

## LA FICTION DE L'AVEUGLE À LA SIGNIFICATION

### Introduction

De quel type de norme la signification relève-t-elle ? Au sein de cette question, je voudrais interroger, à l'aide de travaux de Ludwig Wittgenstein et de William James, la place qu'on peut accorder à l'expérience vécue de la signification. On désigne par là l'ensemble disparate des impressions, sentiments, émotions, pour ne citer que quelques-uns des termes utilisés dans ce contexte, qui accompagnent parfois la compréhension proprement dite de la signification. On peut réunir ces termes sous celui, général, d'état de conscience.

C'est un mouvement élémentaire de la philosophie que de défaire la signification de la gangue sensualiste où nous la plaçons d'emblée quand nous nous penchons sur elle de prime abord. Un premier geste de purification fait du vécu un simple accompagnement du sens proprement dit. Ne doit-on pas chercher cependant pour cette dimension bien réelle des phénomènes qui intéressent la signification un rôle plus raffiné que celui d'une affection mentale superflue ?

Avant de passer à l'examen de la fiction de l'aveugle à la signification inventée par Wittgenstein pour tester les conséquences sur la maîtrise du langage d'une hypothétique absence d'un vécu du sens, il faut préciser en quoi la question de la place de l'expérience vécue influe sur celle du type de normativité qui convient à la signification.

On peut distinguer deux notions générales de norme, que nous appellerons ici norme sociale et norme naturelle.

La norme sociale est définie par la présence d'un ordre social coutumier. L'existence de cette coutume est ce qui permet seul, dans les conceptions publiques de la signification telles que celles

inspirées par la philosophie de Wittgenstein<sup>1</sup> une conception adéquate des règles gouvernant l'usage du langage : en dehors de ce cadre, est-il dit, on ne peut distinguer une série d'actions quelconques d'une série d'actions *qui suivent une règle*. Rappelons-en succinctement la raison : on entend montrer que le développement de la règle, actuel et potentiel, qui définit son identité, n'est déterminé que dans un accord de la communauté sur les actions à produire en réponse à un ordre donné.

La fonction de la communauté des comportements ici n'est pas de nature causale ; elle a valeur définitoire. L'idée est que le domaine des lois causales n'est pas à même d'assurer en général l'identité de la règle. Une suite d'actions causalement considérées peut recevoir différentes interprétations, suivant le contexte dans lesquelles on les imagine. Il n'y a plus alors de règle, il n'y a que des dispositions à agir ; on perd une dimension de la série d'actions considérée. La conception sociale cherche à éviter ici la menace d'une thèse d'indétermination, du même type que celle défendue par Quine, qui propose, quant à lui, l'option précisément inverse mais tout aussi cohérente dans son propre système, d'abandonner le discours portant sur le sens comme sur une propriété réelle. La conception sociale affirme donc, à partir de ce paradoxe, que la perspective causaliste est insuffisante pour garantir l'identité de la signification.

À la différence de la norme sociale, la norme naturelle distingue une chaîne d'actions normée d'une autre quelconque dans la mesure où elle se rapporte à l'activité d'un être vivant qui agit, pour le dire très généralement, en fonction d'une tendance à persévérer dans son être. De manière plus particulière, il y aura norme naturelle quand les actions d'un être vivant pourront être rapportées à un but. La question se pose de savoir si la norme naturelle, adéquatement caractérisée, ne suffirait pas pour les besoins d'une compréhension adéquate du concept de signification, ce qui renverrait à la catégorie des faux problèmes le dilemme présenté plus haut entre

---

1. La philosophie de Wittgenstein, du *Tractatus* aux *Philosophische Untersuchungen*, a inspiré un certain nombre de conceptions de la signification différentes. Il ne faut pas oublier que ses ouvrages ne se proposent pas de constituer une théorie du langage. Par conséquent, les travaux y cherchant les fondements d'une conception sociale de la signification, ou bien, à partir du *Tractatus*, les linéaments de théories formelles de la signification, seront profondément différents du type de recherche que Wittgenstein se propose ; ceci, bien entendu, n'invalide pas le fait de chercher dans ses œuvres de quoi nourrir de telles perspectives. Nous accepterons ainsi pour un instant qu'on puisse trouver chez Wittgenstein les éléments d'une défense d'une conception sociale de la signification.

une définition sociale et l'indétermination de la signification. Et de manière générale, le problème se pose de l'articulation de ces types de normes qui entrent manifestement en jeu dans les phénomènes du langage.

Dans cette vaste question, l'apport de la philosophie de Wittgenstein tiendrait, entre autres choses, dans la demande de distinction entre les deux types d'enquêtes. Nous considérerons le point particulier de l'expérience de la signification, qui constitue un des lieux où l'idée d'un conflit entre les deux types de normes peut apparaître. Cette expérience vécue peut, en effet, sembler, à première vue, le lieu d'une normativité d'un tout autre ordre que celui de l'usage public, en ce qu'elle paraît dépendre de la disposition naturelle d'une personne à trouver du sens à un ensemble donné de mots. Nous poserons donc la question suivante :

Quelle idée de la norme doit-on invoquer pour comprendre les phénomènes de l'expérience de la signification ?

Nous adopterons la méthode suivante : nous tenterons de cerner négativement cette expérience en étudiant le cas de l'aveugle à la signification ; et nous présenterons, ce faisant, une série d'exemples de telles expériences, en utilisant ceux construits par Wittgenstein dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie* principalement.

## L'aveugle à la signification

Dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein construit donc un personnage hypothétique, l'aveugle à la signification, dont le rôle est précisément de clarifier la place d'une expérience de la signification dans la maîtrise du langage. L'aveugle à la signification souffrirait en effet de l'infirmité suivante : il parlerait sa langue de manière tout à fait correcte, à ceci près qu'il lui manquerait l'expérience vécue de la signification.

Au paragraphe 202, Wittgenstein invoque donc l'aveugle à la signification pour interroger ces cas, laissés en suspens, où l'assimilation du sens à l'usage semble ne plus suffire :

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

pour nous une chose, jusqu'à ce que nous voyions qu'il signifiait autre chose<sup>2</sup>.

### *Vouloir dire un mot en tel ou tel sens*

L'exemple auquel fait allusion ici Wittgenstein est celui des mots à double sens<sup>3</sup> dont on s'aperçoit soudain qu'on les avait pris en un sens qui ne convient justement pas au contexte. Wittgenstein propose comme exemple en allemand les usages du mot *Bank* qui signifie à la fois « banque » et « banc ». Nous connaissons tous cette expérience particulière qui consiste à soudain ressentir un mot d'une manière fort différente, quand nous nous apercevons brusquement d'une erreur quant à son sens. Et nous sommes amenés à décrire le changement de signification avec le vocabulaire de la psychologie. La compréhension nouvelle s'accompagne d'une expérience particulière autour du mot, souvent fort délicate à décrire. Ces moments se distinguent de tous ceux où nous employons notre langage quotidiennement sans lui prêter cette attention, moments où nous usons pour ainsi dire insensiblement des mots. C'est de cette insensibilité que souffrirait en général l'aveugle ; il saurait bien comment employer nos mots, avec leur sens *usuel*, mais ne saurait pas de quelle *expérience* nous parlons quand nous leur attachons ces aspects particuliers, décrits souvent faute de mieux par cette expression pauvre de « halo de sens ». La question posée par les *Remarques sur la philosophie de la psychologie* est donc la suivante, qui permet de juger de la part occupée dans le langage par l'expérience de la signification : dans quelle mesure notre aveugle est-il infirme ? Que perd-il exactement, et pour quelle raison, de sa capacité linguistique ?

On peut mettre en scène de la manière suivante ce que l'aveugle à la signification peut et ne peut pas faire.

Celui que j'appelle « aveugle à la signification » comprendra très bien la consigne suivante : « Dis-lui qu'il faut qu'il aille sur le banc [*zur Bank*], je veux dire sur le banc du jardin », mais il ne comprendra pas celle-ci : « Dis le mot banc, en entendant par là [*und meine damit*] le banc du jardin »<sup>4</sup>.

---

2. Wittgenstein 1980, vol. 1, § 202.

3. Nous reprenons dans cet exposé certains points de notre article (Raïd, à paraître).

4. Wittgenstein 1980, vol. 2, § 571. Le lecteur francophone pourra contraster la mention d'un banc ordinaire avec celle d'un banc de sable, ou de harengs, voire d'un ban d'honneur.

Wittgenstein propose de faire une différence entre deux façons de comprendre l'expression « vouloir dire », afin de défendre l'idée que l'expérience vécue est tout à fait secondaire dans l'usage du langage. Il s'agit de reconnaître premièrement, en effet, que l'essentiel de nos conversations se produisant sans mettre en jeu d'expérience vécue du sens, l'aveugle à la signification ne perdra finalement pas grand chose.

Premièrement donc, le vouloir-dire<sup>5</sup> peut être considéré comme une opération par laquelle on pose une certaine relation, l'identité en signification, entre deux ensembles de mots. Cette opération peut être vue comme une instruction d'usage. Le vécu psychologique est à cet égard effectivement indifférent. Et l'aveugle comprendra ce vouloir-dire, donc la première consigne. Deuxièmement, on peut comprendre l'expression « vouloir dire » comme incluant, en plus de ces caractéristiques, certaines expériences apparaissant lors de ces instructions ; ce sont ces expériences-là qui apparaissent comme le vouloir-dire lui-même dans l'image spontanée que nous avons du langage. Souvent le vouloir-dire dans ces occasions s'exprimera au moyen de verbes désignant un état psychologique : on « entend » un mot en tel ou tel sens, on « voit » un mot comme un nom ou comme un verbe, etc. Et l'aveugle ne s'y retrouvera plus. C'est donc une mauvaise compréhension du rôle de ces expressions qui vient troubler l'enquête sur la signification, l'intention, le vouloir-dire, la pensée en général, quand on essaie de les construire comme indifférentes au flux de la conscience.

Rappelons ici le contexte plus général de ces interrogations sur la signification dans l'œuvre de Wittgenstein. On trouve dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie* un parcours de plusieurs ensembles de concepts qui semblent à cheval sur des frontières impossibles : le vouloir-dire, l'intention semblent être pris entre expérience et usage ; le voir-comme entre expérience et interprétation ; pour des exemples plus particuliers, Wittgenstein explore encore des phénomènes qu'on dirait partagés entre état mental et intention, comme le sentiment de similarité<sup>6</sup> le sentiment d'irréalité, de rationalité, le sentiment de se reconnaître dans un lieu donné<sup>7</sup>, etc.

Il s'agit dans tous ces cas de défaire le caractère paradoxal de ce qui semble une collusion monstrueuse : ce qui est intentionnel,

---

5. *Ibid.*, vol. 2, § 254.

6. *Ibid.*, vol. 1, § 947.

7. *Ibid.*, vol. 1, § 297.

donc d'ordre public et partagé par les locuteurs, ne peut être en même temps un état de conscience. On peut *penser* à l'irréalité, mais peut-on la ressentir, si on dit par ailleurs ressentir le froid et le chaud? Les expressions commençant par « un sentiment de » empruntent deux formes distinctes : dans « un sentiment de douceur », le terme qui complète l'expression est du même ordre que le premier, on peut l'appeler un complément attributif. Dans l'expression « un sentiment d'irréalité », deux ordres différents de concepts sont imbriqués, ce qui induit le sentiment d'une étrange alliance. D'où pour nous la question du type de normativité en jeu dans ces expressions : nous sommes en effet à mi-chemin entre deux ensembles de phénomènes, disons, qui n'obéissent apparemment pas à des descriptions normatives ayant la même multiplicité.

La possibilité est ainsi constamment soulevée, pour chacun de ces exemples, d'une remise en question de leur normativité sociale. Nombre de fois la réponse de Wittgenstein consiste en un rappel ferme de la distinction entre les deux ensembles de concepts, ceux de l'expérience et ceux qui sont susceptibles d'une correction publique quant à leur contenu même. Citons cette suite pour exemple, tirée des *Remarques sur la philosophie de la psychologie* :

Il serait tout aussi incorrect d'expliquer le concept de compréhension de la signification par une expérience de la signification, que d'expliquer ceux de réalité et d'irréalité par une expérience de l'irréalité, ou encore le concept de la présence d'un homme par l'expérience d'une présence. On pourrait tout autant vouloir expliquer ce que sont les échecs à partir d'une expérience du jeu d'échecs<sup>8</sup>.

Une autre et curieuse manière de concevoir le conflit entre les deux ensembles de normes est de soulever la question de la temporalité. Tentant de caractériser l'infirmité de l'aveugle, Wittgenstein écrit en effet ceci :

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

C'est cela que perdrait l'aveugle à la signification<sup>9</sup>.

La remarque suivante de Wittgenstein renvoie parallèlement à l'intention pratique :

---

8. Wittgenstein 1980, vol. 1, § 155.

9. *Ibid.*, vol. 1, § 175.

Et celui qui dit « Je voulais alors continuer... » – celui-là se réfère à un point du temps et à une action<sup>10</sup>.

Il est bien étrange de dire, comme Wittgenstein le fait ici, que l'aveugle perdrait sa capacité à se référer à un point du temps. La raison de cette assertion ne peut être que la suivante : c'est qu'on prend dans ces exemples les expressions à valeur intentionnelle comme se rapportant à la sensibilité. Mais pourquoi l'aveugle perdrait-il la relation au temps ? Nous aimerions dire bien plutôt que l'aveugle perd une capacité à se référer à certaines *sensations*, et non pas une capacité à parler de ses intentions dans le *temps*. Le fait de marquer temporellement un concept défini par des usages publics reviendrait sinon à en faire un concept de la sensibilité. Et dans cette hypothèse, tout emploi à la première personne d'un verbe comme « je veux dire que », « je crois que », etc., le verbe utilisé désignant un moment dans le temps, serait l'expression d'une expérience vécue.

L'aveugle à la signification perdrait dès lors beaucoup avec son infirmité (tout pouvoir d'expression d'une intention, en étendant le propos), alors que l'idée était de sélectionner avec cette fiction des comportements qui sont loin d'être les plus courants.

Si en effet toute expression, circonstanciée dans le temps, du vouloir-dire, de l'intention, de la pensée finalement, renvoyait à une expérience vécue, et si on continuait, ce faisant, à dire, comme il se doit, qu'on peut penser dans le temps, alors nous devrions reconnaître, semble-t-il, la pensée comme un terme désignant en même temps deux phénomènes de dimension différente, un état de conscience et un acte, par exemple, dont l'identité est définie par des usages. Ce qui nous plongerait en permanence dans la monstruosité précédemment décrite. Le personnage de l'aveugle à la signification ne pourrait jamais s'exprimer à la première personne sur ses intentions, linguistiques ou d'une autre nature. Et, quant à nous, nous ne saurions plus dans quelle dimension trouver l'expression d'une intention. Il convient donc de trouver une manière adéquate de présenter le fonctionnement de ces concepts.

On aimerait dire, bien sûr, la chose suivante : le vouloir-dire peut se réaliser dans le temps, mais pas fondamentalement sous la forme d'un état de conscience ; car si on devait le considérer comme un état de conscience, on ne pourrait plus affirmer par exemple, en invoquant le fait que sa phrase serait dénuée de sens, que telle personne n'a en fait rien voulu dire du tout. On ne peut

---

10. Wittgenstein 1980, vol. 1 § 176.

évidemment pas remettre en question de cette manière l'aveu d'une douleur, par exemple (bien qu'on puisse le faire autrement). Il convient ici de distinguer deux questions différentes soulevées par l'aveugle à la signification : premièrement, un jugement sur le *temps* de sa propre énonciation est-il l'expression d'une expérience vécue ? Deuxièmement, un jugement sur les *sensations* accompagnant l'expression d'une intention et qui a apparemment valeur intentionnelle est-il l'expression d'une expérience vécue ? Nous laisserons de côté le premier cas, qui demanderait qu'on travaille sur les critères présidant à l'emploi des concepts temporels, pour ne considérer que le second, celui qui à proprement parler porte sur la sensibilité au langage.

### *La signification secondaire*

Notre difficulté consiste en un étonnement : comment une intention peut-elle prendre l'allure d'un état de conscience ? Ce qui distingue l'aveugle à la signification, c'est qu'il n'exprimera jamais son intention dans le vocabulaire de l'expérience. Les usages de l'aveugle sont les mêmes que les nôtres, sauf dans ces cas où ils consisteront en certains jeux prenant le langage lui-même pour objet d'un concept d'expérience.

Wittgenstein avance le concept fécond de signification secondaire pour caractériser certains usages dérivés, comme le sont ces usages des verbes « entendre », « voir », « sentir » dans les cas que nous avons indiqués. On dira que l'intention exprimée dans des verbes d'expérience utilise un sens secondaire de ces termes, à savoir ici un sens qui s'est développé à partir du sens primitif d'un concept normalement d'expression incorrigible, pour aller vers le sens d'un concept d'usage, susceptible, quant à lui, d'une correction publique. Ainsi l'expression d'une intention à travers un concept d'expérience ne doit pas être dite simplement accidentelle. Ce serait une conception tentante : l'expérience vécue ne poserait aucun problème car sa place resterait effectivement celle d'un accompagnement, d'un ornement sensible, ne venant nulle part nuire aux critères normalement mis en œuvre quand on cherche à savoir ce que quelqu'un veut dire. Selon cette conception, dans la phrase « j'entends le mot "par" comme un verbe et non comme une préposition », il ne s'agirait que d'un emploi figuré.

Ce n'est pas la solution que propose Wittgenstein. La signification secondaire que revêt le terme « entendre » ne peut pas être considérée seulement comme accidentelle. En effet, elle ne perd pas tous les attributs qui en font l'expression d'une expérience. Ce que



Wittgenstein appelle la signification secondaire d'un terme suppose un lien beaucoup plus étroit avec la signification primitive. Ce lien dépasse la simple figure de style, pour la raison suivante : ce qu'on cherche à dire par là ne peut l'être d'aucune autre façon<sup>11</sup>. C'est en soi une forme d'expression primitive, bien qu'obtenue, en un sens, par dérivation. Je ne peux exprimer le mouvement de mon intention de signification que par l'expression : « J'entends le mot ainsi et pas de telle autre façon ».

Évidemment, une telle assertion d'impossibilité demande un soutien qu'il est fort difficile de construire. On peut, par contre, proposer des traductions plausibles pour montrer qu'elles ne suffisent cependant pas. Ainsi pourrait-on proposer : « Ce mot a telle signification pour moi, et non telle autre », mais alors je ne peux pas exprimer la *perception* que j'exprimais auparavant. Si, pour un autre exemple, je traduis « j'entends » par « je prends », je ne peux plus exprimer l'idée que le mot avait alors une certaine allure, un certain visage pour moi. Et ainsi de suite, selon les traductions qu'on envisage.

Nous pouvons caractériser plus précisément l'irréductibilité de ces emplois. Pour la marquer, on peut poser une question critérielle. L'état de conscience accompagnant l'intention n'a-t-elle pas en effet un rôle de critère ? On emploiera le terme « entendre » dans le sens secondaire quand nous éprouverons certaines impressions. N'emploie-t-on pas le même terme parce que dans ces circonstances, l'intention est exprimée, entre autres choses, à partir de nos impressions ? Prendre un mot dans un sens ou un autre, ce serait un acte dont on décide en partie à partir de ce qu'on ressent. On aimerait alors parler d'expériences intentionnelles. Ce serait cependant des expériences en un sens secondaire car elles pourraient être corrigées publiquement quant à leur contenu. Ainsi peut-on comprendre qu'on puisse parler de « sentiments de familiarité », alors que le critère de la familiarité réside premièrement dans nos actes, et non pas dans ce que nous ressentons.

Considérons maintenant une autre série d'exemples : les exemples tirés d'une sensibilité aux mots qu'on dira d'ordre esthétique.

### *La sensibilité au mot*

Ces cas se distinguent de l'acte qui consiste à prendre certains mots en tel ou tel sens. La différence est la suivante : il est possible

---

11. Il arrive bien entendu parfois que les usages de ces expressions soient seulement figurés. Ce ne sont pas ceux qui nous intéressent ici.

de décrire l'atmosphère qui entoure un mot touchant véritablement la sensibilité, alors que l'expérience qui consiste à prendre un mot dans tel ou tel sens n'offre, semble-t-il, aucune prise véritable à la description. Voyons-le sur un cas particulier : celui des noms propres. Wittgenstein travaille volontiers à partir de l'atmosphère baignant de grands noms, comme ceux de Schubert et de Beethoven. Voici un exemple, tiré de la deuxième partie des *Philosophische Untersuchungen* :

Le nom « Schubert » me fait l'impression de convenir à l'œuvre de Schubert et à son visage<sup>12</sup>.

Wittgenstein commente cette impression dans les paragraphes 341-342 des *Remarques sur la philosophie de la psychologie* de la façon suivante, en faisant le lien avec l'infirmité qui nous intéresse ici :

Son nom semble convenir à son œuvre [...]. C'est comme si le nom et l'œuvre formaient un tout solide. Si nous voyons le nom, l'œuvre nous vient à l'esprit, et si nous pensons à l'œuvre, le nom nous vient à l'esprit. Nous prononçons son nom avec révérence<sup>13</sup>.

Le nom devient un geste, une forme architectonique.

Si quelqu'un ne comprenait pas cela, nous voudrions le qualifier de « prosaïque ». Est-ce là ce que serait l'aveugle à la signification<sup>14</sup> ?

Wittgenstein remarque ailleurs qu'on ne pourra jamais tenir ce genre de discours, avoir ces gestes, à propos des numéros d'identification que des prisonniers pourraient porter<sup>15</sup>. Quelle est donc la distinction entre ces deux ensembles de cas : les mots à double sens et les mots suscitant de « véritables », dirons-nous, réactions de la sensibilité ?

Dans les seconds, on peut manifestement décrire diverses émotions que ces noms, habités comme Schubert ou vides comme les numéros, peuvent susciter. Pas dans les premiers, semble-t-il. On pourrait, il est vrai, proposer une description minimale y compris pour eux. Mais elles seraient probablement du type suivant. On dirait par exemple : « le mot “pas” m'apparaît avec un autre visage dans “un pas de danse” et dans l'expression “ne... pas” ». Mais cette

---

12. Wittgenstein 1953, section XI (la traduction est de l'auteur de cet article).

13. Wittgenstein 1980, vol. 2, § 341.

14. *Ibid.*, vol. 1, § 341-342.

15. *Ibid.*, vol. 1, § 326.

description est purement différentielle (c'est « un *autre* visage que... »), et n'attribue pas à l'expérience une *qualité*.

Il est manifeste, par contre, que l'usage d'expressions linguistiques comme ces noms propres suggestifs dépend étroitement de véritables affects. Les raisons de nos emplois incluront la valeur expérientielle que ces mots revêtent pour nous. Cela entraîne-t-il une difficulté vis-à-vis d'une notion publique de la signification ? Il faut se demander à quelle condition on parlera d'une signification renouvelée du mot « Schubert ». On peut répondre la chose suivante : on le fera seulement si ces nouveaux emplois peuvent se voir donner des raisons. Alors la signification, pour être l'objet possible d'une sensibilité, n'en restera pas moins soumise à des normes d'usage que ni la dimension individuelle, ni la dimension psychologique ne suffisent à remettre en question en tant que normes.

De quoi manquera finalement l'aveugle ? À la fois d'un système de concepts et d'une sensibilité qu'on pourrait qualifier de poétique. On ne nie pas ici l'existence d'une sensibilité ; le point important est qu'elle est partagée à travers des jeux, exactement comme on peut exprimer des expériences plus classiques comme la douleur en maîtrisant un certain langage.

Ainsi Wittgenstein propose-t-il parfois de voir l'expression d'une cécité au sens comme simplement trompeuse, au paragraphe 189 des *Remarques sur la philosophie de la psychologie*. Il vient de rappeler qu'il serait trompeur de parler de l'intention comme d'un sentiment (*Gefühl*) et poursuit ainsi :

Et maintenant on peut se demander si pour les mêmes raisons, il ne serait pas totalement trompeur de parler d'une « cécité à la forme » ou d'une « cécité à la signification » (comme si on devait parler d'une « cécité à la volonté » quand quelqu'un se comporte passivement). Car un aveugle est seulement quelqu'un qui n'a pas une certaine *sensation*. (Les faibles d'esprit, par exemple, ne peuvent être comparés aux aveugles)<sup>16</sup>.

Que l'aveugle manquerait donc simplement d'une initiation à un certain jeu avec le langage trouve un parallèle dans des remarques<sup>17</sup> sur la musique, et le problème de la différence entre un jeu expressif et un jeu sans expression :

---

16. Wittgenstein 1980, vol. 2, § 468.

17. Wittgenstein 1980, vol. 2, § 468-469.

[...] comment pourrait-on expliquer ce que c'est que «jouer de manière expressive»? Sûrement pas en invoquant quelque chose qui accompagnerait le jeu. – Que faut-il, alors, pour pouvoir l'expliquer? Une culture, aimerais-je dire. [...] La compréhension d'un thème n'est ni une sensation, ni une somme de sensations. Il est cependant juste de l'appeler une expérience vécue [*Erlebnis*] dans la mesure où ce concept de compréhension est apparenté de façon multiple à d'autres concepts d'expérience vécue. On dit: «J'ai vécu tout autrement ce passage cette fois-ci». Il reste que cette façon de s'exprimer ne «décrit» «ce qui s'est passé» que pour qui est familier d'un système conceptuel particulier [...] <sup>18</sup>.

Les mots «jouer avec expression» ne sont compréhensibles que pour celui qui maîtrise un système conceptuel, et cette expression est tout sauf un accompagnement du jeu! On peut dire la même chose pour l'expérience de la signification.

Dans le jeu poétique tel que nous l'avons défini ici, c'est-à-dire un jeu où on pose que la signification englobe précisément les expériences vécues, l'expérience de la signification est constitutive de la perception du sens même du terme. Donc la présence de ces expériences est évidemment un critère pour juger de la compréhension. On pourra dire dès lors que l'expérience en question est intentionnelle. En ressentant, on comprend (bien que ce ne soit pas l'unique raison). Mais ce sont des cas vraiment particuliers du commerce linguistique.

### **Dans quelle mesure l'expérience de la signification est-elle une illusion?**

Nous avons donc parcouru deux ensembles d'exemples, en tentant de clarifier l'étrangeté conceptuelle de l'expérience du sens. Nous avons distingué la perception d'ambiguïtés (le «changement d'aspect» d'un mot) et la perception esthétique, en montrant comment elles pouvaient être dites appartenir à la fois au domaine de l'expérience et du concept.

Deux difficultés demeurent ici, selon Wittgenstein. La première, qui reçoit une conclusion aporétique dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, pose le problème de la distance entre expériences au sens propre et expériences de la signification; la seconde,

---

18. Wittgenstein 1980, vol. 2, § 469.

qui reçoit une conclusion plus ferme, est celle de l'étendue de ces expériences dans le langage.

Wittgenstein demande donc dans quelle mesure nous pouvons appeler du nom d'expérience ces manières d'appréhender le sens. Il avance plusieurs raisons dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie* qui pourraient nous inviter à remettre en question l'idée que ce dont nous parlons alors mérite vraiment le nom d'expérience. Nous citerons simplement ce paragraphe des *Remarques* indiquant qu'elles demeurent dans l'ensemble aporétiques à cet égard :

Est-ce qu'entendre ou penser la signification en tel ou tel sens est une véritable expérience? Comment faut-il en juger? Qu'y a-t-il contre cette idée? Eh bien, qu'on ne peut pas découvrir un contenu à cette expérience. C'est comme si on exprimait une expérience, mais qu'ensuite on ne pouvait pas se rappeler ce qu'était véritablement cette expérience. Comme si on pouvait parfois se rappeler une expérience qui se produit en même temps que celle que nous cherchons, mais que ce que notre regard saisit était seulement (comme) un vêtement, et que là où devrait être ce qu'il habille, nous voyions un vide. Et alors on incline à dire: «Tu ne dois précisément pas chercher un autre contenu». Le contenu de l'expérience ne doit être décrit qu'à travers l'expression spécifique (de l'expérience). Mais cela ne nous satisfait pas non plus. Car pourquoi ressentons-nous cependant qu'il n'y a là juste aucun contenu<sup>19</sup>?

Wittgenstein nous appelle ici à tracer des distinctions dans ces domaines où le terme d'expérience semble approprié bien que de façon problématique, et à montrer, ce faisant, les proximités et les distances entre les phénomènes très divers auxquels nous donnons le nom d'expérience. Le souci est bien d'éviter une uniformisation induite des phénomènes du langage, qui conduirait à une conception fautive des critères gouvernant l'usage du terme d'expérience. Une autre uniformisation fautive serait celle qui consisterait à trouver, pour toute appréhension de sens, un ensemble d'expériences vécues, plus ou moins manifestes, mais bel et bien présentes. Un deuxième ensemble de considérations liées à ce problème de l'uniformisation réside donc dans le refus, fermement affirmé, d'étendre l'idée d'une expérience du sens à tout le langage. Les *Remarques sur la philosophie de la psychologie* nous conduisent à une claire position négative sur ce problème : l'expérience de la signification n'appartient qu'à un

---

19. *Ibid.*, vol. 1, § 105.

petit nombre de nos pratiques linguistiques ; l'aveugle à la signification n'est en général que très légèrement infirme.

Selon certaines thèses auxquelles Wittgenstein s'oppose, tous les usages du langage, et pas seulement une petite partie d'entre eux, supposent l'existence d'une dimension vécue du sens. Celle-ci en serait un des éléments essentiels. William James a soutenu, dans la première partie des *Principles of Psychology*, une thèse semblable. L'expérience de la signification n'est, selon Wittgenstein, quand elle est ainsi étendue à l'ensemble du langage, qu'une fiction induite par la technique philosophique de l'introspection (Wittgenstein pense alors à certains passages des *Principles*), ainsi que par une trop facile tentation de systématiser des événements attestés seulement dans certains cas.

Ainsi dans certains passages des *Remarques*, les réflexions de Wittgenstein se font l'écho critique des *Principles of Psychology*. Le neuvième chapitre en particulier, intitulé « The Stream of Thought », recherchant les éléments qui peuvent constituer le flux de la pensée, propose d'isoler des sensations de relations (*feelings of relations*), en utilisant ce terme de *feeling* en un sens que James revendique comme effectivement un peu différent de son emploi ordinaire, et en tout cas différent de son emploi philosophique souvent directement opposé à une telle possibilité. James se propose ainsi de soutenir, à ce stade des *Principles* du moins, la chose suivante :

Il n'existe pas une conjonction ou une préposition, et presque aucune expression adverbiale, forme syntaxique ou inflexion de la voix, dans la parole humaine, qui n'exprime une nuance de la relation que nous sentons à un moment exister entre les objets plus larges de notre pensée. En langage objectif, ce sont les relations réelles qui semblent révélées ; en langage subjectif, c'est le flux de conscience qui correspond à chacun d'eux par une coloration intérieure particulière<sup>20</sup>.

Il propose plus loin les formules qui sont pour nous l'incarnation de notre problème :

---

20. James 1890, vol. 1, 245 : « There is not a conjunction or a preposition, and hardly an adverbial phrase, syntactic form or inflection of voice, in human speech, that does not express some shading or other of relation which we at some moment actually feel to exist between the larger objects of our thought. If we speak objectively, it is the real relations that appear revealed ; if we speak subjectively, it is the stream of consciousness that matches each of them by an inward coloring of its own ».

Nous devrions parler de sensation de *et*, de sensation de *si*, de sensation de *mais* et de *par* aussi naturellement que nous parlons de sensation de *bleu* ou de *froid*<sup>21</sup>.

James conclut ces remarques sur les *feelings of relations* et les *feelings of tendency* qu'on peut observer dans le flux de la pensée en assimilant directement la signification à des états de la conscience :

On ressent chaque mot dans ce genre de phrase non seulement comme un mot, mais comme un détenteur de sens. Le «sens» d'un mot ainsi pris dynamiquement dans une phrase peut être très différent du sens considéré statiquement et hors contexte. Le sens dynamique se réduit ordinairement à la mince frange décrite précédemment de sensation d'adéquation ou d'inadéquation au contexte et à la conclusion. Quand le mot est concret, comme «table», «Boston», le sens statique consiste dans les images sensorielles qu'il provoque; quand il est abstrait, comme «législation criminelle», «sophisme», le sens consiste dans les autres mots qu'il évoque, et qui forment ce qu'on appelle sa «définition»<sup>22</sup>.

James rapportait précédemment le fait qu'on n'ait habituellement pas reconnu l'existence de ces éléments de la pensée à l'absence de noms pour les désigner, erreur inverse de celle de l'hypostase commise sous l'influence des noms. Cette position est ainsi précisément l'inverse de celle que Wittgenstein considère dans les *Remarques*.

Examinons les raisons pour lesquelles Wittgenstein doute d'une réalité systématique de l'expérience de la signification. C'est d'abord cette suggestion même d'une atmosphère inséparable du mot qui doit sembler louche, pour Wittgenstein. La caractéristique d'une «véritable» expérience, selon l'expression qu'il utilise dans ce contexte pour parler des expériences sensorielles classiques, n'est-elle pas de pouvoir être produite en des circonstances différentes? Lisons le paragraphe 335 des *Remarques* :

---

21. *Ibid.*, vol. 1, 245-246 : «We ought to say a feeling of *and*, a feeling of *if*, a feeling of *but*, and a feeling of *by* quite as readily as we say a feeling of *blue* or a feeling of *cold*».

22. *Ibid.*, vol. 1, 265 : «Each word in such a sentence, is felt, not only as a word, but as having a *meaning*. The “meaning” of a word taken thus dynamically in a sentence may be quite different from its meaning when taken statically or without context. The dynamic meaning is usually reduced to the bare fringe we have described, of felt suitability or unfitnes to the context and conclusion. The static meaning, when the word is concrete, as “table”, “Boston”, consists of sensory images awakened; when it is abstract, as “criminal legislation”, “fallacy”, the meaning consists of other words aroused, forming the so-called “definition”».

Quelqu'un éprouve-t-il jamais la sensation du si, quand il ne prononce pas le mot «si»? Ce serait en tout cas vraiment remarquable, si seulement cette cause-là devait produire cette sensation. James s'est-il un jour demandé si et quand on pouvait l'avoir autrement? – Et c'est ainsi qu'il en est avec l'«atmosphère» d'un mot: – pourquoi regarde-t-on comme tellement évident que seul *ce* mot a cette atmosphère<sup>23</sup>?

Plus haut, Wittgenstein demandait si les *if-feelings* n'étaient peut-être pas plusieurs, selon la place du *if* dans la phrase et selon le contexte par exemple. Cette question nous amène à penser que leur identité est assez peu claire (cf. § 334). Rappelons que la scientificité du travail de James ne lui paraît pas admise (y a-t-il eu enquête sur l'existence de ces sensations?). Et la méthode introspective de James lui apparaît comme la source même de ses difficultés conceptuelles. Car l'introspection livre le philosophe aux images induites par le langage et que l'on prend pour des expériences. On croit nommer certaines sensations; on assiste à un défilé d'ombres. Ainsi, l'identification de ces expériences est-elle au moins problématique.

Un des problèmes de la position de James est donc, pour Wittgenstein, le caractère occasionnel, du strict point de vue de la sensibilité effective, de l'expérience de la signification. C'est ce caractère seulement occasionnel que Wittgenstein souligne principalement, et que James quant à lui cherche précisément à réévaluer. Là où Wittgenstein voit un usage essentiellement aseptisé du langage, où notre conscience n'est touchée par aucun affect particulier, James, quant à lui, n'hésite pas à appeler signification, comme nous le voyions plus haut, un très tenu sentiment de convenance ou de conflit. La signification dynamique d'un mot ou d'une phrase est en général réduite à cette frange de la sensibilité qui consiste en un sentiment de convenance. Ce sentiment même de convenance est-il toujours réel? Ou n'est-ce pas une forme d'hypostase sensible de ce qui n'est qu'une disposition?

Nous pouvons conclure de la manière suivante sur ces points problématiques: ce que Wittgenstein refuse précisément, c'est l'hypostase sensible, caractéristique d'une certaine forme d'empirisme. Et ce qu'il demande, c'est plutôt la prise en compte des usages réels, dans ces circonstances, que l'invention de fictions comme celles des *if-feelings*. Les doutes sur la réalité de l'expérience de la signification ont pour but non de remettre en question ces quelques cas où nous avons vu que nous pouvions parler de telles expériences,

---

23. Wittgenstein 1980, vol. 2, § 335.



mais ceux où, comme James, nous sommes en train d'inventer, selon Wittgenstein, une fiction du langage et de la psychologie.

Ainsi, quant à la question du type de norme qui convient à l'expérience de la signification, nous pouvons répondre de deux manières. Premièrement la perspective interne à la pratique du langage permet d'élaborer une notion d'expérience vécue de la signification, qui conserve aussi bien la dimension publique et partagée du sens que la dimension privée de l'expérience. Deuxièmement, nous parvenons au point négatif suivant : si la signification a bel et bien une dimension naturelle par ce biais de l'expérience – et ce n'est bien entendu pas le seul biais... –, cette dimension ne peut être établie à partir de l'idée de l'expérience du sens telle que James la conçoit. Ce résultat négatif partage la structure de nombreux arguments apparaissant sous la plume de Wittgenstein en ce qui concerne les problèmes posés par la normativité de la psychologie : il ôte l'illusion d'une explication là où nous croyions en trouver une, mais n'ôte aucune viabilité, par ailleurs, à l'espoir d'un travail de représentation systématisée du langage en termes de normes naturelles, pourvu qu'un certain type d'hypostase sensible, et, en général, naturaliste, soit rejeté comme tel.

Les clarifications proposées dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie* vont dans le sens d'une admission des expériences de la signification pour un ensemble de cas beaucoup plus étroits que celui de James : celui où cette expérience appartient à part entière, à titre de critère, à des ensembles normatifs socialement transmis (ou construits, comme on construit de nouveaux jeux). Quelle qu'elle soit, cette expérience ne peut être dite participer de la signification d'une expression si elle ne joue pas un rôle critique explicite (ou susceptible d'être explicite). Ainsi doit-on distinguer deux concepts très différents d'une expérience de la signification : un concept social et un concept naturel dont les rôles doivent être décrits avec des outils distincts. Il y a certainement une direction intéressante dans l'attention portée par James à ces « sentiments » (ou faut-il trouver un autre terme plus approprié comme celui de disposition par exemple ?) tenus de convenance ou, plus forts, de conflit. L'opposition de Wittgenstein à James porte seulement sur le moment précis où il croit trouver chez lui une confusion de ces deux concepts différents de l'expérience vécue de la signification.

Layla RAÏD

*Université Michel de Montaigne – Bordeaux III*

## Références

- JAMES W. (1890), *The Principles of psychology*, New York, Henry Holt & co, 2 vol.
- RAÏD L. (2001) « La *Bedeutungsblindheit* ou l'insensibilité au sens », in *Les Mots de l'esprit*, C. CHAUVIRÉ, S. LAUGIER, J.-J. ROSAT (éd.), Paris, Vrin, p. 199-221.
- WITTGENSTEIN L. (1953), *Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe (trad.), G.H. VON WRIGHT & R. RHEES (dir.), Oxford, Blackwell, 2<sup>e</sup> éd. 1958.
- WITTGENSTEIN L. (1980), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie – Remarks on the Philosophy of Psychology*, G.E.M. Anscombe (trad.), G.H. VON WRIGHT (éd.), Oxford, Blackwell, 2 vol. Trad. fr., par G. Granel, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Mauvezin, TER, 1994, 2 vol.