Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 32 (1972)

Artikel: La notion d'attente chez Wittgenstein

Autor: Leyvraz, Jean-Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883252

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

La notion d'attente chez Wittgenstein

par Jean-Pierre Leyvraz

Il est difficile de parler de *la* philosophie de Wittgenstein. L'on se heurte en effet d'emblée à une question préjudicielle: Parlez-vous du premier ou du second Wittgenstein? Parlez-vous du Tractatus et de l'atomisme logique, ou de la philosophie du langage qui s'exprime dans les Investigations? Il est vrai que la pensée de Wittgenstein a évolué, et lui-même l'a affirmé. Entre la publication du Tractatus en 1921 et les premiers linéaments de la philosophie du «second Wittgenstein», qui se dessinent dès 1930 et que l'on découvre dans ses œuvres posthumes telles que les *Philosophische Bemerkungen*[1], les conversations avec Waismann[2], les *Notes* de G.E. Moore[3], les *Zettel*[4], se trouve une période obscure et comme un inexplicable hiatus dans la vie et dans l'œuvre de Wittgenstein.

En 1918, dans la Préface au Tractatus, Wittgenstein écrit: «La *vérité* des pensées communiquées ici me paraît intangible et définitive. J'estime donc avoir résolu définitivement les problèmes, pour ce qui est de l'essentiel.» Il ajoute d'ailleurs: «La valeur de ce travail sera d'avoir montré combien peu a été accompli quand ces problèmes ont été résolus».

Le Tractatus une fois publié, Wittgenstein devient instituteur dans un village autrichien, puis aide-jardinier dans un couvent près de Vienne, et c'est seulement en 1929 qu'il revient à la philosophie. C'est alors que, dans le contexte de discussions avec le mathématicien Waismann et le physicien M. Schlick, se dessinent les premiers traits de la «nouvelle philosophie» de Wittgenstein et cela à propos de questions touchant aux fondements des mathématiques. Au cours de ces discussions, Wittgenstein admettra avoir commis des erreurs dans

---

[1] Philosophische Bemerkungen. Schriften von L. Wittgenstein, Bd. 2. Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1964.

[2] L. Wittgenstein und der Wiener Kreis, Blackwell, Oxford, 1967.

[3] G. E. Moore: Wittgenstein's lectures in 1930–33, in his *Philosophical Papers*, London, 1959, p. 252–324. Idem in *Mind*, 1954 et 1955.

[4] Zettel, Blackwell, Oxford, 1967. Edition bilingue.

le Tractatus, notamment en ce qui concerne les propositions élémentaires[5].

Parmi les vues nouvelles que Wittgenstein développe à cette époque – notamment dans l'ouvrage intitulé *Philosophische Bemerkungen*, écrit en 1930 et publié après sa mort – se trouve un ensemble de réflexions sur la notion d'*attente* (Erwartung)[6]. Cette notion nous paraît très importante si nous voulons comprendre comment s'ordonne, dans un seul projet de caractère systématique, la pensée de Wittgenstein à partir des Notes de 1913, et des carnets de 1914–16, jusqu'aux derniers textes récemment publiés[7].

*

Notre propos sera de montrer comment le projet initial de Wittgenstein peut conduire à cette notion d'attente et à tout ce qui s'ordonne autour d'elle au moment où il reprend l'activité philosophique qui le conduira aux *Investigations*.

*

Les premières formulations de la pensée de Wittgenstein s'inscrivent dans le langage traditionnel du criticisme:

«Le grand problème autour duquel tourne tout ce que j'écris est: existe-t-il un ordre a priori dans le monde, et si oui, en quoi consiste-t-il?»[8]

L'on peut dire, du reste, que la pensée de Wittgenstein s'inscrit tout entière dans une perspective kantienne[9]. A cette question, il est certain que le Tractatus répond: oui, et que toutes les œuvres suivantes de Wittgenstein cherchent à dire «en quoi consiste cet ordre».

Mais il convient de voir tout d'abord ce que signifie *pratiquement* cette question pour le jeune Wittgenstein.

Comment peut-on se demander «s'il existe un ordre a priori dans le monde»? On ne le peut sérieusement, honnêtement – à la manière

---

[5] Cf. L. Wittgenstein und der Wiener Kreis, p. 73 (jeudi 2 janvier 1930).

[6] Cf. Philosophische Bemerkungen, III, p. 63.

[7] Über Gewißheit. Blackwell, 1969.

[8] L. Wittgenstein, Notebooks 1914–1916. Blackwell, 1961, p. 53 (1er janvier 1915).

[9] Cf. E. Stenius: Wittgenstein's ‚Tractatus', Blackwell, 1964, Ch. XI.

de Wittgenstein – qu'à partir d'une situation d'étrangeté et d'une exigence de regagner la clarté, de retrouver la normalité. La question philosophique chez Wittgenstein ne part pas du stable pour aller à l'inconnu; elle part d'une périphérie dont l'apparence est étrange pour la relier à un foyer de normalité. Il n'y a nul désir d'«originalité» chez Wittgenstein mais l'exigence de faire saisir l'ordonnance la plus simple, le monde de chaque jour, celui de l'enfance, de la communauté, *le monde où nous sommes tous, quoi qu'il advienne.*

La logique, pour Wittgenstein, d'emblée, doit constituer le fondement de la métaphysique[10].

Cela signifie que rien, sinon la logique, ne saurait expliquer, faire comprendre le monde, le champ pratique. S'il n'y a pas d'ordre a priori dans le monde, si le monde doit être abordé «autrement», d'un «autre» point de vue que la logique, alors rien ne s'y explique et il est *incompréhensible.* Mais Wittgenstein ne s'amuse pas, à ce moment-là, à produire une «théorie de l'absurde» ou quelque autre «discours» sur le «non-sens» du monde. Pour lui, si le monde est incompréhensible, il est, et nous sommes dans le mal radical, c'est-à-dire dans l'impossible. Il n'y a pas d'alternative à la logique pour expliquer *effectivement* le monde. Non pas pour donner une interprétation possible au monde, pour bâtir *un* monde parmi d'autres, ou un ensemble de connaissances scientifiques applicables dans *un* monde, mais pour expliquer le champ pratique même, le lieu effectif de l'action.

L'on voit donc d'emblée que la question critique, pour le jeune Wittgenstein, n'est pas *dirigée* vers une réponse *possible*, c'est-à-dire vers une réponse qui pourrait, une fois obtenue, être, d'un autre point de vue, fût-il actuellement tout à fait inconnu, remise en question. C'est ici que la notion d'évolution, en ce qui concerne Wittgenstein, peut être trompeuse. La pensée de Wittgenstein a évolué, mais la question qu'il se pose *et la réponse qu'il reçoit* à cette question n'ont pas évolué: il ne faut pas considérer la pensée de Wittgenstein dans le contexte d'une évolution historique globale de notre culture, et expliquer son évolution par l'évolution de notre culture. On est alors certain de ne pas comprendre la question qu'il se pose, et de ne dé couvrir en ses livres qu'un mystère qui dissimule une puérile mystification du monde.

---

[10] Cf. Notes on logic, in Notebooks, p. 93 (septembre 1913).

La question critique de la *liaison de la logique au monde pratique* n'est pas, pour Wittgenstein, une question d'interprétation pure, ce n'est pas la question du choix d'un monde, de la création d'un monde nouveau à partir d'une situation dont il convient de nier une interprétation pour en susciter une autre, plus «vraie». La question critique *reçoit* sa réponse d'emblée dans la liaison de la logique au monde, et la recherche consiste, non à remettre en question cette liaison, mais à *éclairer* la manière dont elle est effectivement donnée. Car c'est d'emblée que l'impossible se montre, ici, comme le mal, le désordre radical, ou la contradiction pratique. Celle-ci n'est pas une contradiction dialectique, mais une contradiction interne du champ pratique même. Une telle contradiction ne dissimule aucune positivité dialectique cachée, à conquérir à travers la négation. Elle constitue l'anéantissement pratique de qui questionne. Elle est le piège dont il faut se méfier *parce qu'il* ne cache aucune menace réelle.

C'est à partir de cette menace de l'impossible qu'il faut envisager la lutte de Wittgenstein, dans le domaine de la logique, contre ce qui, dans la logique même, constituait une telle menace imaginaire.

*

Cette lutte va, depuis 1913, se mener sur deux fronts, et avec les armes logiques mêmes des «adversaires». La menace se précise pour Wittgenstein de deux côtés antithétiques.

Le premier est le «côté de Frege», à qui Wittgenstein rend visite à Jéna avant de rencontrer Russel. C'est le côté du néo-kantisme et de la philosophie de l'esprit scientifique. C'est aussi le côté de l'Europe continentale et de son esprit d'absolu et d'unité. Le second est le «côté de Russel», que Wittgenstein rencontre lorsqu'il vient pour la première fois à Cambridge, de Manchester où il faisait ses études d'ingénieur. C'est le côté de l'empirisme, le côté anglo-saxon.

Il convient, bien sûr, de voir que Wittgenstein dans cette lutte ne combat ni Frege ni Russel personnellement, mais qu'il y met à l'épreuve les instruments logiques qu'il doit à ces deux penseurs.

Du côté de Frege, Wittgenstein va reconnaître un esprit qui s'oppose à la fois au formalisme et à un nominalisme subjectif. Le formalisme en logique, pour Frege, perd le *contenu* des jugements, et Frege, kantien à cet égard, s'oppose à une logique qui serait un calcul

total, à la Leibniz, dans lequel tout est, en principe, démontrable[11]. Tout ne peut être démontrable, car tout alors se perd dans l'identité formelle. On ne sait plus alors de quoi l'on parle, sur quel objet l'on formule un jugement, et donc on perd la distinction du vrai et du faux. Mais cette distinction, pour Frege, se fonde dans le caractère public et *transmissible* des jugements, c'est-à-dire dans l'appartenance des individus, des esprits, à un monde objectif. Dès lors la subjectivité isolée est reléguée dans l'association d'idées, qui n'est pas transmissible, qui ne forme pas un corps de connaissance selon les lois logiques. Je puis bien associer l'idée de la lune à celle d'une mince feuille de papier blanc, cela ne formera pas un jugement public et transmissible dans l'objectivité. Il y a autant de «mondes» que d'individus, mais le monde réel est le monde commun. Dès lors la forme logique du monde ne s'explique ni par notre nature ni par les circonstances, mais elle se donne comme la légalité objective du monde, par opposition à la fiction à la fois d'une pure identité formelle *et* d'une pure subjectivité qui se figure le monde à sa façon.

Wittgenstein reprendra en partie cette position, dans la mesure où elle affirme la distinction entre l'acte de juger et la structure du jugement, c'est-à-dire dans la mesure où elle discrédite un monde sans contenu, dans lequel la forme du jugement est confondue avec une activité subjective mystérieuse qui détiendrait le pouvoir de façonner le monde à sa guise. Mais dans la mesure aussi où elle discrédite le formalisme vide, qui *imagine* un calcul total que nous serions trop faibles pour saisir comme règle de notre esprit.

Où est donc la menace?

Elle se trouve clairement en ceci, que le monde objectif de Frege *n'est pas le champ pratique*, mais est le monde culturel, parmi des mondes possibles, qui est *avéré* par la transmission culturelle. Que ce monde soit *avéré*, nul doute à cela, mais cela n'empêche nullement que ce monde des sciences ne constitue un vaste ensemble en dérive par rapport au champ pratique. Quelle est en effet la garantie des vérités logiques chez Frege? Elle n'existe pas. Cela signifie que ce monde public, avec sa légalité, a bien une référence, mais que cette référence peut très bien être semblable à un iceberg qui dérive et dont le système des vérités logiques ne permet pas du tout de mesurer la dérive. En

---

[11] Cf. G. Frege. Fondements de l'arithmétique. Ed. du Seuil, 1969; voir particulièrement: § 15, p. 142.

d'autres termes, le corps des réponses scientifiques n'offre aucune garantie qu'il ne dissimule pas une discontinuité, une faille originelle, un hiatus, tel que l'usage pratique de la logique puisse se révéler actuellement trompeur.

La transmission culturelle, comment garantit-elle le contenu de ce qui se transmet? Elle ne le garantit, chez Frege, que parce que nul ne peut apercevoir de discontinuité dans la transmission des propositions scientifiques, ou parce qu'elles sont univoques et que les saisir autrement, c'est ne pas les comprendre. Mais Wittgenstein, lui, se demande par quel miracle les structures des vérités logiques sont «indéformables» – comme il dira plus tard – c'est-à-dire ce qui nous garantit que sous la même formule ne puisse être comprise une règle pratique différente, un mode d'utiliser cette formule qui, dans l'avenir, montrerait qu'en fait elle n'a aucun rapport assignable avec l'usage antérieur. Car enfin, si les règles logiques n'ont pas de principe assignable, mais qu'elles «valent», alors *que sont-elles* comme règles, et ne va-t-on pas ici vers une justification des règles logiques par la manière dont l'esprit objectif *procède?* Or, *cela*, c'est la menace. Car alors on ne pourra pas justifier autrement la logique qu'en disant: «Voyez, c'est *ainsi* que nous pensons», en montrant une vérité logique. Mais alors la transmission est illusoire, car le «ainsi» ne dit absolument pas comment la logique atteint le monde, mais se contente de dire: voyez, penser *ainsi* est suivre la légalité du monde. Alors, la manière dont la pensée atteint le monde est entièrement obscure, et tout se passe comme s'il était déjà atteint dans une interprétation dont on assure qu'elle est la seule.

C'est, si l'on veut, la subjectivité qui se venge, chez Frege. Pourquoi l'association d'idées ne pourrait-elle valoir, comme autant de systèmes possibles d'ordonnance du monde? On devrait dire alors: nous pensons *ainsi;* cela ne se fonde ni dans la nature, ni dans l'homme, mais constitue comme une facticité de l'esprit.

Cette menace conduira Wittgenstein à concevoir, dans le Tractatus, l'espace logique comme catégorialement différent d'une facticité, c'est-à-dire à poser que la règle du discours n'est pas le *genre* de choses dont on doive donner justification. Dès lors, la forme logique sera soustraite d'emblée à toute facticité, dans la mesure où s'attendre à ce que la logique dise comment elle procède, c'est déjà mal user, user confusément, de la logique. Alors, il n'est plus question de vérités logiques objectives; le domaine du dicible se montre d'emblée comme

montrant lui-même qu'il ne doit pas être franchi par un discours.

On voit déjà se dessiner ici la notion d'attente, en ceci qu'il est «unsinnig», dans le Tractatus, pour un agent, de *s'attendre* à voir paraître dans le champ de ce qui est dicible et obéit à une règle la formule de justification ultime de cette règle. Le lecteur du Tractatus devra voir, à la fin de l'ouvrage, qu'il ne pouvait pas exiger cela, car il n'avait jamais su *ce* qu'il exigeait ainsi et ne pouvait le savoir.

*

En nous tournant du «côté de Russel», nous trouvons que la logique est, pour Russel, une généralisation de notre expérience sensible. Loin donc ici de risquer de dériver, enfermés dans la pensée, nous paraissons ancrés dans le champ pratique. Wittgenstein devra d'ailleurs à Russel, pour qui il avait un grand respect, le sens d'un ancrage pratique que l'on ne trouve vraiment que chez les penseurs anglo-saxons. Ceux-ci, en effet, se rattachent à une tradition qui n'a jamais valorisé une «raison pratique» dont les penseurs continentaux se demandent toujours *en quoi* elle est pratique, et ne le trouveront sans doute jamais. Car la tradition continentale – comme Marx l'avait bien vu – n'a de cesse qu'elle n'ait miné la certitude pratique qu'elle vient d'atteindre, en la remettant aussitôt en question. Elle crée ainsi un abîme entre le sujet pensant et l'action, en soulignant sans cesse l'incomplétude de la liaison au monde dans le même mouvement où elle affirme la perfection de cette liaison... dans la théorie.

Wittgenstein trouve en Russel un héritier de Hume, pour qui l'on ne saurait parler de principes a priori. Mais Russel est un vrai héritier de Hume, et non de Hume interprété par Kant. Il y a un a priori pour Hume et pour Russel, mais cet a priori se fonde dans la croyance *commune*. Le monde pratique n'a pas de loi a priori; il est saisi a priori dans les données sensibles communes. Dès lors, rien n'interdit que nos méthodes de saisie du champ pratique ne soient remises en question jusque dans l'appareil conceptuel, puisque, en fin de compte, cet appareil n'est rien d'autre que ce que, dans l'expérience, nous tenons pour immuable.

De cette pensée, Wittgenstein retiendra ceci de capital: celui qui conçoit une activité a priori dans un cadre immuable se leurre dans la mesure où il *ne voit pas la diversité* des liaisons de la logique au monde.

Il s'imagine avoir un modèle de la rationalité dans les sciences, et il est aveugle au caractère singulier de la contingence. Celle-ci n'est pas, pour Russel, l'«empirique» kantien. Elle est l'extériorité que nos règles actuelles expliquent et qui n'est pas pour cela tenue à des «conditions de possibilité». Nul, en effet, ne nous dit ce que seraient de telles conditions, et nous ne disposons d'aucune méthode pour les déterminer. Ainsi, la garantie de la logique se trouve ici dans son caractère de science expérimentale la plus générale, c'est-à-dire de science où s'expriment des règles que nous n'avons aucune raison de mettre en doute. Elles se montrent en effet fructueuses en pratique, et qui veut les mettre en question doit d'abord en trouver de telles qui expliquent mieux ce qui advient, qui offrent une plus grande sûreté.

Ici, à nouveau, où est la menace?

En ceci que, pour Wittgenstein, la logique de Russel n'est simplement pas la logique. Le monde est ici «atteint», mais il n'est pas atteint à partir de la logique, c'est-à-dire qu'il n'est pas atteint du tout. En effet, ce qui est «atteint», ce n'est pas le champ pratique, c'est le *monde sensible*. Or, ce monde sensible est, au même titre que le monde objectif de Frege, une interprétation pure. Il est pareil à une sorte de réserve ontologique – pareille à l'illimité d'Anaximandre – d'où sort une diversité incompréhensible de mondes successivement avérés.

En effet, le monde des données des sens a ceci d'impossible qu'il faudrait pouvoir s'y attendre – non pas, cette fois, à y trouver les principes logiques justificateurs «en personne» – mais à voir paraître un *contenu* du monde contredisant les voies par lesquelles nous l'avons atteint. Il ne serait pas absurde ni surprenant que le monde évolue; mais ce n'est pas *cela* qui est étrange dans le «monde sensible» de Russel; ce n'est pas que le monde change, c'est que nous pourrions nous attendre à un changement impossible: à une «donnée» à venir qui pourrait *changer la forme logique* même dans laquelle nous saisissons un contenu. Cela, pour Wittgenstein, est inconcevable. En effet, quel *critère* pourrions-nous avoir d'une modification de la *forme* de notre saisie du monde? Nous ne pouvons nullement *nous attendre* à une chose de ce genre, pas plus que nous ne pouvons nous attendre à ce que la réserve des nombres fasse un jour défaut.

Au lieu donc que nous soyons apparemment enfermés dans la pensée, nous sommes ici en apparence enfermés dans le monde sensible.

Wittgenstein échappera à la position empirique, dans le Tractatus,

en distinguant radicalement la contingence des *faits* et le contenu substantiel du monde: les objets simples. C'est du reste sur ce point, dans la confrontation avec l'empirisme, que Wittgenstein aura à reconnaître l'insuffisance du Tractatus. Le Tractatus ne découvre pas une réponse adéquate à l'empirisme de Russel, réponse que Wittgenstein cherchera à partir de 1930.

*

Comme nous l'avons dit, Wittgenstein croit avoir résolu dans le Tractatus la question de la liaison de la logique au monde d'une façon définitive. En quoi il se trompe sans doute. Mais nous voudrions montrer comment le Tractatus contient déjà «en puissance» la reprise de 1930 et la notion d'attente.

*

Platon dit dans le Parménide qu'il faut toujours envisager l'autre côté d'une question. Pour comprendre comment la logique atteint le monde dans le Tractatus – et à la fois pour montrer ce qu'y signifie «s'attendre à» – il sera bon de prendre l'ouvrage à l'envers, en suivant l'ordre des 7 propositions principales.

La proposition 7

Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen

détermine d'emblée, en effet, ce à quoi il est possible de s'attendre, ou la «grammaire» du parcours *praticable* de la logique au monde. La proposition 7 ne *dit* pas ce dont il faut se taire: elle dit seulement que c'est ce dont on ne peut parler. On pourrait presque prendre cette proposition pour une forme de plaisanterie. S'il existe quelque chose dont on ne peut parler, il semble qu'on n'ait pas besoin de nous *dire* qu'il n'en faut pas parler. Or justement, la proposition 7 dissipe, dans son énoncé même, l'ombre d'une parole qui obéirait à l'ordre de dire ce qu'elle ne peut pas dire. Une telle parole se figurerait qu'elle suit un ordre, une règle; et l'on peut concevoir une telle parole confuse, mais *non pas* qu'elle obéisse pratiquement à un ordre. La proposition 7 elle-même ne contrevient pas à son propre énoncé, car elle donne un ordre, celui de ne pas faire l'impossible. Ordre inutile et pourtant capital.

La proposition 7 délimite ainsi la relation interne qui elle-même

définit le domaine du dicible. Elle n'est ni un axiome ni un principe, mais une délimitation interne du discours.

Une délimitation interne est l'équivalent d'une *forme*. Mais une forme (qui doit être la possibilité de la structure[12]), c'est la possibilité pour l'agent qui utilise la logique dans l'atteinte du monde, de passer d'une structure simple à une structure plus complexe en demeurant dans l'espace logique délimité par cette forme, *et sans avoir à en sortir*. Si tel n'était pas le cas, la délimitation interne pourrait se révéler une fois ou l'autre être une délimitation *externe*, c'est-à-dire montrer quelque part un domaine du dicible qui a une tout autre forme que la logique, et qui devrait alors lui être intégré après coup, rompant ainsi totalement le caractère *interne* de la forme logique.

A quoi pouvons-nous ici nous attendre? Il faudra que d'un «lieu logique» quelconque, je puisse «passer» de manière interne, par une opération généralement valide, à n'importe quel «lieu» différent, quelle que soit sa complexité. En admettant que tel ne soit pas le cas, je pourrais me heurter à un «mur», et par exemple m'apercevoir que l'espace logique confine à des objets ou monades isolés, dont il faudrait pouvoir parler, mais dont nous ne pouvons parler, car il nous faudrait pour cela «changer de logique». Mais la structure simple de l'espace logique, c'est la structure des propositions élémentaires (Elementarsätze). Si nous disions que la structure simple de l'espace logique est le concept, nous nous trouverions d'emblée, selon Wittgenstein, devant le «mur» d'une liste de noms, d'une pluralité conceptuelle hétérogène dont la liaison ne pourrait être qu'externe.

Or, Wittgenstein pense trouver une formule permettant, à partir d'un ensemble quelconque de propositions élémentaires, d'un «lieu» logique quelconque, d'engendrer n'importe quelle proposition complexe:

6. Die allgemeine Form der Wahrheitsfunktion ist: $[\overline{p}, \overline{\xi}, N(\overline{\xi})]$[13]. Dies ist die allgemeine Form des Satzes.

Cette formule signifie qu'à partir d'une proposition élémentaire (ou mieux d'une classe de telles propositions), l'on peut engendrer toutes les propositions complexes formées au moyen des connectifs du calcul

---

[12] Tractatus, 2.033.

[13] Cf. pour une tentative d'explication de cette formule: G.E.M. Anscombe: An Introduction to Wittgenstein's Tractatus, 3e éd., Hutchinson University Library, London, 1967. Ch. 10, p. 132 ff.

propositionnel par l'opération de négation conjointe appliquée récursivement à toute proposition de départ ainsi qu'à toute proposition obtenue par ce même procédé.

De cette manière, Wittgenstein pense montrer que, de quelque lieu que ce soit de l'espace logique, une opération interne permet de «se rendre» en tout autre «lieu», en admettant que tout «lieu» élémentaire sera une proposition élémentaire, et tout «lieu» plus complexe un «lieu» composé (au moyen des connectifs logiques) de «lieux» élémentaires.

Nous avons ainsi l'assurance de ne pas sortir du dicible, et de pouvoir toujours «nous y mouvoir» en demeurant dans *une relation interne*, c'est-à-dire une relation qui ne nous oblige pas, soudain, à douter si une proposition complexe réclame de nous une *autre* opération de composition que la forme générale de la proposition.

S'il en est ainsi, la proposition sera bien, comme le dit 5, une fonction de vérité des propositions élémentaires: la valeur de vérité de «p⊃ [q et r]» sera déterminée par les valeurs de vérité (V, F) de p, q et r.

*

C'est ici que Wittgenstein, peut-on dire, est «en vue du monde» qu'il est en train d'atteindre. L'espace logique, délimité, montre maintenant ses limites dans le calcul même: les propositions tautologiques et contradictoires. Toujours vraies ou toujours fausses, elles sont «sinnlos» et, ne *disant* rien, elles *montrent* la forme même de notre discours. Dès lors, ces propositions logiques ne sont pas des «murs» que nous heurterions, mais elles autolimitent le discours en montrant à ses confins sa simple forme interne: nous n'avons pas à *nous attendre* à un «au-delà» des propositions logiques, car les prononcer, c'est marquer à la fois les limites, non de nos pouvoirs, mais de la logique elle-même. «Les limites de mon langage signifient les limites de mon monde[14].»

Dès lors les propositions autres que les tautologies et les contradictions seront celles qui ont un sens (sinnvolle Sätze), qui peuvent être vraies ou fausses. Et Wittgenstein dira en 4

Der Gedanke ist der sinnvolle Satz

---

[14] Tractatus, 5.6.

puis en 3

Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke,

atteignant ainsi le monde. Mais aussitôt ce monde cesse d'avoir jamais été dans la catégorie de *ce dont nous devrions parler sans le pouvoir*. Le monde n'est pas quelque chose, n'est pas un objet, fût-il très vaste et nous dépassant infiniment: le monde *n'est* rien (aucune chose ou propriété d'une chose), il *se décompose* en états de choses élémentaires (2) qui, s'ils existent (bestehen) dans un fait (Tatsache) sont *dépeints* par la pensée, par la proposition qui a un sens.

Le monde est donc rejoint dans sa contingence: celle des situations élémentaires indépendantes les unes des autres. La pensée elle-même, comme tableau des faits, est un fait.

Mais ce qui n'est pas un fait, c'est *l'espace logique*, et ce sont les *objets* qui entrent dans les faits et constituent la substance du monde.

Le Tractatus n'aboutit donc pas à une définition du monde comme monde des sciences pures ou monde sensible. Il n'aboutit pas à une définition *du tout*. Il aboutit au monde, au champ pratique. En effet, la proposition 1 ne dit pas *ce qu'est* le monde; elle fait comprendre que parler du monde c'est parler de tout ce qui est le cas. Mais cela n'est pas une totalité objective; parler du monde, c'est, en pratique, utiliser les propositions qui ont un sens. Or, utiliser ces propositions, c'est justement passer de la possibilité du vrai et du faux, comme étant le sens, à la *vérification pratique* de cette vérité ou de cette fausseté.

Et ce qui est montré d'essentiel ici, c'est que cette vérification ne saurait m'entraîner hors de l'espace logique: la pensée a toujours une méthode, car la proposition sensée, qui est la pensée, est vraie ou fausse, *en pratique*, c'est-à-dire au-delà de tout système d'interprétation du monde: dans le champ pratique où se montre si tel est le cas ou non.

Nous devrions alors être délivrés d'une recherche d'un état de choses *indéterminé*, de la tâche de vérifier des énoncés que nous croyons pouvoir penser et qui ne sont que de pseudo-énoncés.

Cette conclusion va bien au-delà de la «mécanique» du calcul propositionnel, mais Wittgenstein ne l'a sans doute, d'abord, pas clairement vu. Il a cru sans doute avoir montré qu'il n'y avait que cette «voie du calcul» de la logique au monde, que ce seul langage du calcul des propositions non analysées, et que cela livrait «l'essentiel».

En réalité, il avait dégagé *une* voie entre l'idéalisme et l'empirisme; il avait trouvé un bon chemin.

*

Wittgenstein a eu le sentiment d'être mal compris ou de ne l'être pas du tout, en publiant le Tractatus. La voie qu'il indiquait, nul autre que lui, ou presque, ne pouvait la parcourir. Russel, en disant que le Tractatus «parle de pas mal de choses dont il faudrait se taire», a sans doute raison, mais sans saisir l'essentiel: le projet de montrer qu'il est *pratiquement bon*, de manière finale et radicale, pour tout individu, de ne pas *croire pouvoir se perdre* dans le monde. Même si le calcul propositionnel et la forme générale de la proposition ne donnent nullement cette assurance, la démarche du Tractatus la donne.

*

On peut penser que Wittgenstein, dans la période de 1922 à 1929, a dû se poser des questions sur ce qu'est véritablement la méthode de vérification des propositions. L'une des présuppositions du Tractatus, c'est que la structure interne de la proposition élémentaire n'a pas d'influence sur la liaison des propositions élémentaires au moyen des connectifs. Cela est à la base de l'atomisme logique. Mais cette présupposition ne joue pas dans le cas des propositions de perception concernant les couleurs. La conjonction des propositions: «Ceci est rouge *et* ceci est vert» ne saurait être vraie, et cela pour des raisons qui semblent être *logiques*, et non dans la dépendance de l'expérience des faits.

Une telle découverte a dû diriger Wittgenstein vers une réflexion sur la diversité d'*acceptions* du terme «méthode de vérification». La pensée a toujours une méthode, mais *laquelle?* Certes il reste vrai que je ne puis m'attendre à l'illogique, mais il apparaît à Wittgenstein qu'il ne dispose pas d'une structure *univoque* des propositions élémentaires. Il s'agit alors de savoir *ce qui compte* comme vérification d'une expression.

Mais alors la *bonne* interprétation qui conduit au champ pratique ne peut plus être caractérisée comme étant sous le titre logique: «mon langage». Cette découverte éloigne définitivement Wittgenstein d'une phénoménologie dont on pourrait penser qu'elle aurait pu faire suite au Tractatus, et dans laquelle l'espace logique serait

devenu le «monde» chaque fois mien de Heidegger. Une telle phénoménologie est rendue impossible par le fait que je ne puis pas me référer sans autre à une compréhension mienne des expressions; je ne puis supposer un langage *univoque* dans lequel s'exprime *ce à quoi je m'attends*. Car je ne puis plus parler d'un espace logique autodélimité par *mon* expression. Le Tractatus *pose* la proposition 7 comme une sorte d'auto-interdiction, et par là même exclut qui parle sans parler de rien. Mais en même temps il exclut que la relation interne même de l'espace du dicible se donne selon une *dimension* différente de celle du discours du Tractatus. Le Tractatus croit pouvoir décider quand j'ai atteint ce qui vaut pour moi comme vérification d'une proposition, mais pour cela il doit fixer un langage – celui du calcul – et cette fixation se révèle injustifiée. Comment *savons-nous*, dans le procès de vérification, qu'effectivement ce que nous attendions se produit? Le Tractatus parlait d'une *méthode de projection* dans la façon dont la proposition dépeint le fait. Le sens d'une proposition semblait alors indiquer de lui-même une adéquation de la structure de possibilité, du sens, au fait. Si je dis «il pleut», le sens de la proposition ne livre pas vingt façons de s'attendre à ce qu'il pleuve ou non. La logique prend soin d'elle-même, sinon la proposition n'aurait pas de sens: je ne saurais où me tourner pour la vérifier.

Mais maintenant, Wittgenstein se demande en quoi nous justifions une méthode de projection. Il s'aperçoit alors que nous ne voyons pas du tout comment la justifier. Peut-être le contact avec les enfants dans l'enseignement primaire lui a-t-il montré clairement le problème.

Je dis que je comprends une règle, que je sais comment vérifier une expression, mais je n'ai aucune vue directe sur ma méthode de projection. Si quelqu'un me dit, alors que je vois qu'il pleut: non, il ne pleut pas, je ne puis pas dire: il nie *le discours*. Car comment puis-je justifier l'adéquation de mon attente, exprimée dans le sens de ‚il pleut', avec le fait? Je dirai: «Tu vois: il pleut. J'avais raison.» Mais que dire si quelqu'un me demande à quoi je vois que ma proposition est vérifiée? A s'en tenir au Tractatus, la proposition elle-même est un fait, et si quelqu'un ne saisit pas la méthode de projection, c'est donc qu'il ne pense pas, qu'il rêve ou qu'il délire. Mais en fait, ne suis-je pas moi-même victime d'un «pouvoir» du symbolisme, de la fixité d'une syntaxe interdisant une saisie différente du champ pratique – un «jeu de langage» différent, comme Wittgenstein dira plus tard? Un jeu, par exemple, où, dans certains cas, cet autre dit avec moi

qu'il pleut, et dans d'autres, où je dis qu'il pleut, m'assure qu'il n'en est rien. Un jeu qui découpe autrement ce même champ pratique où *nous* agissons.

«Man ist in der Philosophie immer in der Gefahr, eine Mythologie des Symbolismus zu geben, oder der Psychologie[15].»

Wittgenstein, nous l'avons vu, vise deux «adversaires» chez lesquels il voit la menace de non-atteinte du champ pratique. Du «côté de Frege», Wittgenstein, dans les discussions avec Waismann, se tournera contre ce qui précisément semblait pouvoir justifier les hommes du Cercle de Vienne à se réclamer du Tractatus: l'univocité radicale de l'espace logique. C'est ainsi qu'on peut expliquer le malentendu qui fera de Wittgenstein un chef de file ambigu du positivisme logique. A vrai dire, Wittgenstein n'a critiqué lui-même l'univocité du Tractatus que parce que d'emblée celle-ci *n'était pas* une mythologie du symbolisme logique. Or précisément, c'est à une telle mythologie que maintenant lui paraissent succomber les mathématiciens et les physiciens en admettant sans autre forme de procès l'univocité du discours mathématique, sa clarté opérationnelle. *De quoi* parlez-vous? leur dira-t-il. Vous appelez «classes» ces deux expressions: A = { Waismann, Wittgenstein }, B = { 2, 4, 6... }, mais ont-elles en commun quelque chose qui permette de les appeler toutes deux des «classes»? Vérifie-t-on de la même manière que ‚a ε A' et que ‚b ε B'? Non. N'a-t-on pas affaire alors à une obscurité dans la forme même des expressions, qui suggèrent une unité de sens qui n'est due, en fait, qu'à la fixation du symbolisme?

Wittgenstein semble ici mener une bataille perdue d'avance; on pourrait dire que la théorie des classes et le symbolisme des mathématiques modernes ont eu raison contre lui: les enfants, de nos jours, ne comprennent-ils pas ce qu'ils font quand ils utilisent la définition d'un ensemble, qui leur est donnée à la première page de leur manuel? Wittgenstein, en reprenant les questions philosophiques en 1929, ne s'écarte-t-il pas définitivement d'un formalisme modéré indispensable aux sciences? On le lui reprochera plus tard[16].

Mais Wittgenstein, si peut-être il se trompe, alors, sur la fécondité des mathématiques modernes, vise autre chose. Il vise la *compréhension*

---

[15] Philosophische Bemerkungen, p. 65.

[16] Cf. David Pole: The later philosophy of Wittgenstein. The Athlone Press, University of London, 2e éd. 1963.

ultime d'une règle dans le champ pratique. A cet égard, on peut se demander effectivement si les mathématiques modernes ne sont pas une mythologie du symbolisme, si elles ne constituent pas en fait un écran culturel obscurcissant la finalité pratique de l'usage des règles, en imposant à l'individu un puissant schématisme où la notion d'attente, de projet, de fin, ne peut plus avoir cours.

Or, «wenn man das Element der Intention aus der Sprache entfernt, so bricht damit ihre ganze Funktion zusammen»[17].

Le formalisme *tue* le langage, désintègre la fonction interne d'expression, car la syntaxe fixe qu'il impose transforme le champ pratique en vain spectacle, l'action en magie et en prétention à l'action. Le formalisme est *mauvais*, car il détruit la logique, dont nous nous servons, et «crée» un monde désertique qui confine à l'impossible. Telle est la menace «du côté de Frege»: confondre le champ pratique avec le tissu serré d'une syntaxe dont le fonctionnement *effectif* demeure ultimement *douteux*. «Jouons-nous *ce* jeu? En jouons-nous peut-être un autre? Nous ne le saurons jamais.» Dans cette optique, le sens même de «s'attendre à...» s'obscurcit, car je ne puis jamais, alors, que m'attendre à trouver dans le «fait», à l'infini, une *image* de ce à quoi je m'attends. En d'autres termes, *ce que j'attends cesse d'être dans le même espace logique, le même monde (Raum) que mon attente*. Dès lors, la logique n'atteint pas le monde, mais elle «crée» un monde culturel tel qu'il y devient impossible de s'attendre à quelque chose. Le formalisme anéantit la méthode de projection – quelle qu'elle soit – qui rejoint ce qui est le cas, car il situe a priori dans l'inconnaissable ce qui est pratiquement le cas. Il détruit ainsi la logique comme instrument de connaissance et de reconnaissance, ou, en termes kantiens, il réduit la logique transcendantale à une logique formelle qui devrait assumer le rôle d'organe de la connaissance, mais supprime du même coup l'exigence de transcendance inhérente à *l'usage* même d'une règle. Or cette exigence se marque en ceci que la règle n'a plus le caractère d'une règle si la vérification *pratique* d'une hypothèse est a priori impossible. J'ai affaire alors, non à une théorie, mais à une forme d'aliénation dans laquelle un «monde» d'interprétation tient lieu de champ pratique. Je ne puis alors m'attendre à rien qui confirme ou infirme la «théorie», car je *vis* dans le «monde» de la «théorie», c'est-à-dire dans l'impossible. Je ne puis *reconnaître* de manière

[17] Philosophische Bemerkungen, p. 63.

interne que la pluie qui tombe vérifie l'expression ‚il pleut', car je dois dire que ce qui a lieu en fait est inconnaissable, mais que la forme du discours me commande de dire, en cette circonstance: il pleut. Une telle description rejoint les états de rêve ou de compulsion, où la même ignorance a priori de ce qui est le cas pratiquement se joint à la contrainte d'une loi étrangère à l'agent et au mimétisme d'une règle imaginée.

*

Mais c'est «du côté de Russel» que Wittgenstein se trouve en mesure de faire face, maintenant, à l'empirisme, plus nettement que dans le Tractatus. Alors que «du côté de Frege» Wittgenstein avait déjà montré, dans le Tractatus, que la logique conduit au monde pratique, et non à une «théorie» a priori des théories scientifiques, «du côté de Russel» l'atomisme logique n'était pas une véritable réponse à l'empirisme. En effet, l'atomisme logique laissait entièrement dans l'obscurité la structure interne des propositions élémentaires. Wittgenstein ne pouvait donner aucun exemple de proposition élémentaire.

Wittgenstein, maintenant, a cessé de parler d'«objets simples», et a abandonné l'atomisme logique et l'indépendance mutuelle des propositions élémentaires.

La notion d'attente va lui fournir une argumentation beaucoup plus convaincante: face à la *mythologie du symbolisme* du «côté de Frege», il va placer une *mythologie de la psychologie.*

«Wie wäre es, wenn einer Schach spielte und wenn er matt gesetzt wäre, sagte ‚siehst du, ich habe gewonnen, denn *das* Ziel wollte ich erreichen'? Wir würden sagen, dieser Mensch wollte eben nicht Schach spielen, sondern ein anderes Spiel, während Russel sagen müßte, der hat im Schach gewonnen, der mit den Figuren spielt und mit dem Ausgang zufrieden ist[18].»

Cette fois-ci, il ne s'agit pas de repousser une cohérence «théorique» aberrante qui ne rejoint pas le monde, mais de repousser une ambiguïté totale du discours, et comme une dislocation de l'intention dans l'expression. Pour Russel, selon Wittgenstein[19], l'attente que ‚p' soit le cas a lieu en un temps t qu'aucune relation interne ne lie au temps

---

[18] Philosophische Bemerkungen, p. 65.

[19] Cf. Philosophische Bemerkungen, p. 63.

t′ du remplissement de l'attente de ‚p'. Cela est conforme à l'empirisme, qui ne veut pas formuler une règle a priori de l'ordonnance du monde, et qui ne liera t à t′ que par la médiation de la *croyance* commune à un déroulement régulier des impressions sensibles. Cette croyance est bien *interne*, pour Hume comme pour Russel, mais elle ne fournit aucun critère: elle n'est pas une relation formulable.

Or, pour Wittgenstein, l'attente et le remplissement de l'attente doivent être dans le même espace (Raum) ou: la *reconnaissance* de ce qui est attendu doit être une relation interne. Selon l'empirisme, le remplissement de l'attente se marquera, *non* par le simple fait que *ce* que j'attendais se produit, mais par une impression différente de *ce* que j'attends, et dont le propre est d'être l'index du remplissement. Or, cette impression peut être absolument n'importe quoi, sans relation *interne* avec *ce* que j'attendais. En d'autres termes, *n'importe quoi*, chez Russel, peut valoir pour *ce* que j'attendais, car il suffit qu'au temps t′ j'aie oublié le *but*, la fin de mon attente pour qu'une impression quelconque, de joie par exemple, ou d'harmonie, s'inscrive comme remplissement de mon attente.

Supposons que je m'attende à voir quelque chose de rouge, à vérifier la proposition: ‚Je vois du rouge', il se peut alors que je reçoive en t′ une impression de satisfaction de mon attente. Dès lors, en t′, je dirai que je vois du rouge. Mais je ne *reconnaîtrai* pas alors vraiment *ce* que j'attendais; car la *description* de ce qui arrive ne sera pas: «je vois ce que j'attendais» mais: «un événement se produit *et* je suis satisfait».

De la même manière, si une impression de plénitude me saisit au moment où je perds la partie d'échecs, je dirai que, bien sûr, c'est cet état de choses même que je visais: je suis tout heureux.

Dans ces conditions, il n'y a pas *d'espace commun* à l'attente et au remplissement de l'attente. La reconnaissance est une relation *externe* réclamant un élément «médiateur» dépourvu de toute règle. Au lieu d'être prisonnier d'une «théorie» du savoir, je suis prisonnier d'une «théorie» de la sensation.

*

Que représente, en fin de compte, l'acquis de la lutte menée par Wittgenstein en 1930, au moment où il esquisse ainsi sa «deuxième» philosophie? Nous voudrions l'indiquer en quelques mots:

La *méthode de projection* du langage au fait, telle qu'elle était décrite

dans le Tractatus, s'est révélée illusoire en ceci qu'elle n'est pas donnée a priori par la syntaxe d'un langage, celle-ci ne *pouvant* pas justifier la méthode de projection qu'elle paraît *imposer* dans le symbolisme. La saisie d'une syntaxe par un agent paraît impliquer une méthode de projection, une interprétation, que pourtant la syntaxe ne fournit pas, car quand on la considère, on voit que le *choix* de cette syntaxe devrait se justifier par une autre syntaxe qui le fonde, et que celle-ci serait à son tour à justifier.

D'autre part, on ne peut dire avec Russel qu'un tel choix est injustifiable a priori, en se fondant pour cela sur l'immédiateté sensible, car alors la syntaxe sombre dans la fiction. En effet, il n'y a plus alors de distance réelle entre une syntaxe et *qui* s'en sert. Si l'impression sensible bouleverse la méthode de projection, il faut avouer l'impossible: je ne vérifie pas une proposition, je ne fais, à un moment donné, qu'être *convaincu* que j'use d'une règle, quand bien même cette conviction serait due à une hallucination telle qu'elle supprime les coordonnées dans lesquelles pourtant j'étais en train de vérifier la proposition.

Ce résultat montre à Wittgenstein que la notion même de «méthode de projection» est insuffisante. En effet, elle conduit à fixer comme insaisissable la *distance* pratique de la logique au monde. Mais par quoi remplacer cette notion?

Wittgenstein la remplace en déterminant la *distance pratique comme la relation interne unissant les agents dans la saisie du monde.* Cette relation interne n'est pas équivoque. Elle a pour critère la *continuité* récurrente de l'agent qui se sert d'une syntaxe. En d'autres termes, Wittgenstein va définir une syntaxe comme un ensemble de règles qui ne peut être saisi par un agent sans être utilisé par lui *correctement.* Non pas arbitrairement, car cela voudrait dire que, saisissant une syntaxe, je saisis, *avant* même de l'utiliser correctement, c'est-à-dire de la *saisir*, un mode *déficient* de son usage. Dès lors, il faudrait que je puisse, *avant* même de saisir comment fonctionne une règle, saisir comment on peut la violer.

En fin de compte, l'absence de relation interne dans la reconnaissance *anéantit l'agent réel* au moment même où il use d'une syntaxe. En effet, l'agent réel, s'il peut saisir comment violer la syntaxe dont il use *avant* de saisir cette syntaxe même, n'atteint pas le monde et donc n'est pas réel. Il peut alors, en effet, se révéler qu'une puissance en l'agent, avant qu'il n'utilise une règle, viole cette règle inconnue,

et que l'agent, ensuite, dans l'utilisation de la syntaxe, se trouve confronté à une interprétation de la syntaxe qui est *sienne*, qu'il ne peut *reconnaître*, qui lui arrive de l'extérieur et qui est *mauvaise*. Comme si l'agneau de la fable cachait en lui, avant d'être agneau, un loup, auquel il serait confronté comme au mauvais usage que lui, l'agneau, a fait de la règle alors qu'il «n'était pas né».

Mais alors l'agent ainsi conçu – et aussi bien la mythologie du symbolisme que celle de la psychologie le conçoivent ainsi – n'est pas un agent réel, mais un ensemble *illogique* d'interprétations d'une syntaxe que nul agent n'utilise. Cette syntaxe inutile représente pour Wittgenstein le poids énorme des fantasmes linguistiques que la culture traîne après elle.

«Die Realität ist keine Eigenschaft, die dem Erwarteten noch fehlt, und die nun hinzutritt, wenn die Erwartung eintritt[20].»

Comme si nous vivions d'abord dans un monde d'interprétations, et que soudain l'une d'entre elles s'impose comme «la réalité». Mais, cette «réalité», il suffirait que nous prenions sur elle quelque distance pour qu'elle montre son cadre, qu'elle se révèle une image morte.

«Es ist, als hätten wir ein Bild erst so angeschaut, daß wir in ihm leben und die Gegenstände in ihm uns als wirkliche umgeben, und dann träten wir zurück und wären nun außerhalb, sähen den Rahmen, und das Bild wäre eine bemalte Fläche[21].»

Or, c'est bien ce qui se produit «du côté de Frege» comme «du côté de Russel», pour peu que nous sortions du «monde des sciences» ou du «monde sensible». Mais nous découvrons alors cette autolimitation du champ pratique que déjà l'espace logique du Tractatus faisait voir. En 1930, ce que nous *reconnaissons* en reculant, en démasquant le jeu d'une syntaxe dont l'agent est fictif, c'est le monde réel où l'agent réel, d'emblée, s'attend à voir ceci ou cela. Mais cette attente ne réclame plus une méthode de projection, qui serait comme un processus[22]; elle s'inscrit dans la «grammaire» que j'utilise.

---

[20] Zettel, N° 60.

[21] Zettel, N° 233.

[22] «Und nun scheint es uns, als ob gar kein Vorgang, welcher Art immer, das Intendieren sein kann» (Zettel, 236).

*

Wittgenstein, à partir de là, développera sa «seconde philosophie». Nous n'avons pas à en parler ici. Mais nous avons voulu montrer comment Wittgenstein demeure fidèle à sa question première. Où conduit une telle démarche? Certainement à faire apparaître, un jour, le *cadre* conceptuel et sensible de notre culture, à la voir comme un tableau mort, à reconnaître ce à quoi nous nous attendons, c'est-à-dire le champ pratique de notre vie délivré des formidables fantasmes qui, *nullo praesente*, semblent être un «avenir» anéantissant dès l'origine notre réalité d'agents.