aussi j'ai été très impressionné lorsque j'ai lu Freud pour la première fois. Il est extraordinaire. Bien sûr, il est plein d'idées qui ne sont pas nettes et son charme et le charme de son sujet sont tellement grands que vous pouvez aisément être mystifié. Il souligne toujours quelles grandes forces dans l'esprit, quels puissants préjugés travaillent contre l'idée de la psychanalyse, mais il ne dit jamais quel charme énorme cette idée a pour les gens, exactement comme elle en a un pour lui. Il ne peut y avoir de puissants préjugés qui vont contre l'idée de découvrir quelque chose de dégoûtant, mais c'est parfois infiniment plus attrayant que repoussant. À moins que nous ne pensiez très clairement, la psychanalyse est une pratique dangereuse et malpropre et elle a fait un mal infini et comparativement très peu de bien (Si vous croyez que je suis une vieille demoiselle, réfléchissez- y à nouveau) ! Tout cela bien entendu n'enlève rien aux choses extraordinaires que Freud a réalisées du point de vue scientifique. Seulement les conquêtes scientifiques extraordinaires ont de nos jours une façon d'être utilisées pour la destruction des êtres humains (je veux dire, de leurs corps, de leurs âmes ou de leur intelligence). Gardez donc bien toute votre tête. »

Il écrira en 1936 à Drury, l'un de ses étudiants auxquels il avait déconseillé de continuer en philosophie pour l'orienter vers des études de psychiatrie :

« ... que s'il acquérait les qualifications nécessaires pour être médecin, lui (Wittgenstein) et moi (Drury) pourrions pratiquer ensemble comme psychiatres. Il avait le sentiment qu'il pourrait avoir un talent spécial pour cette branche de la médecine. Il m'envoya comme cadeau d'anniversaire un exemplaire de *L'Interprétation des rêves* de Freud. C'était, m'écrivit-il, le plus important des écrits de Freud lorsqu'il l'avait lu pour la première fois, il s'était dit : « voilà enfin un psychologue qui a quelque chose à dire. »

Ce double aspect – critique de la réduction de la scientificité de la psychanalyse à celle des sciences exactes ; analyse de la séduction plutôt que des résistances suscitées par la théorie freudienne - place la question de *l'interprétation* analytique¹⁰ au cœur des remarques de Wittgenstein sur Freud : Wittgenstein insiste sur le fait que le savoir analytique ne peut être identifié à une *explication* et surtout pas à une explication par les causes. Il faut donc inventer un nouveau modèle qui récuse le modèle explicatif des sciences de la nature, mais qui n'épouse pas pour autant un modèle herméneutique classique : c'est d'interprétation, plutôt que de compréhension qu'il s'agit. Il faut donc trouver un modèle d'interprétation qui n'en appelle pas à la conviction intime de celui qui écoute, et qui ne soit pas plus conçu comme un savoir-faire irréductible à la théorie.

Or, ce savoir mis en jeu par la pratique de la cure, Wittgenstein le compare à une recherche philosophique. C'est un point crucial pour notre propos : lorsque Wittgenstein souligne que la pratique freudienne - contrairement à ce que Freud avance - ne peut être alignée sur le modèle des sciences de la nature, il le fait en insistant sur la parenté de la démarche de Freud et de la démarche qui pour lui caractérise la pratique du philosophe lui-même.

¹⁰ Je renvoie sur ce point à l'article de Martine Lerude, « Une formidable définition de l'interprétation », dans le livre compagnon de *L'Envers de la psychanalyse*. La description qu'elle propose du savoir de l'analyste me semble s'appliquer particulièrement bien à la caractérisation qu'en donne Wittgenstein : ce qu'on appelle interprétation -écrit-elle- met en jeu le savoir de l'analyste qui est la fois le desavoir déjà acquis et celui qu'il acquiert en écoutant son patient. Ce n'est pas un savoir de révélation, mais un savoir forcé par la structure du mi-dire, par la structure d'énigme de la vérité. Telle l'énigme, l'interprétation ne dit pas, ne cache pas, mais donne à entendre.

En effet, pour Wittgenstein, on ne vient pas à la philosophie pour acquérir des certitudes, ou pour substituer des certitudes à ses doutes. On vient à la philosophie par nécessité : parce qu'une question - ou ce que Wittgenstein appelle plus précisément tantôt un *puzzle* ou tantôt une énigme - nous oppresse et ne nous laisse pas en paix. Un problème philosophique n'est donc *surtout pas* un problème spéculatif. Il prend la forme et l'aspect d'une anxiété profonde, d'une désorientation, d'une perte de repères, pour reprendre l'expression que Wittgenstein utilise : d'un ne-pas-se retrouver-chez-soi, d'une impression d'étrangeté, au sens de *l'unheimlich* freudien :

« Un problème philosophique est de la forme : je ne m'y reconnais pas (*ich kenne mich nicht aus*) » (RP, §123)

Philosopher n'est pas le résultat d'un choix et n'a rien à voir avec l'exercice d'une profession (et encore moins avec l'ensemble d'une discipline universitaire !). Philosopher répond à une nécessité, la nécessité avant tout personnelle de s'extirper de cette désorientation et de retrouver des repères, et même littéralement des balises : *en sortir pour Wittgenstein, c'est toujours s'en sortir*. Cela ne peut se faire qu'en travaillant sur les mots qui me permettent d'exprimer l'embarras, qu'en opérant sur ce matériau langagier pour faire la part de ce qui nous paralyse et de ce qui remet littéralement nos mots en marche.

Ce point est particulièrement important dans la perspective de confrontation qui est la nôtre : pour Wittgenstein, il n'y a pas de réponse *directe* à une question philosophique, et encore moins d'une résolution directe. Le travail philosophique suit au contraire des voies contournées, et prend la forme d'une mise en mots qui permet d'identifier la source ou la racine du problème.

« Dans tout problème philosophique, écrit-il encore, l'incertitude descend jusqu'aux racines. On doit toujours être préparé à apprendre quelque chose de *totalem* nouveau » (*Remarques sur les couleurs*, I, §15).

La finalité est la disparition du problème, l'éradication des causes du trouble. Il faut laisser le philosophe comme le patient formuler le non-sens, le révéler comme non-sens, ou plus exactement laisser le non-sens se révéler comme non-sens :

« Ce que je veux enseigner, c'est comment passer d'un non-sens non manifeste à un non-sens manifeste (*von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergeben*). » (*Recherches philosophiques*, §464)

Un problème philosophique pour Wittgenstein s'énonce donc comme un *puzzle*, comme une énigme, pour lesquels je n'ai aucune méthode de résolution *ad hoc* à ma disposition. Cette dernière s'invente au cas par cas, en fonction du problème local qui a surgi. Wittgenstein y voit assez naturellement un point de rencontre avec la pratique de la cure : les mots par lesquels j'exprime ce qui fait problème, ce qui me pose problème, sont selon lui des mots qui ont rompu avec l'usage ordinaire, courant, quotidien du langage. Pour reprendre l'une de ses images, ces mots sont hors-circulation, ils ne travaillent plus. Ce sont des non-sens, des rengaines ou des ritournelles que les philosophes répètent de façon incantatoire et lancinante en leur accordant un poids et une richesse dont ils sont pourtant dépourvus. Par conséquent, lorsque le philosophe donne voix à ce qui le tourmente, l'usage qu'il opère avec le langage change subrepticement de registre : il donne voix à des non-sens, le plus souvent d'ailleurs à un réseau ou à une constellation de non-sens, à ce que l'un des meilleurs lecteurs de Wittgenstein, Stanley Cavell, désigne dans *The Claim of Reason* des mots prononcés « à mi-voix » (*half-voice*¹¹). Ce n'est qu'en travaillant sur ces non-sens, qu'en s'y plongeant et s'y immergeant que l'on peut repérer et identifier les sources du malaise et les dissoudre, plutôt d'ailleurs que les résoudre.

¹¹ *The Claim of Reason*, Oxford University Press, p.345, tr. fr. , *Les Voix de la raison, Wittgenstein, le scepticisme, la moralité, la tragédie*, p.499.

Une remarque tirée des *Fiches* exprime très clairement cette idée :

« En philosophie, qu'on ne tranche pas le fil d'une maladie de la pensée (*in der Philosophie darf man keine Denkkrankheit abschneiden*). Elle doit suivre son cours naturel et le plus important est que la guérison soit lente. » (*Fiches*, §382)

On ne peut pas sauter l'étape de l'immersion initiale dans l'absurdité. C'est d'ailleurs ce qui distingue profondément la philosophie du langage ordinaire de Wittgenstein d'une philosophie qui se réclame du sens commun comme celle de G. E. Moore, ou d'un recours à l'usage ordinaire comme Austin le pratique :

« Il ne faut pas essayer d'éviter un problème philosophique en faisant appel au sens commun ; présentez-le plutôt tel qu'il se pose avec le plus de force. Vous devez accepter de vous laisser traîner dans la boue et vous en sortir ensuite. La philosophie - peut-on dire - consiste en trois activités : voir la réponse donnée par le sens commun, s'immerger si profondément dans le problème que la réponse du sens commun devienne insoutenable, et revenir à partir de là à la réponse du sens commun. En philosophie, il ne faut pas essayer de court-circuiter les problèmes. » (*Cours de Cambridge*, 1934, p.109, tr. fr., p.134-5)

Ainsi, ce qui motive pour Wittgenstein le rapprochement de la pratique de la philosophie avec la pratique freudienne est que la philosophie ne peut plus continuer à se définir comme l'activité spéculative par excellence, c'est-à-dire comme une activité à la fois théorique et théorétique. Elle a perdu, écrit Wittgenstein au début des années trente, « son aura ». Selon lui, sa pratique de la philosophie ne marque donc pas une nouvelle étape dans l'histoire de la philosophie, elle instaure une méthode radicalement nouvelle¹² : le philosophe devient un praticien qui travaille sur les mots, sur les mots qui s'écartent des usages ordinaires et découvre de façon rétrospective que les châteaux que le philosophe semble détruire n'étaient que des châteaux de carte. La philosophie n'a en réalité jamais été autre chose que ce travail qui débusque dans l'usage non pas les usages fautifs ou déviants, mais des non-usages, des mots qui, comme Wittgenstein l'écrit encore, sont partis en vacances, qui ne font plus leur travail. Wittgenstein en avance une explication pour rendre compte de l'apparent statisme de l'enquête philosophique :

« C'est que notre langage est resté le même et qu'il nous fourvoie toujours vers les mêmes questions. Aussi longtemps qu'il y aura un verbe « être » fonctionnant apparemment comme manger ou boire aussi longtemps que nous aurons des adjectifs comme « identique », « vrai », « faux » « possible », aussi longtemps que nous parlerons du flux du temps ou de l'extension de l'espace etc, les hommes continueront de se heurter aux mêmes difficultés énigmatiques en fixant de leur regard quelque chose qu'aucune explication ne semble à même d'évacuer. » (*Philosophie, Big Typescript*, TS 213, §86-93, TER, tr. Cometti, p.33-34)

Philosopher, c'est donc tout à la fois travailler sur les non-sens que la philosophie produit et les réinsérer dans le flot courant des mots en usage. La philosophie est une réminiscence (c'est le terme que Wittgenstein utilise), mais une réminiscence détournée de son sens platonicien (RP §89 *in fine*, RP §90, RP §127) : le philosophe se remémore l'usage ordinaire des mots afin de les reconduire de leur usage métaphysique à leur usage ordinaire (RP §116). La philosophie telle qu'il la pratique se définit contre les méthodes traditionnelles, contre les pratiques académiques et

¹² « J'ai été très étonné par certaines de ses déclarations sur ce qui distinguait la philosophie au sens où ce qu'il faisait pouvait être appelé philosophie de ce que l'on avait traditionnellement appelé de ce nom. Selon lui, ce qu'il faisait constituait une discipline nouvelle, et non pas simplement une étape dans un développement continu... À l'égard de son propre travail, il disait que ce qui comptait n'était pas que ses résultats soient vrais ou faux, mais qu'une méthode avait été découverte. » *Les Cours de Wittgenstein*, G.E. Moore, p.138-9, TER.

disciplinaires de la philosophie. Elle dissout les problèmes qu'elle suscite, fait s'évanouir et disparaître l'anxiété à la manière d'une thérapie.

L'un des passages les plus clairs à ce sujet se situe dans le *Big Typescript* :

« Le philosophe s'efforce de trouver le mot salvateur, c'est-à-dire le mot qui nous permet enfin de saisir ce qui, jusque là, avait toujours pesé de manière insaisissable sur notre conscience. Le philosophe nous livre le mot grâce auquel on peut exprimer la chose et la rendre inoffensive.

Si le choix des mots est si important, c'est parce qu'il s'agit d'atteindre exactement la physionomie de la chose et que seule la pensée pointée avec précision peut nous mettre sur la bonne voie. Le wagon doit être placé sur les rails de manière absolument précise si l'on veut qu'il puisse rouler correctement.

L'une des tâches les plus importantes est celle qui consiste à exprimer tous les faux processus de la pensée d'une manière si caractéristique que le lecteur en vienne à se dire : « Oui, voilà exactement comment je le concevais. » Dessiner la physionomie de chaque erreur.

Aussi bien ne pouvons-nous convaincre quelqu'un de son erreur qu'à partir du moment où il reconnaît réellement dans cette expression celle de son propre sentiment. Ce n'est que s'il la reconnaît comme telle qu'elle constitue l'expression juste (psychanalyse).

Ce que l'autre reconnaît, c'est l'analogie que je lui propose comme la source de sa pensée. »
(*Big Typescript*, « Philosophie » (TER, p.20))

Je récapitule donc ce point : Wittgenstein utilise la thérapie freudienne comme un exemple, un modèle. Il ne fait aucun doute qu'elle fournit le paradigme de ce qu'il convient de faire en philosophie, le paradigme de la révolution qu'il s'agit de produire en philosophie.

À ces quelques réserves près :

a- Wittgenstein maintient qu'il s'agit de procéder « à la manière de » la thérapie : cf. *Recherches Philosophiques* §133 : « en philosophie, il n'y a pas une méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes » : c'est une analogie de méthode, et non une identité, la pratique philosophique et le savoir de l'analyse renvoient à deux techniques différentes.

b- la thérapie de Wittgenstein s'appuie sur un seul et même matériau : le langage du philosophe qui se définit par son écart par rapport au langage parlé, au langage ordinaire, écart dont le philosophe est fier et qui semble justifier son exercice. Pour Wittgenstein, au contraire, c'est cet écart qu'il convient de résorber, il faut selon la formule célèbre du §116 des *Recherches* reconduire les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien. On a souvent considéré que la rupture que la seconde philosophie de Wittgenstein consomme avec le *Tractatus* résidait dans ce slogan. Mais Wittgenstein n'a en réalité jamais eu le projet de constitution d'un autre langage, projet qui aurait été justifié par les imperfections de la langue usuelle, d'un idiome qui ne laisserait plus de place à l'équivocité, aux ambiguïtés, comme les deux logiciens dont il se réclame et dont il restera toute sa vie très proche, Russell et Frege :

- *Tractatus*, 4.002 « La langue usuelle est une partie de l'organisme humain et n'est pas moins compliquée que lui. »

- *Tractatus*, 5.5563 « Toutes les propositions de notre langue usuelle sont en fait, telles qu'elles sont ordonnées de façon logiquement parfaite. »

On ne saurait dissocier le problème à résoudre de la personne qui le pose ; il n'y a pas de résolution impersonnelle du problème philosophique. Il écrit en 1931 que :

« Le travail en philosophie comme à bien des égards le travail en architecture est à proprement parler davantage *un travail sur soi-même*. Sur sa propre conception. Sur la manière dont on voit les choses. (Et ce qu'on exige d'elles). »

(*Remarques mêlées*, 1931, TER, p.29)

L'enjeu de la thérapie est donc de guérir le philosophe des malaises, des nœuds que son entendement noue dans la spéculation au nom d'une pratique philosophique renouvelée, qui produit non pas une théorie, mais l'apaisement de celui qui philosophe. La thérapie fournit comme l'écrit Wittgenstein « le mot qui sauve », le mot qui délivre le philosophe en rendant « inoffensive » la chose qui le tourmente.

C'est dire donc que pour Wittgenstein, la philosophie n'apporte aucun contenu nouveau, elle n'est pas explicative, mais descriptive. Ce qui la distingue fondamentalement d'une pratique scientifique et l'apparente à une recherche esthétique. Les recherches philosophiques sont avant tout pour lui des recherches esthétiques, dans la mesure où elles ré-agencent des concepts entre eux et consignent l'extension de certains usages (c'est ce que Freud a fait pour Wittgenstein : il a « étendu », modifié l'extension du concept de rêve en le comprenant comme la satisfaction d'un désir).

Le philosophe n'est donc pas celui qui assène dans son traité des éléments doctrinaux que le lecteur pourrait assimiler pour ainsi dire tout prêts, sans travailler à se les approprier. C'est pourquoi il ne faut pas imputer la désorientation qu'éprouve le lecteur à quoi que ce soit d'extrinsèque à l'écriture de Wittgenstein. Cette désorientation est voulue ; elle est constitutive de la nouvelle définition que Wittgenstein donne de la pratique philosophique, de ce qu'il entend par problème philosophique et enfin de la façon dont il conçoit l'écriture philosophique. Sa *stratégie* consiste à rompre l'évidence de son objet, de nous obliger à nous demander : de quoi parle-t-il ? Mais où veut-il en venir ?

À cet effet de désorientation et d'égarement n'est pas étranger une manière d'élitisme que Wittgenstein explicite dans les *Remarques mêlées* sous un mode qui rappelle certaines remarques nietzschéennes :

« Le livre doit automatiquement faire le départ entre ceux qui le comprennent et ceux qui ne le comprennent pas. » (*Remarques mêlées*, p.19).

Plus explicitement encore :

« Pour t'en tirer décentement, mets à cette porte un verrou qui ne soit aperçu que de ceux qui peuvent l'ouvrir, et non des autres. » (*Remarques mêlées*, tr. fr.19)

Mais comment mettre à la porte un verrou que seuls ceux qui sont susceptibles de l'ouvrir puissent apercevoir ? Justement à la différence de Nietzsche, en pratiquant une écriture qui, loin de paraître exigeante ou sophistiquée, donne *l'illusion* de la simplicité et de la transparence. La langue des *Recherches* est d'une simplicité déconcertante. Mais là commence la difficulté : décrypter sous cette simplicité apparente non pas un sens caché, mais la question posée, ce qui pose problème.

Il s'agit donc d'identifier le problème à travers la pluralité des voix qui s'expriment. L'écriture de Wittgenstein est structurellement polyphonique :

« Ce que j'écris est presque toujours un dialogue avec moi-même. Des choses que je me dis entre quatre yeux. » (RM, p.97)

Wittgenstein est sans doute le premier philosophe ventriloque. Il ne faut pas interpréter cette polyphonie comme un dialogue entre l'auteur et ses adversaires philosophiques. Elle n'est pas réductible à deux interlocuteurs, le narrateur-Wittgenstein et un ennemi spéculatif : il s'agit le plus souvent d'un soliloque entre deux voix que Stanley Cavell a nommée la « voix de la tentation » et la « voix de la correction »¹³. Selon ce philosophe américain, les *Recherches philosophiques* appartiendraient au genre littéraire de la confession (confession au sens où s'exprime une première voix de la tentation sur le mode de « je suis tenté de dire » ou de « je suis enclin à dire », à laquelle répond la voix de la correction qui s'efforce de corriger et de faire s'évanouir la tentation à sa racine).

Autrement dit, il faut soi-même travailler à ce que les remarques de Wittgenstein deviennent accessibles. Pour les faire siennes, il faut s'y exercer, s'exercer à les méditer. Pour le faire comprendre, je me sers souvent d'une comparaison avec les *Méditations* de Descartes. Dans un bel essai où il revenait sur le mode de lecture des *Méditations*, Foucault soutenait qu'elles requièrent un double niveau de lecture :

« Les *Méditations* se présentent comme « un ensemble de propositions formant système que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité ; elles appellent un ensemble de modifications formant exercice que chaque lecteur doit effectuer, par lesquelles chaque lecteur doit être affecté, s'il veut être à son tour le sujet énonçant pour son propre compte cette vérité. »

Or, tout se passe comme s'il ne nous restait plus à la lecture de Wittgenstein que le second niveau. En l'absence d'un ordre des raisons que des lectures, fussent-elles répétées, ne sauraient faire surgir ou révéler, le lecteur de Wittgenstein est contraint par le caractère non-systématique de l'écriture de se contenter de *l'effet pratique de l'exercice méditatif* et de modifier ses attentes philosophiques, c'est-à-dire d'exiger autre chose de la philosophie qu'un essai ou qu'une dissertation qui nous exposerait le point de vue de l'auteur ou un ensemble de thèses. Wittgenstein va même plus loin dans les *Remarques mêlées*, (p.31) en affirmant qu'il doit « être simplement le miroir dans lequel son lecteur voit sa propre pensée avec toutes ses difformités et par le secours duquel il puisse la redresser.¹⁴ »

2- Un exemple particulier d'application de cette méthode générale : solipsisme et identité personnelle

Pour ne retenir qu'un seul exemple de la nécessaire modification des attentes philosophiques du lecteur qui me semble éclairant : Wittgenstein est revenu à de nombreuses reprises sur la tentation de supposer un langage privé, comme s'il s'agissait d'une obsession, d'une tentation philosophique qui serait en quelque sorte la matrice des autres illusions, une sorte d'illusion-mère (séquence de remarques à partir de la remarque §243 des *Recherches*, le cœur de sa seconde philosophie) : je reviens d'ailleurs sur le statut de cette séquence de remarques au début

¹³ On pourra se reporter à l'article fondamental de *Must We Mean What We Say ?*, « The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy », tout récemment traduit aux Éditions du Cerf, dans *Dire et vouloir-dire*.

¹⁴ À confronter à *L'Envers* : « l'auteur a ceci de proche de la position de l'analyste, qu'il s'élimine complètement de son discours. J'ai parlé tout à l'heure de *psychose*. C'est un tel point de concurrence du discours le plus sûr avec je ne sais quoi de frappant qui s'indique comme *psychose*, à simplement en ressentir l'effet qu'il est remarquable qu'une université, comme l'Université anglaise spécialement, ait fait sa place, place en quelque sorte « à part » - c'est bien le cas de le dire. Place d'*isolement*, à quoi l'auteur collaborait parfaitement lui-même, si bien que de temps en temps se retirant dans une petite maison de campagne, pour revenir et poursuivre cet implacable discours dont on peut dire que même celui des *Principia mathematica* de Russell s'en trouve *controuvé* ... celui-là ne voulait pas *sauver la vérité*. »

de l'article « En première personne » que j'ai reproduit dans le livret¹⁵.

L'illusion tenace à combattre est celle d'un langage privé *de droit*, un langage auquel je serai le seul à avoir accès. Ce n'est pas un monologue, ni un soliloque (RP §243 début) : ce n'est pas non plus un langage simplement réflexif du type se parler à soi-même, ni un langage parlé par un seul locuteur ; ni un code secret (traduction dans un code secret du langage public). Privé de droit signifie ici qui ne peut pas être compris par quiconque autre que son locuteur. Il serait donc logiquement impossible pour tout autre que pour le locuteur de comprendre ce langage. *La question est ainsi de savoir s'il y a un sens à envisager que je me rende intelligible une certaine expression qu'il me serait logiquement impossible de rendre intelligible à quelqu'un d'autre.* C'est donc un langage privé au double sens d'un langage qui n'est destiné qu'à l'usage de son locuteur et qui exprime ses expériences internes, ses sentiments, ses émotions privées. Privé donc au double sens de sa destination et de son objet.

Or, le plus souvent les commentateurs ont cherché à systématiser les arguments que Wittgenstein fournit contre un langage privé, à en faire une batterie d'arguments, à les formaliser. Mais c'est d'emblée rater complètement le sens même du projet de Wittgenstein : car tout son effort ne consiste pas à donner des arguments, c'est-à-dire à produire une réfutation en règle de la thèse d'un langage privé, mais à nous montrer au contraire qu'il ne s'agit pas d'une thèse philosophique que l'on pourrait adopter, soutenir, défendre, mais d'une chimère à laquelle on ne peut donner aucune consistance, aucun sens, et pourtant à laquelle les philosophes sont depuis Descartes inlassablement renvoyés, ramenés, bref, une illusion-mère qui tient les philosophes sous son emprise.

La difficulté de l'entreprise (ou son paradoxe) est que Wittgenstein s'immerge dans cette chimère, lui donne voix pour révéler que la formulation de cette tentation accule à ne proférer que des non-sens. Le ton de ces remarques sur le langage privé est donc très particulier. C'est une expérience philosophique à part entière à laquelle chaque lecteur est convié : ces remarques sont énoncées à mi-voix dans la mesure où Wittgenstein s'efforce de saisir, d'exprimer une chimère qui ne peut être formulée et éprouver ainsi son inconsistance. Comme l'écrit encore Norman Malcolm, un étudiant dont Wittgenstein était proche à la fin de sa vie :

« Pour apprécier la profondeur et la puissance des assauts de Wittgenstein contre l'idée de langage privé, il faut en être en partie captif. S'il en traite avec une passion intense, c'est parce qu'il la laisse prendre possession de lui, et qu'il extrait les pensées et l'imagerie qui permettent de l'exprimer et de la défendre pour ensuite la soumettre à un examen féroce. Et cette recherche n'est compréhensible que par ceux qui mènent à nouveau ce combat pour leur propre compte. »

Pour Wittgenstein, le langage privé est le passage à la limite d'une tentation moderne particulière, celle du solipsisme. Selon le solipsiste tel que Wittgenstein le définit, c'est l'expérience vécue dans ce qu'elle a de plus personnel et de plus singulier, de privé au sens à la fois où elle est non-transmissible/non descriptible - est à l'origine de la signification du terme. Les deux exemples privilégiés par Wittgenstein sont l'expression des nuances de couleur et celle de la douleur ; je ne connaîtrais la signification de douleur et de couleur que parce que je sais *pour ma part et d'après mon propre cas* ce que signifie « avoir mal » ou « bleu », i.e. par l'expérience qui accompagne et sous-tend ma déclaration qui n'est dès lors que le moyen indirect et générique de communiquer cette impression singulière.

¹⁵ Publié dans *Lire les Recherches philosophiques*, Paris, Vrin, 2006. Ce petit livre forme un ensemble très utile, didactique et stimulant, il a été conçu par ses éditrices comme un « companion », qui permet d'accompagner la lecture des *Recherches philosophiques*, en suivant ses principales séquences.

Comme l'explique bien Roger Pouivet « ce que Wittgenstein rejette, ce n'est pas la référence privée des expressions psychologiques, et effectivement personne ne peut hélas avoir mal aux dents à ma place - mais l'idée que le sens des expressions psychologiques est saisi intérieurement par cette référence à un événement intérieur. Ce qu'il conteste, c'est la thèse selon laquelle l'observation intérieure de soi pourrait être pensée sur le mode de l'observation extérieure des choses –l'intériorité et l'intimité en plus. »

Ce solipsisme a d'emblée pour conséquence une dissymétrie *épistémologique* : moi seul peut savoir que j'ai mal et que je ne suis pas en train de simuler que j'ai mal, moi seul peut savoir ce que je vois quand je vois du rouge, et cette impression de rouge, je ne peux la comparer à celle de mon voisin ; il se pourrait que ce que nous nommons « rouge » tous deux correspondent à deux expériences complètement différentes. Le solipsiste oppose ainsi la certitude et l'infailibilité des rapports à la première personne (je sais que j'ai mal) à ceux qu'il établit à la troisième personne (puis-je affirmer que je sais qu'il a mal ?) :

C'est ainsi que s'installe l'asymétrie entre mon esprit et les autres, quand j'exprime ma douleur, je parle pour ainsi dire en sa présence, alors que quand j'assigne une expérience ou une émotion à un autre, son expérience semble ne pas entrer pas en ligne de compte. L'asymétrie dissocie les processus psychiques de leur *expression*, elle détache le processus compris comme interne de son expression langagière et institue ainsi une dichotomie entre un intérieur secret et invisible et l'extériorité des signes qui ne serait qu'un effet des processus psychiques et nous livrerait moins la nature de l'esprit qu'un de ses échos affaiblis :

« L'idée est que, dans le processus de communication, seule une partie de l'expérience originelle est préservée, tandis que quelque chose se perd. À savoir son timbre ou quelque nom que vous lui donniez. On est ici étonné comme si l'on ne pouvait transmettre que le dessin coloré dans lequel l'autre insère ses propres couleurs. » (*Philosophica II, Notes sur l'expérience privée et les sense data, p.15-16*)

Tout l'effort de Wittgenstein vise au contraire à nous défaire de cette illusion d'appauvrissement et à nous faire saisir au contraire la pauvreté de l'ineffable laissé de côté par devers son expression :

« L'on peut dire certaines choses d'une expérience déterminée/particulière/, mais il semble qu'il y ait autre chose encore – précisément l'essence – qui ne se laisse pas décrire. En ce cas, on dit qu'un nom est donné à une impression particulière. Et cela est étrange et problématique. Comme si l'impression était quelque chose de trop éthéré pour qu'on la nomme. Tu dis que tu as une impression insaisissable. Je ne mets pas en doute ce que tu dis. Mais je me demande si tu as dit là quelque chose. C'est-à-dire à quelle fin, dans quel jeu, as-tu prononcé ces mots ? C'est comme si tu ne pouvais me dire exactement ce qui se passe en toi, et que tu puisses néanmoins m'en dire quelque chose de général. En disant par exemple, que tu as une impression qui ne peut être décrite plus précisément.» (*Philosophica II, Notes sur l'expérience privée et les sense data, p.7*)

Wittgenstein attaque par là l'idée d'un sujet *véritable* qui serait distinct de la personne incarnée :

« Que veut dire le solipsiste quand il affirme : « il n'y a toujours que moi qui vois » ou « moi seul vois réellement » ? Justement il n'entend pas par là *la personne*. Mais *mon esprit* que je ne peux indiquer qu'en passant par mon corps, qqc justement qui habite la personne, et que les autres ne peuvent pas voir. » (*Cahier bleu, p.124*)

En insistant sur l'asymétrie, ce n'est pas la référence à sa personne que le solipsiste met en avant. Il se porte garant de l'existence d'un sujet plus intime, d'un sujet d'expérience éthéré. Tout comme le corps est le siège accidentel d'expériences physiques, le sujet véritable serait à l'inverse

le siège nécessaire d'expériences psychiques. L'insistance sur la réalité de sa propre expérience induit l'idée d'un sujet mystérieux qui en serait le support. Alors le corps serait le siège accidentel d'expériences physiques, le sujet véritable serait le siège nécessaire d'expériences psychiques. Wittgenstein critique donc la substantialisation corrélatrice d'une spiritualisation de l'ego, conçu comme un esprit éthéré, qui habite le corps :

« Nous sentons alors que dans les cas où « je » est utilisé comme sujet, ce n'est pas parce que nous reconnaissons une personne déterminée par ses caractéristiques physiques que nous l'utilisons ; et ceci crée l'illusion que nous utilisons ce mot pour faire référence à quelque chose d'incorporel qui cependant a son siège dans notre corps. En fait, il semble que ceci soit l'ego véritable, celui dont il a été dit « *cogito ergo sum* ». (*Le Cahier bleu*, p.128)

Ce qui ne revient pas à nier l'existence d'un sujet, ou à affirmer que les états de conscience ne sont attribués à rien : Wittgenstein ne rejette pas tant le concept de personne que l'introjection solipsiste qui crée un double intérieur et substantiel de la personne, comme si la personne était une entité trop publique pour remplir la condition de sujet. C'est cette critique, cette réponse au solipsisme que Jacques Bouveresse a nommé « le mythe de l'intériorité ». Une grande partie de la réflexion de Wittgenstein peut ainsi être utilisée pour dénoncer les mythologies et les images trompeuses qui imprègnent les approches cognitivistes de naturalisation de l'esprit. Vincent Descombes y a consacré un diptyque, *la Dénrée mentale/ Les Institutions de l'esprit*, pour montrer qu'on peut utiliser Wittgenstein pour prendre pour cible toute philosophie de l'esprit qui le réifierait en le localisant et en ferait la source causale du sens et de la signification¹⁶.

Mais cette critique des mythes qui entourent l'intériorité qui la réifie ne signifie pas que Wittgenstein destitue la catégorie de sujet. Il ne récuse qu'une compréhension causaliste, béhavioriste, et simplificatrice des lieux de l'esprit. J'ai tenté de montrer au contraire que la réflexion de Wittgenstein ne prétend pas se passer ni d'une référence à la personne de l'énonciateur, ni d'un sujet. Le sens d'un énoncé ne peut selon jamais être considéré indépendamment du sujet qui l'énonce et du contexte dans lequel il est énoncé. En un mot, il n'y a pas pour Wittgenstein de sens par provision. Non seulement, la vérité ne dépend pas seulement de la proposition qui l'exprime, mais des circonstances dans lesquelles elle s'inscrit, mais nous ne pouvons jamais appréhender le sens d'une proposition, ce qu'elle veut dire, indépendamment de la référence à ce que son locuteur en fait. Cela signifie par conséquent que pas plus qu'on ne peut considérer le sens d'une proposition ou d'un énoncé indépendamment du sujet qui l'exprime, on ne peut considérer un non-sens ou un énoncé confus indépendamment du vouloir-dire de celui qui le soutient ou le profère.

Aussi deux mouvements dans le traitement de cette illusion-mère par Wittgenstein coexistent, d'où mon titre (qui est un clin d'œil à l'ouvrage consacré par J.-L. Marion à Saint-Augustin)

-« au lieu de soi » : une critique d'un lieu de soi, d'une localisation et d'une réification de l'esprit . Cette part critique de la réflexion prend pour cible *le mythe d'une expérience pure* qui saurait se passer d'une transcription symbolique et d'une transparence à soi. Sur ce point, Wittgenstein et Lacan me paraissent très proches, car Lacan s'est érigé contre le mythe de l'expérience immédiate, le mythe de l'accès à un donné expérientiel pur, immédiat, a-langagier. C'est même pour lui le fond de la psychologie et de la psychanalyse existentielle (voir par exemple le Séminaire sur les psychoses et l'« insuffisance du fondement du sujet dans le phénomène de la pensée comme transparente à elle-même »).

¹⁶ Dans ce contexte, la première lecture à recommander est certainement *L'Inconscient malgré lui*, réédité chez Gallimard.

- mais rien ne peut se substituer au soi, rien « au lieu de soi » d'autre que la vérité à soi. On vient de le réaffirmer, cette dernière n'est ni première ni acquise. La seule place que revêt pour Wittgenstein une vérité qui n'est pas superflue ou redondante, c'est justement la probité ou la véracité qui mène chacun de ses désorientations récurrentes à la redécouverte de ces repères et qui tend asymptotiquement à la découvrir.

Vous aurez compris à travers cette brève esquisse qu'on ne peut soutenir selon moi comme le fait Lacan dans *L'Envers de la psychanalyse* que Wittgenstein « néglige qu'il n'y a de vérité que vérité du sujet. », bien que Lacan donne à cet entrelacement entre vérité et sujet un sens bien précis. Car on ne saurait trouver de négligence de ce type, y compris dans le *Tractatus*, la stricte démarche du logicien ne vient pas « déposséder » le sujet de sa soumission au discours. Dès le *Tractatus*, le sujet parlant est victime de l'expression/ de l'expressivité pour Wittgenstein, il n'est pas maître de ce qu'il exprime à son insu. Il faudrait donc distinguer deux usages de la vérité pour Wittgenstein : une proposition mathématique est vraie par exemple, indépendamment du sujet qui l'articule, elle n'a rien d'individuel, on peut difficilement le contester. En revanche, Wittgenstein fait également droit à la dimension de ce qu'on pourrait nommer la première personne en un sens très large, où ce n'est plus la vérité qui prime, mais la probité, ou la véracité entendue comme fidélité à soi. Ce n'est pas l'effet d'une simple subjectivation. Si, comme l'affirme Nicolas Dissez, « l'apport de Freud consiste avoir su indiquer que la vérité du sujet se situant en dernier lieu dans l'équivoque, le jeu de mots, dans un surgissement de non-sens », et par là, à avoir soutenu que « c'est le non-sens qui vient donner son ordre, son axe à tout discours sensé », Wittgenstein n'affirme pas autre chose en recommandant de s'immerger dans la boue du problème, qui n'est autre chose que la boue de ses propres non-sens et de ses confusions. Les non-sens n'orientent naturellement pas de façon téléologique le sens qu'ultimement j'en tire, mais si je peux prétendre m'échapper de telle ou telle confusion, ce ne peut être qu'en étant captif des pièges que le langage me tend et qu'en clarifiant ce que *je* veux dire par là. Le sens de l'entreprise philosophique est donc de part en part éthique. Il n'est pas d'idée plus éloignée que celle de Wittgenstein que de transformer le philosophe en celui qui épingle et régleme les déviances et les transgressions du langage. Au contraire, c'est là la proximité qu'il décèle entre sa pensée et celle de Heidegger et de Kierkegaard que d'identifier comme la tendance la plus respectable en l'homme que de se heurter aux limites du langage. L'identification d'une impossibilité de dire avec sens ne contraint nullement au silence, ou à la complaisance de l'ineffable :

« Je puis sans mal me représenter ce que Heidegger veut dire par être et angoisse. C'est une tendance chez l'homme que de venir se heurter aux limites du langage. Pensez par exemple à l'étonnement devant le fait que quelque chose existe. Étonnement qu'on ne peut exprimer dans la forme d'une question et qui ne comporte pas non plus de réponse. Tout ce que nous aimerions dire ici ne peut être a priori que du non-sens. Nous n'en courons pas moins nous jeter contre les limites du langage. Tendance que Kierkegaard lui aussi a aperçue et qu'il décrit d'une façon tout à fait semblable, comme une course au paradoxe. Cette façon de se jeter contre la limite du langage est l'éthique. » (Wittgenstein et le cercle de Vienne, p.68, tr. fr. p.38-9)

Wittgenstein n'est pas loin ici de Lacan pour lequel l'angoisse est le signifiant même de toute subjectivité humaine, plutôt qu'un état propre au sujet angoissé. Wittgenstein et Lacan ont pris tous deux pour cible une conception phénoménologique et empiriste du sujet qui en présupposerait la transparence et l'immédiateté. Pour l'un comme pour l'autre, le sujet est immergé dans le langage dans une fonction que l'on peut dire aussi pour Wittgenstein symbolique et qui le détermine à son insu.

Un exemple éclairant de cette proximité me paraît être la façon dont on peut faire usage de l'argument du langage privé comme prisme d'une lecture possible du cas Schreber. C'est avec ce dernier exemple que Louis Sass a développé de façon plus systématique que je conclurai.

Certains accents solipsistes du récit du président Schreber sont indéniables, et ils ont d'ailleurs été souvent relevés : nombreux sont ceux qui ont décelé la teneur solipsiste de la juxtaposition apparemment contradictoire des deux thèses du Président, celle d'être seul au monde et celle, moniste et panthéiste, de s'identifier au tout et d'assurer la subsistance du tout¹⁷. Lacan était lui aussi très attentif à cette double dimension, voir avant tout son séminaire sur les psychoses (Séminaire III, Seuil, p.91, dans l'édition de l'Association Freudienne Internationale, p.140).

Or, nous avons vu qu'avec Wittgenstein, le sens du problème s'épaissit d'une nouvelle dimension : lorsque le Viennois met en scène le solipsiste, il le présente le plus souvent comme celui qui dénonce l'impuissance du langage à rendre compte de la singularité de son expérience. Ce n'est pas seulement à déplorer les insuffisances de l'universel reportage que ce solipsiste s'emploie, mais à démonter les mécanismes de l'inadéquation du langage commun à l'égoцентриté de l'expérience.

Aussi Wittgenstein cherche-t-il à comprendre à la fois la source de l'insatisfaction solipsiste et l'apparence de sens de ses revendications. Pourquoi les paroles insensées du solipsiste résistent-elles si fortement au verdict lapidaire d'absurdité ? Pourquoi, pour le dire d'une formule empruntée au *Tractatus* (5.62), nous offrent-elles le paradigme d'un vouloir-dire qui recèle, voire révèle une part de vérité, mais qui ne saurait être formulée ? Or, le récit de Schreber nous met en présence d'un même usage hybride : un sens qui ne nous est pas familier, qui est même souvent étrange au plus haut point, sans nous être étranger ou irréductiblement incompréhensible. Il y a là comme une apparence de sens qui résiste au diagnostic d'illogisme. Schreber et le solipsiste partent (et parlent) tous deux de l'expérience d'un sens et du sens d'une expérience que les mots de la langue commune ne sauraient traduire. Il faudrait donc réformer le langage selon le solipsiste et inventer une langue pour Schreber, c'est d'ailleurs la raison de son attachement à la langue fondamentale (*Grundsprache*) à laquelle son expérience l'a introduit.

Dans les deux cas, la discordance entre l'atmosphère particulière de l'expérience intérieure et les mots pour la dire se fonde sur une attention plus grande portée à la qualité de la perception et à sa phénoménalité propre. Wittgenstein a beaucoup insisté d'une part sur le lien entre le *puzzle* solipsiste et la fixation de la vision intérieure de l'objet et d'autre part, sur l'apraxie qui en découle. Les perplexités solipsistes telles que Wittgenstein les décrit jettent une nouvelle lumière sur certaines descriptions présentées par le Président comme « un monde vu de l'œil de l'esprit ». Car c'est exactement dans ces termes que Schreber rend compte de son incapacité à formuler son expérience. Ces aspects solipsistes du récit du Schreber n'étaient pas au centre de l'interprétation proposée par Freud, ni de la lecture élaborée par Lacan dans le séminaire sur les psychoses. Ils permettent donc de dégager une nouvelle facette du délire schreberien. En retour, par cet usage, les descriptions de Wittgenstein trouvent à la fois un sol vécu et un terrain clinique. Aussi la confrontation éclaire à travers le prisme du solipsisme le récit du Président d'une nouvelle lumière et elle fournit au traitement du solipsisme une épaisseur pratique.

Certes, ce prisme n'offre pas la clé du basculement dans la psychose. Il nous découvre un nouvel aspect des descriptions de Schreber tout en nous permettant de voir ce que pourrait être l'incohérence qui n'était par Wittgenstein pas développée jusqu'à son terme ou son akmè dans les *Recherches*. Cet usage croisé est du moins celui qui est proposé par Louis Sass dans un ouvrage

traduit tout récemment par PH Castel, *Les paradoxes du délire, Wittgenstein, Schreber et l'esprit schizophrénique*. Je ne l'utilise ici que comme exemple d'un usage ou d'un croisement possible entre Wittgenstein et Lacan que Louis Sass prend le parti d'ignorer.

Concernant la distinction du normal et du pathologique, les tribus étranges que Wittgenstein ne cesse dans sa seconde philosophie d'inventer et de convoquer remettent en question une frontière où l'économie du pathologique serait calquée sur la structure du normal. Cet enseignement fondamental de Canguilhem qui rencontrait l'exergue de la thèse de Lacan, exprimé par cette proposition de l'*Éthique* de Spinoza :

« une affection quelconque d'un individu donné montre avec l'affection d'un autre d'autant plus de discordance, que l'essence de l'un diffère plus de l'essence de l'autre ».

Et il commentait ainsi cette référence :

« Nous voulons dire par là que les conflits déterminants, les symptômes intentionnels et les réactions pulsionnelles d'une psychose discordent d'avec les relations de compréhension, qui définissent le développement, les structures conceptuelles, et les tensions sociales de la personnalité normale, selon une mesure que détermine l'histoire des affections du sujet. »

(J. Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, rééd. Paris, éd. Points/Seuil, 1980, p.343).

Alors qu'il partage et fait sienne cette critique d'une conception du pathologique calquée sur la structure du normal, la réflexion sur la frontière entre normal et pathologique prend chez Wittgenstein une autre inflexion : le diagnostic de folie apparaît souvent comme une réaction première, spontanée à un monde dans lequel je ne saurais me retrouver, mais il n'est pas décidé a priori selon lui si ce qui se joue ici dans l'étrangeté radicale de ce monde est bien le témoignage de la folie ou l'aveu de mon impuissance à comprendre un monde qui ne m'est pas familier. De cela on ne peut trancher qu'au cas par cas, en prenant en compte comme l'écrivait Lacan, l'histoire des affections du sujet, la singularité de ce qu'il convient d'appeler une personnalité. Si ce croisement reste à approfondir et à élaborer plus avant, je crois que Wittgenstein nous a donné les moyens de distinguer les fantasmes philosophiques du privé de l'attention portée à la singularité de la personne. C'est le sens de sa résistance à la dialectique hégélienne :

« Hegel me semble toujours vouloir que des choses qui ont l'air différentes en réalités sont les mêmes. Alors que ce qui m'intéresse est de montrer que des choses qui ont l'air d'être les mêmes sont en réalité différentes. » (Conversation avec Drury).

Ne voulait-il pas de son côté placer en exergue des *Recherches* cette phrase du Roi Lear :

« I'll teach you differences » ?

Élise Marrou (ENS-Ulm, Université de Paris I)

