

En lisant Wittgenstein (De la certitude)

[En lisant Wittgenstein \(De la certitude\)](#) 1

[Hypothèse et règle du jeu de langage](#) 2

[Système de référence](#) 3

[Voir et savoir, intérieur et extérieur](#) 3

[Les règles du jeu et la vraisemblance](#) 5

[Une "écologie des idées" ?](#) 6

[Invitation au doute](#) 6

[Accord avec la réalité](#) 6

["Raisons impératives"](#) 7

[Certitude et "bonnes raisons de croire"](#) 8

[Certitude et inquiétude](#) 9

[Savoir et décision](#) 10

[Savoir et système](#) 11

[Extension du cogito ?](#) 12

["Etre en position de savoir"](#) 14

[Besoin de fondement](#) 14

[Nature de la logique](#) 16

["Grâce de la nature"](#) 16

[Nécessité du fondement](#) 16

[Le jeu de langage n'est pas fondé](#) 17

[Savoir qu'on sait](#) 17

[Jeu de langage et physique](#) 18

[Fausseté et erreur](#) 19

[Preuve](#) 19

Hypothèse et règle du jeu de langage

§30 : "La certitude est *comme* un ton de voix selon lequel on constate un état de faits, mais on ne conclut pas de ce ton de voix que cet état est fondé."

Voilà bien tout le problème, plus que millénaire, relevé jadis par Sextus Empiricus : jamais un état de conscience ne pourra vraiment en fonder un autre. Descartes avait cru sortir de son doute systématique en recherchant des critères de certitude dans la clarté et la distinction des idées et l'accord de la pensée avec la raison. Les empiristes s'accrochent aux témoignage des sens comme à une bouée. Il n'empêche qu'aucun ne dépasse réellement l'objection sceptique selon laquelle aucun état subjectif ne peut constituer une preuve d'un état objectif similaire ou "correspondant".

§60 à 65 : "60. Il est faux de dire que l'« hypothèse » : « Ceci est un morceau de papier » serait confirmée ou infirmée par une expérience ultérieure et que, dans « Je sais que c'est un morceau de papier », le « Je sais » se rapporte soit à une telle hypothèse, soit à une détermination logique.

61. Une signification d'un mot est un mode de son utilisation. En effet cette signification est ce que nous apprenons au moment où le mot est incorporé dans notre langage.

62. C'est pourquoi il y a une correspondance entre les concepts de « signification » et de « règle ».

63. Si nous nous représentons les faits autrement qu'ils ne sont, certains jeux de langage perdent de l'importance, d'autres en gagnent. Et c'est ainsi, peu à peu, que se modifie l'emploi du vocabulaire du langage.

64. Compare la signification d'un mot à la « fonction » d'un fonctionnaire. Et « différentes significations » à « différentes fonctions ».

65. Si les jeux de langage changent, changent les concepts et, avec les concepts, les significations des mots."

La question posée par ces paragraphes est double : comment l'expérience des faits peut-elle confirmer ou infirmer une hypothèse et, d'autre part, qu'est-ce qu'un "jeu de langage" ? Il semble que ce que veut dire L. W. dans le paragraphe 60, c'est que la phrase "ceci est un morceau de papier" n'est pas une hypothèse, mais une règle du jeu de langage, c'est-à-dire simplement un constat de notre usage du mot "papier" et non le constat d'un état de faits.

Néanmoins, le "jeu de langage" n'est pas simplement un jeu et ne concerne pas simplement que le langage, comme nous le montre tout de suite le paragraphe 63. Les jeux de langages ne sont pas insensibles à l'adéquation de nos représentations, et ne sont pas, comme le seraient le jeu de l'oie ou le rami, indifférents à ce qui leur est extérieur, mais peuvent gagner ou perdre de l'importance selon leur pertinence. Il faisait partie de l'usage du mot "vitesse" de considérer qu'il s'agissait de grandeurs vectorielles susceptibles de se composer par addition ou soustraction. Mais cette règle du jeu de langage a perdu de son importance lorsqu'on a voulu l'appliquer à la vitesse de la lumière. Il a alors fallu inventer un autre "jeu de langage" concernant l'"*Electrodynamique des corps en mouvement*", selon le titre du mémoire d'Einstein sur la relativité de 1905. Ainsi l'expression "jeu de langage" me semble adaptée pour signifier que nous sommes en présence de règles qui s'imposent à la construction de nos représentations. Mais elle ne l'est pas, en ce sens qu'il ne s'agit pas d'un jeu et que les activités non langagières sont aussi impliquées par ces règles, par exemple, un dispositif pour mesurer la vitesse des particules *doit* tenir compte des théorèmes de la relativité. On pourrait,

évidemment, assimiler un tel dispositif à une phrase ou à un discours incarné dans des instruments – et c'est ce que font certains penseurs - , mais cette assimilation me semble excessive et peu éclairante.

Systeme de référence

§82, 83 : "82. Ce qui compte comme vérification valable d'un énoncé appartient à la logique — appartient à la description du jeu de langage.

83. La *vérité* de certaines propositions empiriques appartient à notre système de référence."

Le paragraphe 82 est nettement leibnizien : les propositions vraies sont analytiques.

La notion de "référence" est essentielle. La "vérité est relative" ne veut pas dire que tout est affaire d'opinion, mais que la valeur de vérité d'une proposition dépend du système dans lequel on la comprend.

Maintenant, je ne reviens pas sur la dénomination de ce système comme "jeu de langage", car L. W. n'a pas eu l'occasion de lire les remarques faites ci-dessus, bien que B. Russell en ait fait de très proches...

Le système de référence, à mon sens, plutôt qu'être, simplement, le jeu de langage, est constitué par le maillage des conditions de notre vie, constitution physiologique, conditions sociales, mode de production, échanges avec la nature, etc.. Le jeu de langage n'est que la condition de l'énonciation des états de conscience que tout cela provoque en nous.

Voir et savoir, intérieur et extérieur

§99 : "« Je sais » a une signification primitive, qui est semblable à celle de « Je vois » et qui en est parente. (« Savoir », « voir ») [Dans le texte : (« wissen », « videre »). (N.d.T.)]. Et « Je savais qu'il était dans la pièce, mais il n'y était pas » est semblable à « Je l'ai vu dans la pièce, mais il n'y était pas ». « Je sais » est censé exprimer une relation non entre moi et le sens d'une proposition (comme « Je crois »), mais entre moi et un fait. De telle sorte que le *fait* est enregistré dans ma conscience. (C'est aussi la raison pour laquelle on a envie de dire qu'on ne *sait* pas à proprement parler ce qui se passe dans le monde extérieur, mais seulement ce qui se passe dans le domaine de ce qui est appelé les données des sens.) L'image du savoir, ce serait alors la perception d'un processus extérieur à partir des rayons lumineux qui le projettent tel qu'il est sur le fond de l'œil et dans la conscience. Mais la question se pose aussitôt de savoir si l'on peut aussi être certain de cette projection. Et cette image montre en vérité la *représentation* que nous nous faisons du savoir, mais non à proprement parler ce qui fonde celle-ci."

L. W. note justement la représentation optique que nous nous faisons de ce que c'est que "savoir". Dans toute la philosophie occidentale, la vision est le modèle et le prototype de la connaissance. La caverne de Platon est une salle de projection d'ombres chinoises. Les Sceptiques critiquent les fantômes-simulacres qui projettent en nous les images des choses et non ces choses elles-mêmes. L'Optique de Descartes ne vise pas essentiellement à découvrir comment fonctionne l'œil, mais plutôt, à travers lui, tout le processus cognitif sensoriel. Rorty a justement critiqué cette conception de la connaissance miroir. Une étude ethnologique ou anthropologique de ce phénomène serait intéressante.

Mais, plus fondamentalement, c'est la séparation entre la conscience, à l'intérieur, et l'"extérieur" où sont supposés se trouver les objets, qui est en cause.

Est-il raisonnable, se demande L. W., de se demander si ma main est là, ou bien si c'est ma main qui est là ? S'agit-il de dérangement mental ou de doute philosophique ? La question ne se comprend que si la main est à l'extérieur, et elle l'est bien si je la considère comme un objet, pour voir si mes ongles ne sont pas trop longs ou si le bobo que je me suis fait en arrachant un clou est bien cicatrisé. Mais ma main est aussi à l'intérieur lorsque, dans le noir, j'avance à tâtons, et qu'elle remplace, pour ainsi dire, mon œil, lorsque je palpe un fruit pour savoir s'il est mûr ou non. Mon œil est à l'extérieur lorsque je regarde dans le miroir où est la poussière qui me gêne, mais aussi à l'intérieur lorsque je regarde l'image de lui que me renvoie le miroir. Ma conscience, par contre, est à l'intérieur lorsque je m'inquiète de cette rougeur que je vois dans l'œil mi-intérieur, mi-extérieur, lorsque je juge que le fruit est mûr ou qu'il le sera demain, lorsque je reconnais les lieux où j'avance à tâtons en les rapprochant – "*dans ma tête*" – des souvenirs que j'en ai conservés "*en*" mémoire. Mais, pourtant, je sais que tous ces jugements, ces rapprochements, ces archivages, sont le fait d'apprentissages, de jeux de langages, qui ne sont pas vraiment miens. Je me les suis appropriés en devenant homme, mais il est clair qu'ils me sont légués de l'extérieur par ma famille, l'école, la culture. Je rêve la nuit et ce que je fais dans ces films m'est assez étranger. Lionel Jospin, lors de la campagne présidentielle de 2002, ne s'est pas reconnu lui-même dans l'une de ses phrases ("*ce n'est pas moi*") avait-il déclaré à propos d'une remarque qu'il avait faite sur l'âge de son concurrent Jacques Chirac). Ah si seulement je savais toujours pourquoi je fais, dis ou pense ce que je fais, dis ou pense ! Beaucoup de ces événements me sont, en fait, extérieurs.

La distinction tranchée et stable entre l'intérieur et l'extérieur de nous-mêmes est une illusion de notre culture. L. W. dirait peut-être de notre jeu de langage. Mais cette distinction, commode dans la vie courante, est une erreur dès qu'on l'applique à des considérations gnoséologiques ou métaphysiques (et probablement, aussi, morales). Le monde est, on le *sait*, un vaste amas d'atomes, d'ondes, de densités et d'agitations très nombreuses et variables qui forment à la fois un vaste fouillis d'interactions et un ordre merveilleux dont certains pensent que seule une intelligence supérieure pourrait l'avoir fabriqué. Dans ce fatras multiple et mouvant, il arrive que des rayons lumineux frappent des rétines qui elles-mêmes sont reliés à des paquets de neurones qui, à leur tour, sont reliés à une sorte d'ordinateur qui, etc. Il arrive aussi que, par des mécanismes remontant à plusieurs millions d'années, lorsque je rencontre et salue des connaissances, je parviens à faire agiter des molécules d'air d'une façon telle que les gens qui se trouvent à proximité comprennent que je les ai vus. Mais il est clair que dire que c'est *moi* qui les ai vus, et que c'est *eux* que j'ai vus n'est qu'une façon très simplifiée et opportuniste de décrire la situation. "*Je vous vois*" est un état très résumé et simplifié de la situation du monde, destiné à un usage particulier, et ne saurait représenter "la" réalité, mais seulement ce que je veux et peux en souligner au moment où je le dis. La frontière entre le moi, la conscience et le monde extérieur est une fiction commode, mais non pertinente si on

s'avise de la prendre au sérieux.

Or, c'est justement l'erreur que font la plupart des philosophes occidentaux lorsqu'ils s'attaquent au problème de la connaissance. Ayant assimilé le sujet de la connaissance avec une conscience séparée d'un monde extérieur où se situerait l'objet, elle a ensuite toutes les difficultés possibles à expliquer comment la première peut avoir connaissance du second. Le monde n'est pas "*extérieur*". Il est, et nous y sommes. Sujet et objet ne sont pas dans deux sphères étanches et transcendantes, mais dans ce monde et en interaction. La conscience n'est pas une boîte noire où se projetteraient les images du monde, mais un phénomène épisodique qui se produit chez certains animaux à la suite de certaines agitations moléculaires. Ces animaux peuvent, en outre, être sujets lorsque qu'ils interagissent avec certains objets. Cette interaction consciente peut être appelée connaissance dans certains contextes.

Les cultures asiatiques sont moins exposées à cette erreur et pensent plus volontiers le sujet comme une des interactions du monde, et non comme une bulle isolée dans un monde qui lui reste extérieur. La psychanalyse et la psychologie génétique nous ont beaucoup appris sur la genèse du Moi, et, en premier lieu, que celui-ci n'est pas une donnée originelle, mais une construction physiologique et culturelle lente et progressive. Mais la philosophie – même "postmoderne" - ne s'est pas encore affranchie de l'idée d'un sujet transcendant.

Est-ce à dire, à l'opposé, que sujet et objet ne feraient qu'un et que la connaissance, loin d'être problématique, serait naturelle ? Evidemment non. Mais le contraire de la connaissance n'est pas l'ignorance, dans laquelle se trouve le sujet coupé de l'objet, mais l'erreur, dans laquelle il se trouve, lui qui tente d'induire une représentation complète de l'objet, à partir des fragments que lui fournissent les interactions.

Les règles du jeu et la vraisemblance

§95 à 97 : " 95. Les propositions qui décrivent cette image du monde pourraient appartenir à une sorte de mythologie. Et leur rôle est semblable à celui des règles d'un jeu; et ce jeu, on peut aussi l'apprendre de façon purement pratique, sans règles explicites.

96. On pourrait se représenter certaines propositions, empiriques de forme, comme solidifiées et fonctionnant tels des conduits pour les propositions empiriques fluides, non solidifiées; et que cette relation se modifierait avec le temps, des propositions fluides se solidifiant et des propositions durcies se liquéfiant.

97. La mythologie peut se trouver à nouveau prise dans le courant, le lit où coulent les pensées peut se déplacer. Mais je distingue entre le flux de l'eau dans le lit de la rivière et le déplacement de ce dernier; bien qu'il n'y ait pas entre les deux une division tranchée."

Cette belle description de ce qu'on pourrait appeler un "cadre général de vraisemblance" correspond-elle aux "*paradigmes*" et à la "*science normale*" de Kuhn ? Ils y font évidemment penser. Je crois qu'il faudrait complexifier ce modèle ; il y a des inclusions et des emboîtements dans ces tuyaux. Certains sont très généraux, d'autres associés à telle ou telle pratique, à telle société, à tel mode de production, à tel mode de pensée, etc. Je crois que le

rôle de la philosophie est de démonter cette tuyauterie, non pas pour que l'eau se répande en tous sens et nous inonde de pensées non canalisées, mais simplement pour ne pas rester toujours enfermés dans les mêmes tuyaux, redresser certains d'entre eux, éliminer les plus défectueux, etc.

L'emploi du mot "*mythologie*", aussi, me plaît beaucoup et me rappelle le vieux maître Epicure.

Une "écologie des idées" ?

§105 : " Toute vérification de ce qu'on admet comme vrai, toute confirmation ou infirmation prennent déjà place à l'intérieur d'un système. Et assurément ce système n'est pas un point de départ plus ou moins arbitraire ou douteux pour tous nos arguments; au contraire il appartient à l'essence de ce que nous appelons un argument. Le système n'est pas tant le point de départ des arguments que leur milieu vital."

Il y aurait, en effet, toute une écologie des idées à élaborer.

Invitation au doute

§132 : " Des hommes ont jugé qu'un roi peut faire pleuvoir; nous disons que c'est là contredire toute expérience. Aujourd'hui, on juge que l'aéroplane, la radio, etc. sont des moyens de rapprochement des peuples et de diffusion de la culture."

L. W. suggère-t-il ici une valeur égale de ces deux attitudes ? "*Un roi peut faire pleuvoir*" n'est pas semblable à "*Un roi peut faire tomber une pluie et il est bon qu'il en soit ainsi*". Le rapprochement des peuples et la diffusion de la culture sont-ils ici considérés comme de bonnes choses ? Vraisemblablement oui. Ou bien s'agit-il de suggérer que c'est peut-être une illusion de croire que les peuples vont se rapprocher et la culture se diffuser grâce aux moyens modernes de la communication ? Veut-il dire que la guerre et le commerce intéressé vont peut-être supplanter les échanges intellectuels et amicaux ? L'emploi du mot "*expérience*" suggère cela. Nombre de personnes influencées par les idées de L. W. et leur diffusion interprètent ce genre de formule comme signifiant que les jugements, de valeur comme de fait, sont culturellement déterminés et n'ont pas de validité intrinsèque, sinon temporaire et circonstanciée. D'autres assument cette détermination et la revendiquent. Je crois plutôt qu'il s'agit d'une sage mise en garde et d'une invitation au doute et à l'autocritique.

Accord avec la réalité

§212 à 215 : " Dans certaines circonstances, nous considérons qu'un calcul, par exemple, est suffisamment contrôlé. Qu'est-ce qui nous en donne le droit ? L'expérience ? N'a-t-elle pas pu nous induire en erreur ? Il faut bien

en finir quelque part avec la recherche de justifications, et reste alors la proposition : que c'est *ainsi* que nous calculons.

213. Nos « propositions empiriques » ne forment pas une masse homogène.

214. Qu'est-ce qui m'empêche de supposer que cette table, hors la vue de quiconque, ou disparaît ou se modifie quant à sa forme et sa couleur et qu'elle revient à son état ancien dès qu'on la regarde à nouveau ? — « Mais qui ira bien supposer quelque chose de ce genre ? », serait-on disposé à dire.

215. Ici nous voyons que l'idée d'un « accord avec la réalité » n'a pas une application claire."

Il n'y a pas, en effet, de proposition empirique qui en justifie définitivement une autre. A chaque justification, un doute peut plus ou moins être opposé. Mais ce doute, contrairement à ce que L. W., à la suite de Descartes, laisse supposer, ne saurait être *systematique* et *général*. Douter de tout, c'est ne douter de rien. Au contraire le risque d'erreur, s'il est universel, n'est pas unique, mais multiforme et, autant que la vérification, il est relatif à un contexte et à des circonstances définies.

Du fait que l'"accord avec la réalité" n'est jamais complet ni définitif, il ne s'ensuit pas qu'on doive l'abandonner comme but de la recherche. *A contrario*, lorsqu'on rejette une proposition parce qu'elle *n'est pas* en accord avec la réalité, on fonde le doute ultérieur en découvrant l'erreur. Le paragraphe 63 (voir ci-dessus) montre que l'erreur disqualifie certains jeux de langages. Ainsi, si l'application de l'accord avec la réalité n'est, en effet, pas entièrement clair, celle du désaccord avec la réalité l'est parfaitement.

Des penseurs influencés par L. W., comme Rorty, concluent que la vérité, comme accord avec la réalité, n'a pas d'intérêt. Mais ils oublient que les motifs qui les ont conduits au doute et au rejet – justifié - de l'identification entr la représentation et la réalité, sont, précisément, des faits de présence du réel qui, dans l'erreur, contredit de façon non équivoque nos représentations, et nous impose le doute comme sagesse induite par l'expérience de l'erreur.

"Raisons impératives"

§266 : "Encore devrait-on dire ici ce que sont des raisons impératives."

...des raisons impératives de dire qu'on sait plutôt que croire. Le mot "raison" ici employé introduit une ambiguïté, car il désigne à la fois la cause psychologique, la motivation de la conviction et le fait que, peut-être, cette cause est d'ordre rationnel et procède d'un calcul logique ou qu'il doit en être ainsi. C'est ce qui exprime le préjugé logiciste de L. W. et conduit, d'une façon plus générale, au textualisme de la descendance wittgensteinienne.

Mais le point important de cette remarque est dans le caractère impératif de ces éventuelles raisons. Les fondements de ce qui est certain ou de ce qui est le savoir (mais le savoir est-il

par nature certain ?) doivent être "*impératifs*". C'est, en effet, l'une des caractéristiques qu'on attribue généralement à la réalité, de nous imposer les faits comme nécessité. L. W. doute de ce caractère impératif et nécessaire car, selon lui, la description des faits est le résultat d'un jeu de langage, et nous ne disposons que de la description des faits et non des faits eux-mêmes, comme il est montré dans le *Tractatus*. Cette vision des choses est partielle. Le point de départ fondamental du doute est l'erreur. Si je crois qu'il y a une chaise dans la pièce, je peux, certainement, douter qu'elle y soit encore lorsque, moi, je n'y suis plus. Mais s'il n'y a pas de chaise et que je tente de m'asseoir, je ne pourrai que tomber, peu important alors ce que je crois, ce que je crois savoir et ce dont je doute. C'est là la "raison impérative" qui me fait douter lorsque je crois savoir qu'il y a une chaise. Le réel délimite des possibles et des impossibles qui s'imposent de façon inéluctable à moi et de façon indépendante de mes croyances, mais non indépendante de mes façons de faire et des interactions mécaniques, physiologiques, techniques, sociales et culturelles avec ces choses.

A ces possibilités et ces impossibilités correspondent des propositions, vraies et fausses. Les énoncés de ces propositions en constituent des descriptions. La conscience de ces propositions est une perception. La connaissance est une tentative socialisée de classer et d'organiser ces possibilités en des thésaurus transmissibles. La croyance est une adhésion individuelle à certains théorèmes de ces thésaurus. Tous ces événements, qui constituent la partie subjective de la connaissance, ne déterminent pas les faits et ne peuvent y être substitués. Ils peuvent, en revanche, leur être confrontés. S'ils s'y opposent, nous ne pouvons pas faire comme s'ils ne s'y opposaient pas.

Certitude et "bonnes raisons de croire"

§282 : "Je ne peux pas dire que j'ai de bonnes raisons en faveur de l'opinion que les chats ne poussent pas sur les arbres ou de celle que j'ai eu un père et une mère.

Si quelqu'un en doute — comment cela a-t-il bien pu se produire? Est-ce dès le début qu'il n'aurait jamais cru avoir de parents? Mais est-ce concevable, à moins qu'on le lui ait appris?"

Le doute, en effet, ne semble pas permis à l'égard de certaines croyances, à moins d'être le signe d'un dérangement mental ou d'une volonté malicieuse. Néanmoins, comme Descartes dans sa première méditation, une fois que j'ai rencontré l'erreur dans mes perceptions, il m'est permis – voire recommandé – de douter de toutes mes perceptions, et, par conséquent de celles des autres aussi, et ainsi de suite, jusqu'à ce que toutes les connaissances les mieux établies paraissent douteuses. On doute, alors, de tout. Ce dont on croit être sûr, on le présente avec la prudence anglo-saxonne, précédé de la réserve de bon aloi : "*j'ai de bonnes raisons de croire que ...*". J'ai longtemps été séduit par ce rappel permanent des leçons sceptiques. Mais cette réserve est souvent devenue une simple figure de rhétorique, un peu comme les anglais polis font précéder leurs réponses négatives à une demande par la formule "*I am afraid...*", qui n'exprime aucune crainte réelle, mais tente seulement d'adoucir le refus ou la dénégation. Si bien que, peu à peu, il arrive fréquemment que des convictions sérieuses sont systématiquement exprimées avec la réserve "*j'ai de bonnes raisons de croire que ...*", et que les énoncés introduits par cette formule sont de plus en plus censés devoir être pris au sérieux, car, non seulement ils le sont, sérieux, mais, en outre, ils sont aussi supposés avoir été passés au crible d'un doute méthodique qui aurait à la fois l'aval de Descartes et de Hume ! Ainsi les autorités, américaines ou d'autres pays, donnent leur avis sur les armes de destructions massives en Irak ou sur l'avenir de la planète avec des airs de savants prudents

en disant qu'ils ont de bonnes raisons de croire ceci ou cela, et se dispensent par ce moyen de justifier lesdites raisons.

§340 à 342 : " 340. La certitude avec laquelle nous croyons *n'importe quelle* proposition mathématique est la même que celle que nous avons quand nous savons comment il faut prononcer les lettres A et B, comment s'appelle la couleur de notre sang et quand nous savons que les autres ont du sang qu'ils appellent « sang ».

341. C'est-à-dire : les *questions* que nous posons et nos *doutes* reposent sur ceci : certaines propositions sont soustraites au doute, comme des gonds sur lesquels tournent ces questions et doutes.

342. C'est-à-dire : il est inhérent à la logique de nos investigations scientifiques *qu'effectivement* certaines choses ne soient pas mises en doute."

Le doute, en effet, suppose des *raisons* de douter, dont on ne peut douter, sous peine de ne plus vraiment douter. S'agit-il, pour autant, de certitudes, au sens où cela serait des intonations de voix, comme L. W. le dit plus haut ? Non. Ce que suggère ici (§ 340) L. W., c'est que ces certitudes sont les règles de nos jeux de langage.

S'il faut entendre par là des sortes de conventions sociales, relativement arbitraires, elles se rattacheront alors à la sphère subjective, et on ne voit pas en quoi, de même que jamais nos états d'âmes ne peuvent nous donner quelque certitude que ce soit sur les objets, en quoi ils pourraient fonder des doutes quant à ces mêmes objets. Il faut donc supposer que les objets ont leur part dans l'élaboration de ces règles.

Certitude et inquiétude

§356 à 359 : " 356. Mon « état d'âme », le « savoir » ne me donnent pas de caution pour ce qui va arriver. Mais ils consistent en ceci : je ne comprendrais pas où un doute pourrait trouver place, je ne verrais pas en quel point il pourrait y avoir lieu à réexamen.

357. On pourrait dire ceci : « Je sais » exprime la certitude *apaisée*, non celle qui est encore en état de lutte.

358. Dès lors j'aimerais voir dans cette certitude non la parente d'une conclusion prématurée, ou superficielle, mais une forme de la vie. (Cela est très mal dit et sans doute mal pensé aussi.)

359. Cela veut pourtant dire que j'entends concevoir la certitude comme quelque chose qui se situe au-delà de l'opposition justifié/non justifié, donc pour ainsi dire comme quelque chose d'animal."

Hélas, c'est précisément l'inquiétude que je recherche. La certitude de l'animal n'est pas apaisée mais paisible. Les fous, les ignorants et les bœufs regardant passer les trains sont paisibles et pleins de certitude. La sagesse est nécessairement inquiète. Quant à l'apaisement, il ne peut venir que de l'inquiétude contente de son effort.

Le savoir est ici identifié à tort à un état d'âme, à la certitude. La certitude est une propriété de la conscience face à ses croyances. Le savoir est un état de vérification d'une proposition. On peut très bien savoir quelque chose et ne pas y croire : la théorie de la relativité est incroyable ; les histoires de voyageurs qui rajeunissent, de trains qui vont à la fois plus vite et aussi vite les uns que les autres, etc., ces histoires sont incroyables. Cette théorie ne peut pas être représentée et les images qui en sont données pour tenter de l'expliquer simplement ne la rendent pas *crédible*. Il n'empêche que nous savons qu'elle est vraie. J'ai du mal à croire que la lune n'est pas un lampadaire, mais je sais que ce n'est pas le cas.

Savoir et décision

§362 : " 362. Mais ne se manifeste-t-il pas ici que le savoir est apparenté à une décision?"

L. W. parle ici de l'adoption d'un savoir. Je classe telle proposition parmi les savoirs. Le risque de cette assertion est de confondre ce classement et la proposition elle-même. On suppose en effet, généralement, que pour être reconnue comme savoir une proposition doit être vraie. Sa vérité dépendrait alors de la décision de classement dans le thésaurus des savoirs. Et c'est bien cette voie que suivent de nombreux philosophes modernes ou postmodernes, comme il leur plaira. La vérité devient alors une affaire de choix, ou bien cesse d'être une affaire tout court, seuls les choix restant dignes d'intérêt.

Ces positions reviennent à une exacerbation de l'*ego*.

La vérification n'est pas une décision, sa reconnaissance en est une. Il ne s'ensuit pas que tout ce que je reconnais est vérifié.

§400 : " 400. Ici, j'ai tendance à me battre contre des moulins parce que je ne peux pas encore dire ce qu'au fond je veux dire."

On ne saurait mieux indiquer la distinction essentielle entre proposition et énoncé.

§401, 402 : "401. Je veux dire : des propositions ayant la forme de propositions empiriques, et non seulement des propositions de la logique, sont partie intégrante des fondations de toute opération portant sur des pensées (sur le langage). — Ce constat n'est pas de la forme « Je sais... ». « Je sais... » énonce ce que *je* sais, et cela n'est pas logiquement intéressant.

402. Dans cette remarque, l'expression « propositions ayant la forme de propositions empiriques » est à elle seule très mauvaise; il s'agit d'énoncés portant sur des objets. Et ces énoncés ne servent pas de fondements au même titre que des hypothèses qui, si elles se révèlent fausses, sont remplacées par d'autres.

(... Et j'écris consolé « Au commencement était l'action^l ».)"

Les premières propositions leibniziennes, dans lesquelles le sujet ne peut être que sujet et non prédicat, offrent par là la certitude de concerner des substances. Il ne peut s'agir d'hypothèses et celles qui sont d'expérience marquent la contingence de l'action initiale, celle que célèbre Goethe et par laquelle le monde fut créé.

§404 : "404. Je veux dire : Ce n'est pas que l'homme, sur certains points, sache la vérité avec une certitude complète. Non, la certitude complète est seulement affaire d'attitude."

C'est tout-à-fait exact : la certitude est une affaire d'attitude. A noter que, dans ce cas, l'incertitude aussi. Mais cela veut dire que les propositions ne sont jamais certaines, ni non plus incertaines. Elles sont vraies ou fausses, et *nous* attachons plus ou moins de certitude à notre adhésion à ces propositions. En effet, un autre point important est que la certitude est affaire de degré. La "*certitude complète*" évoquée ici, comme la "*certitude apaisée*" mentionnée plus haut peuvent, à bon droit, constituer des états d'âme désirés ou recherchés par les uns ou les autres, mais ne constituent ni un état naturel de l'esprit humain, ni une condition de son fonctionnement, ni, encore moins, une condition logique de la vérité. Il est temps, je crois d'accepter que des vérités partielles et des incertitudes plus ou moins grandes ne constituent pas une condamnation définitive à l'ignorance et au scepticisme radical et permettent complètement de construire des modes de vie qui tendent au bonheur et à la sagesse.

Savoir et système

§410 : "410. Notre savoir forme un large système. Et c'est seulement dans ce système que l'élément isolé a la valeur que nous lui conférons."

C'est, en particulier, par ce caractère systémique et réticulaire que le savoir permet aux vérités partielles de prendre des sens objectifs et de constituer des esquifs suffisamment solides pour permettre des navigations sans fondations solides.

§414, 415 : " 414. Mais d'un autre côté : D'où vient que je *sais* que c'est ma main? Oui, ici également, sais-je avec précision ce que cela signifie de dire que c'est ma main? — Quand je dis : « D'où vient que je le sais? » je n'entends pas par là que j'en *doute* le moins du monde. Ce qu'il y a là, c'est ce qui fonde toute mon action. Mais, à ce qu'il me semble, cette fondation est fautivement exprimée par le mot « Je sais... »

415. N'est-ce pas simplement que l'emploi du mot « savoir » comme un mot éminemment philosophique est complètement fautif? Si « savoir » appelle cet intérêt, pourquoi « être sûr » ne le fait-il pas? Manifestement parce que ce serait trop subjectif. Mais savoir n'est-il pas *tout autant* subjectif? Ne doit-on pas d'être trompé à cette seule particularité grammaticale que, de « Je sais *p* », « *p* » suit?

« Je crois le savoir » devrait ne pas exprimer un moindre degré de certitude. — Soit, mais ce qu'on veut exprimer, ce n'est pas une assurance subjective, même pas la plus solide, c'est au contraire que certaines propositions semblent être à la base de toute question et de toute pensée."

Plusieurs questions sont posées ici :

1. la *signification* de l'énoncé "*Ceci est ma main*";
2. l'origine, *subjective* ou *objective* de l'assurance que nous avons de sa vérité;
3. l'idée qu'une telle assurance est à *la base de toute pensée*.

Le sens n'est ni premier ni si simple qu'il semble d'abord. L. W. le fait dériver des règles d'usage du mot "*main*". Il faut, au minimum, y ajouter les règles concernant "*ceci*" et "*ma*", puisqu'en fait cet énoncé comporte trois propositions et trois faits distincts, susceptibles d'être vrais ou faux disjointement :

1. Il y a un objet proche qui m'est donné sensoriellement
2. Cet objet est une main
3. Cette main fait partie d'une entité que j'appelle "*Moi*".

Il n'est pas vraisemblable que la vérité ou la fausseté de telles propositions ne relève que des règles du jeu de langage, même si celles-ci sont nécessairement impliquées.

Concernant l'origine subjective ou objective de mon adhésion à cet énoncé, ce serait une erreur de croire qu'elle dépend essentiellement de la vérité de la proposition 1. Si, par exemple, je suis anesthésié ou endormi, ma main est toujours là et je ne le crois pas moins que lorsque je suis éveillé, sauf en cas de cauchemar, bien entendu. La nature objective de certains éléments de ces propositions réside dans le fait qu'ils interviennent dans la vie indépendamment de ce que je crois ou ne crois pas à leur égard. Quant à mon assurance par rapport à cette existence objective indépendante, elle est aussi une affaire d'attitude, étant entendu qu'une attitude différente serait dangereuse, anormale, rejetée socialement, etc.

Il ne me semble pas certain que la certitude en question soit logiquement nécessaire à toute pensée. Cette croyance est liée à celle qu'il doit y avoir une base à la pensée. Et celle-ci, à son tour, dérive des présentations hypothético-déductives du savoir, généralisées depuis l'Antiquité et le Moyen-Age. Ces présentations sont commodes, élégantes et mnémotechniques, mais ne fondent pas la vérité de leurs théorèmes. Elles nous assurent de la cohérence des théorèmes, mais pas de leur vérité. La pensée, en fait, est une activité pluridirectionnelle et pluridimensionnelle et n'a pas, à proprement parler de *base*, comme une maison a des fondations. Elle se comporte plutôt comme une activité cellulaire réticulaire qui, dans son développement, rencontre parfois des démentis de certains faits. Nous la déclarons alors fautive et sommes tentés de prendre pour vraie l'idée contraire. Plus nous sommes tentés, plus nous sommes certains. Mais je ne vois pas en quoi cette certitude pourrait être logiquement nécessaire, sauf en ce qui concerne la prise en compte des démentis que les faits nous apportent parfois. Il ne s'agit alors que de la certitude des erreurs passées.

Extension du cogito ?

§414, 415 : "414. Mais d'un autre côté : D'où vient que je *sais* que c'est ma main ? Oui, ici également, sais-je avec précision ce que cela signifie de dire que c'est ma main? — Quand je dis : « D'où vient que je le sais ? » je n'entends pas par là que j'en *doute* le moins du monde. Ce qu'il y a là, c'est ce qui fonde toute mon action. Mais, à ce qu'il me semble, cette fondation est fautivement exprimée par le mot « Je sais... »

415. N'est-ce pas simplement que l'emploi du mot « savoir » comme un mot éminemment philosophique est complètement fautif ? Si « savoir » appelle cet intérêt, pourquoi « être sûr » ne le fait-il pas? Manifestement parce que ce serait trop subjectif. Mais savoir n'est-il pas *tout autant* subjectif ? Ne doit-on pas d'être trompé à cette seule particularité grammaticale que, de « Je sais *p* », « *p* » suit?

« Je crois le savoir » devrait ne pas exprimer un moindre degré de certitude. — Soit, mais ce qu'on veut exprimer, ce n'est pas une assurance subjective, même pas la plus solide, c'est au contraire que certaines propositions semblent être à la base de toute question et de toute pensée."

L. W. semble ici renouveler le *cogito* cartésien, mais en l'étendant non aux évidences rationnelles mais à "*certaines propositions*" comme "*c'est ma main*". Cette phrase peut refléter simplement l'expérience de la perception immédiate que j'ai de cette main comme mienne. S'agissant d'une expérience, un doute est, selon L. W., toujours légitime, et le mot "*savoir*" serait inapproprié, il vaudrait mieux dire "*je crois le savoir*", quelque bizarre que cela puisse sembler. De là, certains lecteurs de L. W. tirent la conséquence que, puisque des certitudes aussi établies que "*c'est ma main*" devraient être exprimées comme de croyances et non comme des savoirs, toutes les croyances ont la même valeur épistémologique que des savoirs.

L'expérience en tant que telle est, en effet, toujours susceptible d'un doute théorique du genre "J'ai peut-être rêvé que ... ", "Un malin génie m'a peut-être induit en erreur à ce sujet ... ", "Ma culture me fait dire que ... ", etc. Il n'en reste pas moins que la proposition "*ceci est ma main*" est susceptible d'être vérifiée de diverses manières (je peux la bouger ; vous ne le pouvez pas ; je la sens par d'autres canaux sensoriels que la vue ; elle peut tenir certains objets ; etc.). Certes, ces expériences sont elles-mêmes sujettes aux mêmes restrictions sceptiques que la première. Néanmoins, comme Bridgman l'a fait remarquer, atteindre le même résultat par différentes voies confère à ce résultat un degré de certitude d'autant plus grand que les voies auront été nombreuses et indépendantes. Les arguments tirés de l'intersubjectivité vont dans le même sens. L. W. refuse de considérer "*c'est ma main*" comme une hypothèse. En tout cas, cette proposition, hypothèse ou non, n'est pas seulement certaine par assurance subjective, ni par principe, mais par vérification.

On pourrait objecter que cette vérification repose sur la théorie de la probabilité. On considère, en effet, qu'il est possible que je me trompe sur une sensation de main présente comme mienne, il est moins probable que cela arrive si une deuxième expérience vient conforter cette première sensation (je tape sur les touches du clavier avec cette même main dont j'ai l'impression qu'elle est mienne) mais la probabilité d'une erreur devient nulle si je tiens compte du fait que, si ce n'était pas ma main, elle ne taperait pas précisément ce qui me traverse l'esprit au moment où cette main – qui soi-disant pourrait ne pas être mienne ou ne pas être une main – exerce des pressions ordonnées sur les touches. Etc. Est-il légitime d'utiliser les conclusions de la théorie de la probabilité à ce sujet ? Celle-ci ne suppose-t-elle pas une régularité dans la nature que rien ne me garantit ? Ne dépend-elle pas de règles logiques d'inférence qui seraient, d'une certaine façon, subjectives, parce que culturelles. Russell, dans *Introduction à la philosophie mathématique*, affirme que l'étonnant n'est pas qu'il y ait un ordre

dans l'univers, mais que cet ordre soit si simple. Selon lui, quelque forme que l'univers eût pu prendre, il y aurait toujours eu *un* ordre dans cet univers. N'importe quel ensemble de points peut, d'après lui, être reliés entre eux par une courbe exprimable mathématiquement, mais dont l'expression est plus ou moins compliquée. L'étonnant n'est donc pas l'ordre de l'univers, mais la simplicité de cet ordre. Si l'on accepte sans examen la partie mathématique de ce raisonnement, on peut y ajouter que l'étonnant, alors n'est pas seulement que cet ordre soit si simple, mais aussi qu'il y ait des esprits capables de concevoir une expression si simple de cet ordre, qu'il soit en lui-même simple ou non.

Il me semble qu'on peut appliquer cela à l'argument sur la probabilité : la vérification par un grand nombre d'expériences fait tendre l'incertitude vers zéro.

Dès lors, "je sais" est valablement utilisé dans "*je sais que c'est ma main*", quand bien même j'aurais à ce même moment le sentiment que, peut-être, je suis victime d'une hallucination et que ce n'est peut-être pas ma main.

Une autre remarque intéressante sur ce paragraphe vient du fait qu'il y est dit que certaines propositions semblent à la base de toute pensée. Là encore, l'idée présente ici que les pensées doivent avoir une base me paraît, c'est le cas de le dire, sans fondement.

"Etre en position de savoir"

§441 : " 441. Au tribunal la seule assurance « Je sais... » que donne un témoin ne convaincrat personne. Il faut qu'il soit montré que le témoin a été en position de savoir."

Cette notion d'"être en position de savoir" est très importante. Qui est en position de savoir ? et quand ? et comment ? Telles sont les vraies questions de l'épistémologie. Dans leur mémoire sur la chaleur, Lavoisier et Laplace mesurent la chaleur produite par différents phénomènes, combustion, etc. au moyen de la quantité de glace fondue. Sont-ils en position de savoir que cette glace fondue représente la chaleur produite par le phénomène observé ? Le rayonnement solaire n'est-il pas intervenu ? N'y a-t-il pas eu perte de matière, qui aurait pu se transformer en chaleur non représentée par de l'eau provenant de la glace fondue ? Ils sont effectivement en position de le savoir parce qu'ils ont conçu et fait construire un appareil destiné à s'en assurer. Mais cet appareil, ils ne l'ont pas construit eux-mêmes, ils l'ont fait fabriquer par un artisan. Sont-ils en position de savoir que le travail de celui-ci correspond bien aux conceptions qu'ils avaient de l'appareil avant sa construction ? Oui, ils ont vérifié cette construction. Mais leur conception suit certains principes, sont-ils en position de savoir que la glace fond couche par couche, absorbant dans sa fonte la quantité de chaleur disponible à cet instant sur la couche exposée ? Ils sont en position d'en faire l'hypothèse et de la vérifier sur des exemples. Etc. La "position de savoir" est déterminée socialement et historiquement.

Besoin de fondement

§449, 450 : " 449. Il faut que quelque chose nous soit enseigné comme fondation.

450. Je veux dire : Ce que nous apprenons a la forme « Ceci est une violette », « Cela est une table ». A vrai dire l'enfant pourrait entendre pour la première fois le mot « violette » dans la phrase : « Ceci est peut-être une violette », mais il pourrait alors demander : « Qu'est-ce que c'est qu'une violette ? » On pourrait sans doute lui donner une réponse en lui montrant une *image*. Mais qu'en serait-il si on ne lui disait « C'est une... » qu'en lui montrant une image, mais que dans tous les autres cas on lui dise seulement: «C'est peut-être une...»? — Quelles conséquences pratiques cela est-il censé avoir ?

Un doute qui mettrait tout en doute ne serait pas un doute."

Le doute de Descartes est de ceux-là. Je crains que celui de L. W. n'en soit aussi. Le doute ne doit pas être systématique, mais particulier et circonstancié. Il est peut-être légitime y compris dans des phrases comme "*ceci est peut-être une violette*" dans le sens où on pourrait envisager qu'il s'agisse d'une fleur qui ressemble aux violettes ou d'une imitation en matière plastique très bien faite. Douter de tout revient à ne douter de rien, et le rôle du philosophe n'est pas d'inventer des raisons de douter, comme le malin génie cartésien, mais d'inventorier les raisons réelles de douter, qui ne manquent pas !

Mais faut-il que l'*enseignement* contienne certaines choses qui ne comportent aucun doute ? Cela ne me paraît pas certain. Un enfant qui, comme le suppose ici L. W. aurait constamment à l'esprit l'idée que ces violettes ne sont peut-être pas des violettes, aurait, certes, des difficultés dans la vie, mais pourrait néanmoins se constituer une représentation du monde cohérente et compatible avec le réel, ce qui est le minimum requis.

§474 : " 474. Ce jeu fait ses preuves. C'est là peut-être la cause pour laquelle il est joué, mais ce n'en est pas le fondement."

Les conséquences vraies ne sont pas la preuve de la vérité des prémisses. C'est le b-a ba de la logique. Le "*jeu*" peut être seulement invalidé par des conséquences fausses – au cas où il *ne fait pas* ses preuves -; il ne peut être fondé par la simple non-contradiction.

§493 : " 493. Est-ce donc qu'il me faut reconnaître certaines autorités pour avoir la possibilité même de juger?"

A la recherche de fondements, L. W. en vient à l'autorité comme possibilité ultime de fondement. Je crois qu'il n'y a pas de fondement aux croyances positives, mais qu'il y a des certitudes de la fausseté de certaines. Par exemple, je ne sais peut-être pas que c'est un arbre, mais je sais que ce n'est pas un avion.

§500 : "500. Mais dire : « Je sais que la loi d'induction est vraie » me paraîtrait également faire non-sens.

Imagine une telle déclaration devant un tribunal. Il serait plus correct de dire : « Je crois à la loi... », « croire » n'ayant ici rien à voir avec *supposer*."

La *confiance* dans la "loi d'induction" est une *attitude* et relève donc de la psychologie et ne met pas en cause les fondements objectifs de cette attitude. La question de savoir si cette loi est vraie ou non est indépendante de la confiance que nous lui accordons par nos comportements. Même si elle était seulement *supposée*, comme L. W. l'envisage ici – pour l'écartier -, sa véracité éventuelle ne serait aucunement affectée, ni positivement, ni négativement, par ce comportement sceptique. Elle est avérée par le fait que les faits ne la contredisent pas. Cette vérification, indépendante de la conscience que nous en prenons, est partielle et susceptible de modulation - si, par exemple, des faits venaient à faire exception ou réserves à son universalité. La vérité objective de la loi peut donc être invoquée comme fondement à notre croyance, mais notre conscience de cette vérité sera toujours, comme fait de conscience, sujet à caution et au doute "métaphysique" du genre "*le monde entier est un rêve et une illusion*". Un état de conscience ne peut pas prouver un autre état de conscience, c'est ce qui est clairement établi dans le *Tractatus*.

Nature de la logique

§501 : " 501. Est-ce que je n'en viens pas de proche en proche à dire qu'en fin de compte la logique n'est pas susceptible de description? Il te faut considérer la pratique du langage et alors tu la vois."

Leibniz avait éprouvé la même difficulté : le monde est ce qui peut être décrit par des propositions et cette description dépend des caractéristiques du langage. Mais quel est le langage qui me permettra de décrire tous les autres langages ? Cette difficulté repose sur deux suppositions fondamentales : d'abord que le monde est l'objet d'une description intégrale, ou totale, et, ensuite, que rien n'existe en dehors de cette description, ce qui revient à identifier le monde à sa description. Dans la société, les clercs sont les seuls *en situation* de faire de telles suppositions.

"Grâce de la nature"

§505 : " 505. C'est toujours par une grâce de la nature que l'on sait quelque chose."

Que veut dire cette phrase ? Ou bien tout est grâce dans la nature : j'existe par une grâce de la nature ; ou bien le savoir est une grâce spéciale, mais je ne crois pas qu'elle le soit de la nature, mais plutôt de la culture. A moins, bien sûr, de voir la culture comme, à son tour, une grâce de la nature ...

Nécessité du fondement

§509 : " 509. Je veux dire à proprement parler qu'un jeu de langage n'est possible que si on fait fond sur quelque chose. (Je n'ai pas dit « si on peut faire fond sur quelque chose ».)"

Si le jeu de langage suppose nécessairement que l'on se fonde sur quelque chose, (même au prix que cela ne soit pas légitime), et qu'il existe, alors, c'est qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait un fondement . Une barque est construite à terre sur des échafaudages solides et implantés dans le sol, mais une fois dans l'océan, elle tient le coup sans fondement.

§514 : " 514. Cet énoncé m'a paru fondamental; s'il est faux, qu'est-ce encore que « vrai » et « faux »?"

L'histoire des sciences est pleine d'énoncés de ce genre. Mais ils ne sont pas absolument faux, et les nouveaux principes et théorèmes qui les remplacent ne sont pas absolument vrais et ne les remplacent pas intégralement. La physique aristotélicienne ("*les corps graves rejoignent leur lieu naturel, qui est le bas*", etc.) est fautive lorsqu'elle est remplacée par la physique newtonienne, mais celle-ci restitue la vérité de celle-là comme cas particulier sur une portion de surface terrestre. La loi galiléenne de l'addition des vitesses est une évidence naturelle et fondamentale jusqu'au jour où la lumière s'obstine à ne pas lui obéir. Elle devient fautive pour des corps animés d'une très grande vitesse, mais reste vraie pour les trains et les bateaux. Le sentiment que ces situations sont gênantes pour l'esprit ou comportent une contradiction procède, je crois, d'une vision totalisante du monde, que rien, sinon des structures sociales et religieuses, ne justifie.

§550 : " 550. Quelqu'un qui croit quelque chose : point n'est besoin d'être toujours en mesure de répondre à la question : « Pourquoi le croit-il? »; mais sait-il quelque chose : alors il faut pouvoir apporter une réponse à la question : « Comment le sait-il? »"

Oui, le savoir implique une vérification, mais, contrairement à ce que dit L. W. il n'implique pas par là un *fondement* ultime, qui serait comme le fondement de tous les fondements. Un savoir peut s'appuyer sur des fondements mal fondés et acquérir, par son bon fonctionnement et le fait de ne pas être démenti, une fiabilité suffisante pour mériter ce nom.

Le jeu de langage n'est pas fondé

§559 : " 559. Tu dois avoir présent à l'esprit que le jeu de langage est pour ainsi dire quelque chose d'imprévisible. J'entends par là : Il n'est pas fondé. Ni raisonnable (Ni non plus non raisonnable).

Il est là — comme notre vie."

Leibniz aussi avait rencontré la contingence comme pierre de touche ultime du monde actuel parmi tous les mondes possibles que le jeu du langage lui aurait permis de décrire. Le jeu de langage n'est ni fondé ni raisonnable, il est, "*comme notre vie*". Mais il y a bien autre chose que notre vie, que notre jeu et que notre langage.

§564 : " 564. Un jeu de langage : Apporter des pierres à bâtir, rendre compte du nombre des pierres disponibles. Parfois ce nombre est estimé, parfois il est déterminé par comptage. Alors vient la question : « Crois-tu qu'il y en a autant? » puis la réponse : « Je le sais, je viens de les compter ». Mais ici le « Je sais » pourrait être omis. Par contre, s'il y a plusieurs moyens d'établir le constat de façon sûre, tels compter, peser, mesurer la poussée, etc., l'énoncé « Je sais » peut se substituer à l'indication de *la façon dont on le sait*."

Mais l'énoncé "*je sais*" est bien moins riche que la description des moyens par lesquels je le sais, et ce sont précisément ceux-là qui sont intéressants , parce qu'ils donnent un contenu intelligible à "*je sais*". Se contenter de "*je sais*" le ramène à "*je crois savoir*". Dire comment on sait donne la quantité et la qualité exacte de savoir que contient cette impression de savoir. Tout le travail de l'épistémologie est d'analyser et de comprendre ces différents "*comment*" du savoir et de nous permettre ainsi de les évaluer.

Savoir qu'on sait

§589 : " 589. Comment un homme apprend-il donc à reconnaître l'état de son savoir?"

Par l'erreur.

§593 : " 593. Même si on peut remplacer : « Je sais que c'est ainsi » par : « C'est ainsi », on ne peut cependant pas substituer la négation de l'un à la négation de l'autre.

Avec « Je ne sais pas... » apparaît un nouvel élément dans le jeu de langage."

Non seulement on peut remplacer "*je sais que c'est ainsi*" par "*c'est ainsi*", mais, en général, on le doit, car on est rarement en mesure de dire comment on le sait et, alors, "*je sais*" n'apporte rien d'autre qu'une forme péremptoire à l'assertion. On est dans l'argument d'autorité.

Par contre, "*je sais que ce n'est pas ainsi*" est intéressant et plus plausible. "Comment le savez-vous ? Parce que je me suis trompé." Le savoir réel est celui de l'erreur. A force de nous tromper nous finissons par formuler des hypothèses tellement vraisemblables qu'on peut dire qu'elles sont vraies, sans changer l'état des choses, du moins pour le moment.

Quant à "je ne sais pas ...", il est ambigu. Veut-il dire qu'on ignore complètement ce qu'il peut en être ("je ne sais pas s'il y a de la vie sur Mars"), ou bien que l'on n'est pas certain de ce que l'on croit ("je ne sais pas si c'est une violette ou une imitation très bien faite"). Il vaut mieux dire : "j'ignore" ou "je crois" plutôt que "je ne sais pas".

Jeu de langage et physique

§608, 609 : " 608. Ai-je tort de régler ma façon d'agir selon les propositions de la physique ? Devrai-je dire que je n'ai pas de bonnes raisons pour cela? N'est-ce pas justement là ce que nous appelons de « bonnes raisons » ?

609. Supposons que nous rencontrions des gens qui ne les considèrent pas comme des raisons plausibles. Comment allons-nous bien nous le représenter ? Au lieu du physicien, ils consultent disons un oracle. (Et pour cela nous les considérons comme primitifs.) Ont-ils tort de consulter un oracle et de se régler d'après lui ? — Si nous appelons cela un « tort », ne sommes-nous pas en train de sortir de notre jeu de langage et *d'attaquer* le leur ?"

Certes, *conclure* qu'ils ont tort, c'est considérer l'affaire comme entendue. N'est-il pas, néanmoins, légitime de demander d'où ils tiennent les dires de l'oracles pour vrais et fiables ? Interroger la vérification d'une assertion est l'affaire universelle du philosophe. De même, les soi-disant primitifs peuvent demander d'où nous tenons la véracité des dires de nos physiciens.

§617 : " (...) Et, certes, ne va-t-il pas de soi que la possibilité d'un jeu de langage soit conditionnée par certains faits ?"

C'est bien l'inventaire et l'analyse de ces faits conditionnants qui est intéressante.

§618 : " 618. A ce qu'il semble, il faudrait alors que le jeu de langage « *montre* » les faits qui le rendent possible. (Mais il n'en est pas ainsi.)

Peut-on donc dire que seule une certaine régularité dans les événements rend l'induction possible ? Il faudrait naturellement que ce « possible » soit un « *logiquement possible* »."

Il me semble que le jeu de langage (pour autant que cette expression soit utilisable), au contraire, montre bien les faits qui le rendent possible. Une photo, ou un croquis, montrent, par leur perspective, le lieu d'où ils sont pris et les instruments et matières qui ont servi à leur élaboration. Il en est de même des descriptions plus abstraites du monde. La tâche de l'épistémologue est de remonter au lieu d'où tout cela a été "vu".

Quant à la nécessité logique de la régularité, je renvoie aux remarques sur les paragraphes 414 et 415, et à ce que dit Russell sur l'existence d'un ordre dans l'univers : quel que soit

l'univers, il y a toujours de l'ordre dans cet univers, la seule question étant de dire lequel et de le décrire mathématiquement.

Fausseté et erreur

§641 : " Comment la fausseté de mon énoncé peut-elle se révéler ? Ici c'est témoignage de preuve contre témoignage de preuve et il faut *décider* lequel va céder le pas."

Hélas, l'idée selon laquelle la vérité serait affaire de *décision* se répand de plus en plus non seulement dans les sphère intellectuelles, mais dans la société tout entière, probablement encouragée et portée par la vague du libéralisme et de l'égoïsme triomphants qui sont à la mode.

La fausseté d'un énoncé se révèle pourtant de façon qui ne laisse aucune place à la décision : l'icare pourrait très bien s'imaginer qu'il peut voler, il ne le peut pas, et quoi qu'il décide, il se retrouve dans la mer. La décision concerne non la fausseté de l'énoncé, mais la reconnaissance de cette fausseté, ce qui est bien différent.

§647 : " 647. Il y a une différence entre une erreur qui a pour ainsi dire sa place prévue dans le jeu et une infraction complète aux règles qui apparaît exceptionnellement."

Cf. Kuhn ?

Preuve

§672 : " 672. « Si je ne me fie pas au témoignage de *cette* preuve, pourquoi me fier au témoignage d'une preuve quelconque ? »"

Où L. W. veut-il nous conduire ? "Il ne faut se fier à aucune preuve (puisque celle-ci n'est pas fiable, et, donc, pourquoi une autre le serait-elle ?)" ou "il faut se fier à toutes les preuves (puisque je me fie à certaines, pourquoi ne pas se fier à toutes ?)".

Ces deux raisonnements sont spécieux et ressemblent à ceux utilisés par Descartes dans le *Discours de la méthode* et les *Méditations*. Ils tombent sous le reproche que L. W. lui-même adresse au doute qui doute de tout et, donc, ne doute de rien. Ce qui est intéressant dans le doute, c'est sa spécificité. Pourquoi douter de *cette* preuve ?



[← Accueil](#)