

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DE L'ÉCOLE DU MILIEU :
TRANSCENDANCE, LANGAGE ET RAISON
DANS LA PENSÉE DE WITTGENSTEIN, TSONGKHAPA ET SCHOPENHAUER

THÈSE
PRÉSENTÉE
EN EXIGENCE PARTIELLE DU
DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
ALEXIS COSSETTE-TRUDEL

AVRIL 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

AVANT-PROPOS

Ce travail de recherche tire son origine d'un questionnement sur l'impasse sociale, philosophique et sotériologique dans laquelle les sociétés modernes, ou plutôt postmodernes, semblent se trouver. Depuis plus d'un siècle, on assiste en effet à une polarisation croissante des opinions concernant la subjectivité et le rôle du langage dans le rapport au monde. Le scientisme et le relativisme épistémologique se déchirent au sujet de leur conception respective de l'homme. Ce débat découle d'une fracture qui s'est produite dans la pensée occidentale depuis plus d'un siècle concernant la capacité, par le langage, à trouver un fondement solide à la connaissance et à l'éthique.

Cette fracture, dans ses accents contemporains, pourrait bien se résumer dans l'alternative suivante : la subjectivité se réduit-elle au cerveau ou le cerveau n'est-il qu'un produit du langage ? Bien que reflétant assez fidèlement les positions en jeu, la réponse donnée à cette question, dans les termes où elle est posée, ne saurait mener, selon nous, qu'à l'impasse. C'est afin de surmonter cette impasse que nous avons entrepris ce travail.

Ce travail ne s'est pas fait en vase clos. La réflexion qui y est présentée s'est abreuvée de nombreuses discussions avec les professeurs du département de sciences des religions à l'UQAM, en particulier M. Jacques Pierre, mais aussi M. Mathieu Boisvert, respectivement co-directeur et directeur de recherche. Je dois également saluer M. Pierre Lucier dont le séminaire sur la transcendance à l'hiver 2007 a été une inspiration non négligeable pour ma réflexion, ainsi que M. Guy Ménard avec qui j'ai pu m'entretenir et réfléchir au sujet de la postmodernité lors d'un séminaire de lecture.

Enfin, cette thèse n'aurait jamais vu le jour sous sa forme actuelle sans le concours et les encouragements de ma femme, Kesang, de ma mère, Louise, et de mon beau-père, Serge, qui m'a prêté le premier livre que j'ai lu sur Platon, le *Cratyle*, et avec qui j'a eu d'innombrables occasions d'échanger sur des questions fondamentales en philosophie.

RÉSUMÉ

L'objectif de ce travail consiste à identifier les apories inhérentes à ce que d'aucuns appellent la postmodernité. L'impasse actuelle résulte, selon nous, d'une fracture du *logos* dont le corollaire est la montée des *monismes* dans la pensée occidentale. Cette fracture pose d'énormes problèmes sociaux, éthiques et sotériologiques. Une solution à l'impasse passe par un retour aux sources de la pensée occidentale. Un retour au *logos* ne peut cependant advenir qu'à travers une philosophie qui, contrairement à certains monismes, ne serait basée ni sur l'objet ni sur le sujet. Il s'agit dans le cadre de ce travail de faire émerger cette « philosophie du milieu », de définir quels sont ses modes d'applications et quels sont ses concepts opératoires, comme le synéchisme.

Il appert que, dans ce que Jean-François Lyotard appelle « les sociétés industrielles avancées », deux visions de l'homme s'affrontent, réduisant toutes deux l'expérience de la réalité à un unique élément, qu'il soit corps ou langage. Il résulte de cette dichotomie soit une dévalorisation de la subjectivité soit un scepticisme antirationaliste.

Ces monismes tirent une bonne part de leurs fondements théoriques de la pensée de Ludwig Wittgenstein. Or Wittgenstein n'est ni entièrement positiviste ni entièrement relativiste, comme ses successeurs l'ont interprété ; sa pensée n'est fondée ni sur l'objet, comme celle des matérialistes, ni sur le sujet, comme celle des relativistes. Sa conception « transcendante » de l'éthique, concomitante de sa définition de la limite du langage, fait plutôt de ce penseur un dualiste. Malgré son dualisme, de par son association à la pensée d'Arthur Schopenhauer, Wittgenstein participe de plein droit à cette philosophie « du milieu » que nous tentons de définir.

Ayant été confronté, essentiellement, aux mêmes apories et aux mêmes impasses sociales quelque cinq siècles avant l'Occident, la société tibétaine sut trouver, au 15^e siècle, un juste milieu entre des conceptions monistes réductrices grâce à la philosophie de Tsongkhapa. Dans le cadre d'une réforme tant éthique que philosophique, ce dernier a habilement marié la réflexion sur la nature ultime des phénomènes à des principes de raison et d'empirisme. Son

approche, identique à celle préconisée par Platon deux mille ans plus tôt, s'est réclamée du juste milieu entre l'ultime et le conventionnel. En outre, elle offre à terme une sortie de l'impasse engendrée par le matérialisme et le relativisme en formulant une conception unifiée, disons synéchiste, de la réalité.

Philosophe très influent il y a un siècle, mais aujourd'hui presque oublié, Arthur Schopenhauer est au cœur de la pensée postmoderne. Ayant exercé une influence déterminante sur Nietzsche, Freud et Wittgenstein, Schopenhauer a introduit dans la pensée occidentale la notion de *māyā*, ou d'illusion du réel, reléguant au second plan le *cogito* cartésien. Contrairement à ce l'on croit au sujet de sa *philosophie de la Volonté*, Schopenhauer assigne à la raison un rôle sotériologique essentiel. Sa philosophie, inspirée de celle de Platon et de Kant, se situe « au milieu » entre le sujet et l'objet. Elle maintient que tout dépassement de l'illusion du réel passe par l'attitude éthique qui aspire à mettre un terme à la soif d'existence. Les parallèles avérés entre sa philosophie et le bouddhisme sont d'ailleurs à même de démontrer que l'approche préconisée par Schopenhauer et fondée sur le synéchisme entre le sujet et l'objet est rigoureusement superposable à celle appliquée au Tibet par Tsongkhapa quatre siècles plus tôt.

Enfin, afin d'obvier aux apories soulevées par les *monismes* et les *dualismes*, le « *synéchisme* » est proposé comme concept opératoire permettant de sortir de l'impasse postmoderne. Ce concept initialement développé par C. S. Pierce se révèle approprié autant comme méthodologie que comme conception du langage en donnant un sens précis à l'approche du « milieu » fondée sur l'absence d'en-soi des phénomènes subjectifs et objectifs.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT PROPOS	
LISTE DES ABRÉVIATIONS	
INTRODUCTION :	
LA FRACTURE DU LOGOS	10
CHAPITRE 1 :	
WITTGENSTEIN	28
1.1 POSITIVISME	34
1.1.1 Wittgenstein et le <i>Tractatus</i>	35
1.1.1.1 L'impossibilité d'une métalangue dans le <i>Tractatus</i>	37
1.1.1.2 Le débat sur le <i>sens</i> du texte	38
1.1.1.3 Au-delà la métaphysique	47
1.1.2 Le rôle du <i>Tractatus</i> pour le Cercle de Vienne	51
1.1.3 Le monisme matérialiste de Daniel Dennett	54
1.1.3.1 Le débat sur l'intentionnalité	55
1.1.3.2 La conscience selon Daniel Dennett	57
1.1.3.2.1 L'aliénation	64
1.2 RELATIVISME	67
1.2.1 Pragmatisme	69
1.2.2 La seconde philosophie de Wittgenstein	73
1.2.2.1 La Conférence sur l'éthique	76
1.2.2.2 Les Recherches philosophiques	79
1.2.2.2.1 Considérations sur la méthode	81
1.2.2.2.2 Jeux de langage et définition ostensible	85

1.2.2.2.3	Contexte et <i>forme de vie</i>	87
1.2.2.2.3.1	La forme de vie en tant que superstructure a priori	91
1.2.2.2.4	Le langage privé	92
1.2.2.2.4.1	Éthique et langage privé	95
1.2.2.2.4.2	<i>Sens et sensation</i>	98
1.2.2.2.5	L'incommensurabilité	101
1.2.2.2.6	La question des critères de validation des énoncés	102
1.2.3	Le monisme linguistique de Richard Rorty	107
1.2.3.1	La société postphilosophique	110
1.2.3.2	Objectivité, langage et vérité	113
1.2.3.3	Le nivellement phénoménologique contre les dualismes et la métaphysique	115
1.2.3.4	Réification	120
1.3	SOMMAIRE	123
CHAPITRE 2 :		
	TSONGKHAPA	126
2.1	PRAMANA	133
2.1.1	Contexte historique	134
2.1.2	Universaux et Particuliers	136
2.1.3	Perception	138
2.1.3.1	Une divergence d'interprétations	140
2.1.4	Conceptualisation	145
2.1.4.1	L' <i>Apoha</i>	148
2.1.4.1.1	La négation dans l' <i>Apoha</i>	151
2.1.5	L'idéalisme de Dharmakīrti	155

2.1.6 L'erreur épistémique de Dharmakīrti	158
2.2 MADHYAMAKA	161
2.2.1 Nāgārjuna et le <i>Madhyama-kakārikā</i>	162
2.2.1.1 Madhyamaka et limite du langage	166
2.2.1.2 L'être et le non-être	167
2.2.1.3 Conséquences épistémologiques	172
2.2.1.4 Praxis et pragmatique du langage	173
2.2.1.5 Les Deux Vérités	177
2.2.1.6 Pramāṇa et Madhyamaka	181
2.2.1.7 Vérité, langage et raison	182
2.2.3 L'erreur ontique de Gorampa	189
2.3 SOMMAIRE	192
CHAPITRE 3 :	
SCHOPENHAUER	196
3.1 LE GRAND LIVRE DE LA VIE	208
3.1.1 Le monde comme représentation	208
3.1.1.1 Le « constructivisme » de Schopenhauer	212
3.1.1.2 Le rêve de la réalité	217
3.1.2 Le monde comme Volonté	220
3.1.2.1 Le <i>cogito</i> par le <i>volo</i>	221
3.1.2.2 Herméneutique	228
3.1.2.3 L'Un	231
3.1.2.4 L'éthique	233
3.1.3 La sotériologie de la cessation du vouloir	235
3.1.3.1 Le saut vers l'ascétisme	236

3.2 L'ÉCOLE DU SOUPÇON	243
3.2.1 Nietzsche.....	245
3.2.2 Freud	250
3.2.2.1 Le déterminisme de l'inconscient	255
3.2.3 Wittgenstein	258
3.2.3.1 Maître du soupçon ?	263
3.2.3.2 La question de la limite	264
3.2.4 Irrationalisme ou refonte du <i>cogito</i> ?.....	266
3.3 L'ÉNIGME DU MONDE.....	270
3.3.1 La convergence surprenante entre les pensées de Tsongkhapa et de Schopenhauer	271
3.3.2 Résoudre « l'énigme du monde »	279
3.4 SOMMAIRE	287
CONCLUSION :	
SYNÉCHISME : L'UNITÉ DU LOGOS	290
BIBLIOGRAPHIE	307

LISTE DES ABRÉVIATIONS

<i>Dc.</i>	<i>De la certitude</i> , Ludwig Wittgenstein
<i>RP</i>	<i>Recherches philosophiques</i> , Ludwig Wittgenstein
<i>Trac.</i>	<i>Tractatus logico-philosophicus</i> , Ludwig Wittgenstein
<i>MMK</i>	<i>Madhyamaka-kakārikā</i> , Nagarjuna
<i>MVR</i>	<i>Le monde comme volonté et comme représentation</i> , Arthur Schopenhauer
<i>QR</i>	<i>De la quadruple racine du principe de la raison suffisante</i> , Arthur Schopenhauer
<i>PP</i>	<i>Parerga et Paralipomena</i> , Arthur Schopenhauer

INTRODUCTION

LA FRACTURE DU LOGOS

Ce travail se penche dans un premier temps sur le rôle essentiel de la raison et du langage, le *logos*, en regard de la démarche philosophique et sotériologique. Toute remise en cause du *logos* comme point d'appui d'une expérience visant la transcendance mène en effet à des impasses philosophiques et sotériologiques, à tout le moins en ce qui concerne le discours censé étayer l'expérience religieuse et en assurer la transmission.

Penser le *logos* implique une réflexion sur la limite du langage. Depuis Parménide, la question de la limite du langage est récurrente dans les débats philosophiques et religieux en Occident. Chez les philosophes comme chez les mystiques, le recours aux notions de transcendance et de métaphysique constitue un passage obligé pour communiquer une certaine expérience de la réalité. Or, le langage est souvent décrit comme un médium essentiellement positif, excluant toute possibilité de dépassement du *sens* commun. Nous voilà confrontés au paradoxe du langage philosophique et religieux, situé ici dans la tentative d'exprimer ce qui dépasse l'expression langagière : l'« ineffable ». Ce travail aura donc comme canevas une réflexion sur la limite du langage. En conséquence, notre problématique sera platonicienne¹.

Toute expérience religieuse se trouve à être transmise par la parole. À l'extérieur de cette parole, l'expérience religieuse n'a aucun *sens*. Ce « geste langagier » permet en effet la transmission et la perpétuation de l'expérience inaugurale au sein du groupe social. Il est

¹ La question de la limite du langage est discutée à fond dans *Le sophiste*. Une section de ce dialogue (§ 236-260) pose en effet la question de la possibilité de parler et de penser le non-être. Platon semble soutenir l'idée que penser le non-être est non seulement possible, mais également souhaitable afin de cerner le discours faux et non réel des sophistes. Ce questionnement apodictique sur la limite du langage et de la pensée sera repris deux mille ans plus tard par Kant, Schopenhauer et de façon plus radicale par Wittgenstein.

également, dans l'acte de transmission, constitutif de l'expérience; la façon de comprendre une expérience transmise à travers le langage détermine en grande partie « l'expérience de la réalité » qui en découle.

Cela est particulièrement vrai du langage métaphysique qui structure le rapport au monde. Le monde est-il réel ou est-il illusion ? Est-il composé d'une ou de plusieurs substances ? Presque toute religiosité comporte une métaphysique qui la fonde philosophiquement. On distinguera de la métaphysique générale, qui inclut les conceptions cosmogoniques, la branche de l'ontologie qui aborde la question du statut de l'objet par-delà son « apparence » sans aborder de front la question du divin ou de l'origine. La métaphysique traite donc de ce que nous appellerons l'*absolument transcendant* lorsqu'elle aborde la question du divin ou d'une réalité dépassant toute forme de connaissance possible, et du *relativement transcendant* lorsqu'elle traite de questions concernant la structure de l'expérience ou de réalités possiblement connaissables à travers un dépassement du sens commun, de l'opinion ou de l'erreur. Dans le cadre du présent travail, l'*absolument transcendant* ne sera pas abordé. Tous les auteurs qui nous occupent adoptent une position philosophique résolument immanentiste.

La question de la limite du langage et de l'entendement est essentielle à la métaphysique. Définir ce qui peut être convenablement pensé et dit, comme le font Kant, Schopenhauer et Wittgenstein, relève de la métaphysique dans son rapport à la langue; ce que l'on ne peut raisonnablement concevoir ne peut être raisonnablement exprimé dans le langage. Ainsi, depuis Kant, la philosophie a pris un tournant résolument austère en ce qui a trait à la possibilité de transcendance. En opérant une distinction entre le *phénomène* et la *chose en soi*, Kant a scindé le réel en deux parties distinctes.

D'une part, il y aurait la *chose en soi* qui serait le substrat à partir duquel le sujet construit la réalité phénoménale. Cette *chose en soi* nous serait, selon Kant, entièrement inaccessible. D'autre part, on trouverait le *phénomène*, pure représentation de la *chose en soi* conditionnée conformément aux catégories *a priori* de l'entendement. En consacrant la distinction entre *phénomène* et *chose en soi*, Kant a définitivement fermé la porte à toute forme de transcendance en philosophie, abandonnant ce champ à la religion. À travers la scission *phénomène/chose en soi*, c'est la possibilité même d'une réflexion métaphysique qui est

remise en cause par Kant, car notre entendement ne dépasse jamais l'horizon du *phénomène*. Par ailleurs, puisque la *chose en soi* échappe à l'intuition, elle ne peut être objet du langage. Cette distinction entre d'une part, ce qui, dans la réalité, est raisonnable et exprimable et, d'autre part, ce qui est inexprimable et inconcevable, fut reprise au 20^e siècle par Ludwig Wittgenstein. Le projet wittgensteinien est en effet entièrement traversé par l'idée de restreindre la sphère du langage pourvu de sens à l'immanence de la réalité empirique et des pratiques sociales : tout écart de langage en direction de « l'essence des choses » ou de « sensations privées » est relégué à la sphère du *non-sens* par ce dernier. On le voit bien, métaphysique et langage, immanence et transcendance, sont des notions coextensives; les unes ne peuvent être pensées en toute clarté sans les autres.

Dans un second temps, ce travail se propose d'associer la réflexion sur le *logos* et la limite du langage à des considérations éthiques. On ne peut en effet séparer complètement la démarche philosophique de ses implications sotériologiques. La valeur d'une idée se mesure aux actions qu'elle engage et il n'est pas faux de penser que toute conception philosophique, sauf celles découlant de la sophistique, se traduit par une façon d'être. C'est ici que l'éthique entre en ligne de compte. Les philosophies matérialistes et relativistes ne sont donc pas exemptes, malgré ce que l'on pourrait croire, d'implications éthiques et sociales.

Si on la considère sous l'angle de la limite du langage et de la transcendance, on se rend compte que l'éthique ne peut reposer ni sur l'objet ni sur le sujet. Nous entendons ainsi montrer que les pensées *monistes* et *dualistes* mènent à l'impasse sotériologique. C'est donc au regard de l'éthique et de la transcendance, cette dernière comprise comme une manière de dépassement de soi, que la question de la limite sera abordée tout au long de ce travail. Cette préoccupation traverse la thèse et la pensée de tous les auteurs abordés.

L'école du « milieu »

Le concept de « milieu » philosophique sera mis de l'avant dans ce travail. Ce concept existe en Orient depuis plusieurs siècles, notamment dans le bouddhisme indo-tibétain. Par définition, la notion de « milieu » indique une réalité antinomique aux extrêmes ou, à tout le

moins, une pensée cherchant une voie mitoyenne entre deux possibilités. Évidemment, tout ici est matière à débat : on peut situer une pensée au « milieu » en partant de certains axiomes et à l'« extrême » en changeant de postulats. Dans la tradition indo-tibétaine, par exemple, les philosophes se disputent âprement depuis des siècles le titre de « représentant du véritable milieu »². Les nuances sont souvent d'ordre sémantique. Elles sont quelques fois plus profondes. Aussi, il ne nous a pas semblé intéressant de définir très rigide­ment la notion de « milieu » qui se veut bien plus une méthode didactique qu'une entité philosophique proprement dite. D'ailleurs, si Ricœur a pu parler d'« école du soupçon » à propos de la pensée de Marx, Nietzsche et Freud, c'est dans la mesure où ces auteurs très différents ont en commun une tendance à remettre en cause la primauté du *cogito*. Il ne s'agissait pas pour Ricœur de donner des critères très stricts, définissant rigoureusement les frontières de cette « école du soupçon », mais bien d'avancer le concept à des fins didactiques. Notre démarche n'est pas différente.

Dans le cas des philosophes « du milieu » couverts dans ce travail, on constate qu'une préoccupation éthique traverse leur réflexion et qu'en conséquence chacun tente d'éviter les Charybde et Scylla d'un matérialisme étroit et d'un relativisme absolu, sources d'aliénation à travers la réification d'une conception du monde prenant appui tantôt sur l'objet, tantôt sur le sujet. Pour Wittgenstein, Tsongkhapa et Schopenhauer, ces deux extrêmes ne sauraient constituer un fondement adéquat à la recherche sotériologique. Au niveau des idées proprement dites, ces philosophes, séparés par les siècles et les continents, ont, entre eux, ce que nous appellerons un *air de famille* : chacun réfute en effet une métaphysique, ou pour ainsi dire, une ontologie de l'objet; il n'y a pas de substance réelle cachée derrière la perception de l'objet. Ils réfutent également une ontologie du sujet; la subjectivité, l'intériorité, le moi substantiel sont des illusions³. Toutefois, dans les cas qui nous

² Voir José Ignacio Cabezon, Geshe Lobsang Dhargay, *Freedom from Extremes : Gorampa's 'Distinguishing the Views' and the 'Politics of Emptiness'*. Wisdom Publications, Boston, 2007, pp. 18-33.

³ Le langage de Schopenhauer laisse parfois croire qu'il cautionne une substance du monde : la Volonté ; mais une analyse détaillée de sa philosophie démontrera que, pour lui, la réalité ultime n'a pas de fondement substantiel.

concernent, l'absence d'ontologie n'implique pas que les apparences soient « tout ce qu'il y a » à savoir sur le réel, bien au contraire. On pourrait alors dire qu'ils pratiquent tous une métaphysique sans ontologie puisque, selon ces trois penseurs, les apparences sont « conditionnées » ou plutôt structurées par un principe organisateur (*Forme de vie*, Volonté, réification, etc.). Ce conditionnement des apparences doit être surmonté afin d'atteindre une « vue juste » de la réalité. En ce sens, une transcendance, un dépassement, est possible dans l'immanence de leurs conceptions philosophiques.

En remontant à la source de cette approche du « milieu », on retrouve Platon, alors que, dans le *Théétète*, il exposait la réciprocité du sujet et de l'objet⁴, et que, dans *Le sophiste*, il évoquait déjà les apories des extrêmes que sont le matérialisme et l'idéalisme, c'est-à-dire des monismes, dans le cadre de la dialectique entre l'être et le non-être.

Considérations métaphilosophiques

Dans une perspective plus large, notre démarche comporte un questionnement sur le rôle et le sens de la philosophie au regard de l'éthique. La philosophie doit-elle être normative? C'est-à-dire, prescrire un remède aux maux de l'existence, dicter une conduite ou définir une éthique à suivre? L'étude de la philosophie doit-elle changer les gens? Ou doit-elle plutôt

⁴ « SOCR. : Or, c'est bien, forcément, en relation avec quelque chose que je deviens, dans le cas où je deviens être sentant; il est en effet impossible à un être actuellement sentant d'être sentant sans aucune relation avec un sensible, et il l'est également que celui-ci ne soit pas sensible pour un sujet [...] À nous deux, au sensible et à moi, il ne nous reste donc, hormis notre relation réciproque, point d'autre existence si nous existons, pas d'autre devenir si nous devenons, puisque la nécessité qui attache ensemble nos natures ne les attache justement à rien en dehors d'elles et ne les attache pas non plus à elles-mêmes : avoir été attaché l'un à l'autre, voilà donc ce qui nous reste. Par suite, que, à l'égard de quelque chose, on emploie le mot « exister », on doit dire que cela existe pour un sujet, avec un objet, dans une relation; de même, si l'on emploie le mot « devenir ». Mais à l'égard de ce quelque chose, parler d'existence ou de devenir en soi et sur soi, voilà de quelle façon on ne doit, ni s'exprimer soi-même, ni accepter que s'exprime autrui. Telle est la signification de la thèse que nous avons exposée. » Dans Platon, Léon Robin (trad.), *Platon. Œuvres complètes t 2*, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, Paris 1950, p. 110 (« Théétète » § 160 a-c).

n'être que « descriptive » comme le maintiennent Wittgenstein et Schopenhauer⁵? Car Wittgenstein pense, comme Socrate dans le *Protagoras*, que l'éthique ne peut être enseignée : l'éthique est selon lui une chose qui se *montre*. Schopenhauer, quant à lui, pense qu'on ne peut changer la nature de l'individu⁶. Pourquoi alors écrire sur l'éthique ?

Mais plus encore : la philosophie n'est-elle que la recherche de la vérité, toute la vérité, comme le maintient Marcel Conche⁷ ou doit-elle abandonner cette « futile » recherche de vérité comme le suggère Richard Rorty⁸? Ces considérations métaphilosophiques ont bien sûr des conséquences sur les résultats de la recherche philosophique. La tâche à laquelle s'attelle le philosophe en début de parcours définit le faisceau de possibilités relatif à l'aboutissement de ses recherches. Dans le cadre d'une démarche éthique et sotériologique, cela est d'autant plus important que l'aboutissement du cheminement est censé être porteur de fruits dépassant les limites de la condition initiale de l'entreprise, puisque l'objectif avéré est l'émancipation, la transcendance et le dépassement de soi.

La pensée du « milieu » n'étant généralement fondée ni sur l'objet ni sur le sujet, elle laisse entrevoir des difficultés quant au rôle et au sens de la philosophie. Sans fondement, il est difficile de prescrire quelque chose. Et sans prescription, la philosophie court le risque de n'être que « l'art de créer des concepts » selon la formulation de Deleuze⁹. En d'autres mots, elle court le risque de devenir un pur intellectualisme sans lien avec le vécu et la praxis. Ce problème est d'autant plus prononcé que le nominalisme de nos trois auteurs semble les

⁵ Ludwig Wittgenstein, Françoise Dastur (trad.), Maurice Élie (trad.) , Jean-Luc Gautero (trad.), Dominic Janicaud (trad.) , Élisabeth Rigal (trad.) , *Recherches Philosophiques*, Gallimard, Paris, 2004, p. 84 (§ 109); Arthur Schopenhauer, A. Burdeau (trad.), R. Roos (rev.), *Le monde comme volonté et comme représentation (MVR)*, Paris, PUF, p. 345.

⁶ Ces deux philosophes, Wittgenstein et Schopenhauer, pensent que l'émancipation vient d'un changement de perspective sur le monde et non de l'acquisition de nouvelles connaissances, éthiques en l'occurrence.

⁷ Marcel Conche, *Le sens de la philosophie*, Encre marine, Paris, 1999, p. 16.

⁸ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, University of Princeton Press, Princeton, 1979, p. 4.

⁹ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éd. de Minuit, Paris, 2005, p. 10.

confiner à ce pur intellectualisme sans lien avec la réalité, c'est-à-dire avec l'essence des choses ou l'expérience subjective. Or, en ce qui concerne nos trois auteurs, la praxis dans son lien avec le *logos* est essentielle.

La charge wittgensteinienne contre le langage privé exacerbe cette difficulté en sanctionnant toute utilisation extraordinaire ou extrasociale du langage de la part du philosophe. Le langage philosophique ainsi confiné au *sens commun* ne peut transmettre aucune « expérience personnelle » qu'elle soit éthique, esthétique, mystique ou autre. Il y aurait ainsi une rupture entre le langage et l'expérience qui fera l'objet d'une analyse dans le chapitre premier et qui traversera en filigrane les deux autres chapitres. Notre conclusion sera le lieu d'une réflexion sur ces considérations métaphilosophiques à la lumière de la matière couverte.

Problématique

Ce travail s'inscrit dans une réflexion plus large sur le *sens* de la culture occidentale contemporaine. Nous sommes passés en quelques décennies à l'ère des « post » : « postindustriel », « postmétaphysique », « postphilosophique », « poststructuralisme », « postpositivisme ». On parle de « déclin de la modernité », de « déclin de la culture ». On parle aussi de la « fin de l'histoire », de la « fin des idéologies » sans que ne s'impose jamais une définition positive de l'époque actuelle¹⁰. Ce flou culturel trouve sa source dans la fin de ce que Jean-François Lyotard appelle « les métarécits », et dans une remise en cause des institutions qui ont fait de l'Occident ce qu'il est depuis trois cents ans, en particulier du *logos*. Il s'agit en fait d'un désillusionnement généralisé envers le projet « progressiste » des *Lumières*. La raison, attaquée de toute part, ne serait qu'une conception ethnocentrique¹¹ ou encore une expression d'androcentrisme¹², voire une entreprise possiblement contradictoire

¹⁰ Voir, Gregory Bruce Smith, *Nietzsche, Heidegger and the Transition to Postmodernity*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1996, p. 3.

¹¹ Paul Feyerabend, *Adieu la raison*, Éd. du Seuil, Paris, 1989, 374 p.

comportant en elle les germes mêmes de sa dissolution¹³. On s'en prend injustement à la *raison* en faisant le procès du progrès, compris dans son acception matérielle.

La remise en cause du *logos*, c'est-à-dire la remise en cause de la raison et de la capacité du langage à saisir l'Universel, a eu comme effet au 20^e siècle la prolifération des relativismes de toutes sortes et la critique des formes d'autorité sur lesquelles la société moderne était fondée. Le Rationalisme et la primauté du *cogito* furent remis en cause, en particulier par les pragmatistes et les représentants de ce que Ricœur appelle l'« école du soupçon », c'est-à-dire Marx, Freud et Nietzsche¹⁴. Aujourd'hui, les différents « microrécits », fragments d'un *logos* perdu, et les différentes « perspectives » sur le monde se confondent et se valent. On soupçonne la « vérité » d'être mise à profit; elle servirait désormais la cause du pouvoir¹⁵. Chaque prétention à la vérité ne recèlerait qu'une volonté de puissance et de domination. En ce sens, l'influence de Nietzsche sur l'époque est indéniable.

Au cours du 20^e siècle, le *logos* s'est fracturé, deux fois plutôt qu'une. D'une part, il y a cette fracture que nous appellerons « postmodernité ». En Occident, l'épistémologie traditionnelle et la méthode scientifique sont contestées et ne font plus consensus dans de nombreuses universités. Un puissant courant relativiste souffle sur les sciences humaines où toutes les visions du monde se côtoient et s'équivalent. La civilisation occidentale est désormais divisée entre deux pôles philosophiques. Dans les deux cas, le questionnement métaphysique est remis, jugé désuet et perçu comme l'artéfact d'une certaine naïveté philosophique.

Le premier pôle correspond à la tradition positive et s'articule autour d'un rejet de la métaphysique associée à la tradition religieuse et d'un refus du dualisme corps-esprit. Ce matérialisme aigu prend la forme du *physicalisme*, un courant de pensée affirmant que « seules les lois de la physique définissent ce qui existe ». Le second pôle correspond à un

¹² Genevieve Lloyd, *The Man of Reason : "Male" and "Female" in Western Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, 138 p.

¹³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974, 281 p.

¹⁴ Paul Ricœur, *De l'interprétation*, Seuil, Paris, 1965, p. 40

¹⁵ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Minit, Paris, 1979, pp. 49-53.

rejet du dogmatisme associé au physicalisme et à la tradition positive : il s'agit du « relativisme » auquel nous convient certains penseurs postmodernes comme Richard Rorty par exemple. Il rejette également toute métaphysique, mais au profit cette fois d'un « vécu » phénoménologique unitaire et sans profondeur. L'idée maîtresse de ce courant est qu'il n'existe pas de réalité extralinguistique, donc pas de monde en commun entre les différentes cultures. Sur la base d'une telle définition, il devient difficile de juger la validité des idées puisque ces dernières constituent chacune pour elle-même « une certaine vision du monde ».

Or, cette fracture du *logos* qu'est la postmodernité tire son origine d'une remise en cause des dualismes. La réalité y est présentée comme n'étant que surface; il n'y a pas d'arrière-plan structurel ou de distinction *phénomène/chose en soi*. Il n'y a pas non plus de dualité intérieur/extérieur¹⁶, il n'y a pas de correspondance directe entre, d'un côté, la pensée et le langage, et de l'autre, la réalité et les objets. Il n'y a, pour certains, *que* le langage, lieu au sein duquel la *pensée* et *l'objet de la pensée* sont représentés et trouvent leur sens, ou encore *que* la matière, dont la pensée et la subjectivité sont les corollaires « illusoirs ». Nous sommes ainsi en présence de *monismes* réducteurs dont la conséquence est qu'ils coupent court à toute possibilité de transformation et d'émancipation réelle pour l'individu. Réduit au statut d'objet ou encore confiné à sa seule subjectivité, l'individu postmoderne est incapable de se transcender à travers l'« Autre » de la culture, de la religion ou de la philosophie, demeurant ainsi perpétuellement à l'égale de lui-même, sans plus. De ce point de vue, notre problématique est essentiellement la même que celle de Marcel Gauchet dans *Le désenchantement du monde* : l'individu postmoderne s'est enfermé dans une immanence radicale, sans possibilité de transcendance aucune.

La fracture du *logos* et le rejet de la métaphysique ne sont donc pas exempts de conséquences sociétales et sotériologiques. Ils conduisent nécessairement à des impasses philosophiques et des culs-de-sac émancipatoires. La conception physicaliste de l'humain basée sur l'objet ainsi que la conception relativiste de la réalité basée sur la subjectivité engendrent de façon alternative les phénomènes de réification et d'aliénation. Une réalité réifiée, source

¹⁶ Voir Donald Davidson, *The Essential Davidson*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 196-208.

d'aliénation, ne peut être porteuse d'émancipation. Une part de la solution à ces impasses se trouve, selon nous, dans une interprétation juste de la philosophie de Wittgenstein, trop souvent mal comprise, et dont ont eu tendance à abuser les défenseurs tant du positivisme que du relativisme. Il est vrai que Wittgenstein rejette le langage de la métaphysique traditionnelle, c'est-à-dire un langage de l'absolument transcendant; mais il rejette également une conception de la réalité basée exclusivement sur les apparences, car la « forme de vie » dépasse l'immédiatement donné et structure *a priori* l'appréhension du réel chez l'humain. Par ailleurs, Wittgenstein nous explique que les apparences sont souvent trompeuses : l'homme a tendance à réifier la conception de l'objet parce qu'il croit à une correspondance cognitive ou langagière entre une entité intérieure — la conscience — et une entité extérieure — l'objet. Cette conception réifiée est une erreur, explique Wittgenstein. Ainsi, sans faire de métaphysique, un espace de transcendance est ouvert visant une désillusion ontologique et linguistique.

Il y a d'autre part cette fracture du *logos* que nous qualifierons de « divorce » entre le langage et l'expérience qui la sous-tend, et qui nous ramène à la définition deleuzienne de la philosophie comme simple « art de créer des concepts ». Outre certains courants liés à l'existentialisme, la philosophie au 20^e siècle a sonné le glas de l'expérience subjective et du ressenti à la première personne, qualifiés tout deux d'ineffables autant par le positivisme que par les divers relativismes s'inspirant de la seconde philosophie de Wittgenstein.

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein sépare radicalement la sphère des faits de la sphère des valeurs. Dans sa *Conférence sur l'éthique* donnée peu après son retour à Cambridge en 1929, cette dichotomie entre l'absolu et le relatif est encore une fois présentée comme une réalité insurmontable du langage : l'éthique, l'esthétique, le sentiment religieux, toutes des sensations vécues à la première personne, n'ont pas de *sens* linguistique; leur contenu ne peut être saisi dans la proposition. Tout ceci prendra une forme définitive dans les *Recherches philosophiques* dans l'argument wittgensteinien contre le langage privé. Or, comme nous allons le démontrer, cette conception *dualiste* en ce qui concerne ce que Wittgenstein appelle « le supérieur » et qui relève des sensations privées, ainsi que la conception *moniste* du langage qui en découle, mènent à des impasses éthiques et sotériologiques. Si l'éthique se situe à la première personne et en conséquence n'a pas de *sens* linguistique, on est en droit de

se demander comment l'éthique, le sentiment religieux, etc. en viennent à être transmis et compris par les utilisateurs de langage d'un groupe social, puisque, sans langage, ce qui se *montre* n'a aucun *sens* et ne peut être objet de raisonnement abstrait. Ce « divorce » entre le *signe* et *l'affect* qui n'est d'ailleurs pas sans lien avec la question du *monisme*, c'est-à-dire le rejet des dualismes et de la métaphysique, représente le second volet de cette fracture du *logos* dont le 20^e siècle a été témoin. Cette fracture se répercute elle aussi sur la possibilité même de l'éthique et de la transcendance. Nous ferons une distinction par ailleurs inexistante dans la philosophie occidentale entre une parole qui se rattache à une expérience personnelle ou un ressenti, c'est-à-dire un *affect*, et une parole dénuée de ce lien; en d'autres mots, une parole qui tourne à vide, un pur intellectualisme.

Enfin, la réflexion s'appuiera sur une comparaison interculturelle. Le problème du matérialisme et du relativisme en philosophie n'est pas nouveau, il est récurrent dans la civilisation occidentale depuis l'antiquité grecque. Fait important à souligner : ce problème s'est également posé en Orient, notamment dans la philosophie indo-tibétaine. Pour cette raison ce travail explorera du côté d'une culture ayant été l'objet de conjonctures épistémiques similaires à la nôtre, les solutions qui ont été apportées aux problèmes du matérialisme, du relativisme et de la limite du langage. En plus de l'évidente symétrie apparaissant au fil des chapitres entre les problèmes philosophiques de la tradition indo-tibétaine et ceux issus de la pensée grecque, le chapitre III portant sur la philosophie de Schopenhauer entend compléter l'œuvre du philosophe de Francfort en établissant un lien indélébile entre la pensée bouddhique et la philosophie occidentale, notamment avec la pensée grecque et l'idéalisme allemand. Par-delà la simple comparaison, l'approche de nos trois auteurs concernant l'éthique et la possibilité de transcendance dans sa relation à la limite du langage doit converger et tendre vers l'unité en conclusion de ce travail.

La culture tibétaine fut en effet plongée au 15^e siècle dans un débat concernant le rôle et le sens de la philosophie. Au centre de la réflexion : les apories engendrées par un relativisme épistémologique et par la remise en question de la capacité du langage à mener à une authentique expérience de la transcendance. Pris entre un matérialisme déshumanisant et un relativisme frôlant le nihilisme, les philosophes tibétains ont su naviguer entre les extrêmes et développer un système n'étant fondé ni sur l'objet ni sur le sujet qui leur a permis de sortir de

l'impasse sociale et sotériologique au sein de laquelle leur société s'était engagée. Un philosophe en particulier retiendra notre attention, il s'agit de Tsongkhapa, le réformateur, qui tout en s'inscrivant dans la tradition bouddhique de rejet de la métaphysique, a conservé un rôle central à la raison et aux conventions sociales sur le chemin qui mène à la transcendance.

À travers le débat entre l'expérience spontanée ou graduelle de l'éveil, nous articulerons notre réflexion sur la capacité du langage à saisir l'absolu ou le « supérieur ». Nous constaterons que la conception du langage est coextensive à la conception de l'objet religieux auquel il réfère : le rôle du langage est dévalorisé lorsque la conception du transcendant est *absolue*, alors que le rôle du langage devient essentiel lorsque la conception du transcendant passe par le *relatif* ou le conventionnel. En somme, le langage est constitutif de l'expérience dont il relève. Notre objectif à l'aide de cette comparaison est de dégager l'importance du *logos* pour l'entreprise sotériologique. Nous tenterons également de définir les caractéristiques et les avantages d'une perspective « du milieu » prise dans un contexte socioreligieux complètement différent du nôtre.

Objectifs du présent travail

Il s'agira, suivant Platon, de démontrer les difficultés philosophiques des approches matérialistes et relativistes pour une pensée de la sotériologie. Dans un cadre plus large, il s'agira d'écarter toute conception objective de la subjectivité, ce qui en ferait une illusion produite par le cerveau, et toute conception de la réalité fondée sur la subjectivité qui ferait de l'homme « la mesure de toutes choses ». Ce faisant, nous allons dégager les grandes lignes de ce que nous appelons la « philosophie du milieu » fondée sur la représentation et la réciprocité sujet-objet. Cette philosophie du milieu implique un rejet de la métaphysique au sens traditionnel, c'est-à-dire d'un *absolument transcendant* concevable et exprimable, tout en restant ouverte à une forme de *transcendance relative* permettant le dépassement du « donné » phénoménologique. En ce sens, une certaine métaphysique est implicite, car il s'agit de surmonter les erreurs d'un ordre de réalité réifié par ignorance.

Dans notre recherche d'une démarche unifiée recoupant les deux pôles d'un réel fuyant au demeurant, qu'ils soient les *phénomènes* et la *chose ne soi*, le conventionnel et l'ultime, ou encore le réalisme et l'idéalisme; nous aurons recours au principe de *synéchisme* développé par C. S. Pierce afin d'articuler l'idée d'une réalité unique comportant plusieurs principes ou modes d'opération fondamentaux. Ce faisant, nous opposerons le *synéchisme* de Pierce au « dualisme » wittgensteinien concernant l'exprimable et l'inexprimable, c'est-à-dire en particulier la dichotomie signe/affect et aux conceptions *monistes* de la réalité qui en sont tributaires, en particulier celles développées par les Dennett et Rorty.

Le *synéchisme* serait opposé selon Pierce aux *monismes* comme l'idéalisme et le matérialisme ainsi qu'aux *dualismes*, leur substituant l'idée d'une continuité fondamentale entre les différents aspects du réel :

'Thus, *materialism* is the doctrine that matter is everything, *idealism* the doctrine that ideas are everything, *dualism* the philosophy which splits everything in two. In like manner, I have proposed to make *synechism* mean the tendency to regard everything as continuous.¹⁷

'Synechism, even in its less that stalwart forms, can never abide in dualism, properly so called. It does not wish to exterminate the notion of twoness [...] But dualism in its broadest legitimate meaning as the philosophy which performs analyses with an axe, leaving, as the ultimate elements, unrelated chunks of being, this is most hostile to synechism. In particular, the synechist will not admit that physical and psychical phenomena are entirely distinct¹⁸.

L'importance accordée par Pierce à la relation entre les parties et le tout, confère au *synéchisme* un intérêt exceptionnel lorsque vient le moment de concevoir la relation sujet-objet et d'éviter les écueils d'une conception objective de la subjectivité et une conception subjective de l'objectivité telle que nous venons de la définir dans la *problématique*. Le *synéchisme* constituera en ce sens le *concept clé* de la thèse.

Par ailleurs, il s'agira également de démontrer à travers notre démarche que pour toute entreprise philosophique et sotériologique, le *logos* est incontournable. Nous allons

¹⁷ Charles Sanders Pierce, *The Essential Peirce, Volume 2: Selected Philosophical Writings, 1893-1913*, Indiana University Press, Bloomington, 1998, pp. 1

¹⁸ Ibid.

démontrer que toute philosophie fondée sur le relatif et l'irrationnel n'est pas seulement contradictoire, mais mène à des apories insurmontables en ce qui concerne la possibilité d'émancipation réelle de l'être humain. Pour ce faire, nous devons établir les interprétations que nous croyons être correctes des trois philosophes abordés dans ce travail. Bon nombre des impasses philosophiques et sotériologiques découlent en effet d'une mauvaise interprétation des idées de ces philosophes. Il s'agira dans notre cas de restituer leur juste sens aux philosophies de Wittgenstein, de Tsongkhapa et de Schopenhauer.

Par ailleurs, il s'agira, en conclusion, de répondre à nos interrogations métaphilosophiques. L'objectif ici ne sera pas tant de trouver quel est, dans l'absolu, le rôle et le sens de la philosophie. Une réponse à cette question serait forcément vaine et partielle, car la philosophie échappe à toute définition contraignante, mais bien par l'entremise du raisonnement métaphilosophique de trouver un réel espace de liberté dans le langage conditionné et culturellement situé de la philosophie.

Méthode

Notre réflexion se décline en trois temps. Chaque chapitre aborde la pensée d'un philosophe en particulier. Il s'agit dans l'ordre de Ludwig Wittgenstein, de Tsongkhapa, aussi connu sous le nom de Lozang Drakpa et enfin d'Arthur Schopenhauer.

La méthode retenue ici est la méthodologie comparative. Il s'agit premièrement de mettre en relation à l'intérieur d'un chapitre, la pensée d'un philosophe avec celles d'auteurs du même corpus théorique. La diversité des points de vue sur un même sujet ne doit pas faire perdre de vue au lecteur que l'élément central de la thèse porte sur l'éthique dans sa relation à la limite du langage, et que ne sont retenus de la pensée des auteurs abordés que les seuls éléments utiles à cette réflexion, car notre démarche se veut unitaire. En outre, cette approche nous permet de cerner les apories relatives à la pensée des auteurs comparés et de comprendre de quelle manière le concept philosophique du « milieu » résout ces mêmes apories. Nous qualifierons cette première subdivision méthodologique d'*apophatique* puisqu'elle procède à la négative en relevant surtout les clivages entre les auteurs.

Il s'agit deuxièmement de mettre en relation les différents chapitres entre eux, c'est-à-dire nos trois philosophes du « milieu », en relevant ce qui de la pensée de chacun des auteurs peut être positivement comparé et associé. C'est ainsi à travers ce mouvement d'association que nous atteignons l'unité conceptuelle en fin de thèse, ce point de convergence sur l'éthique dans sa relation au langage vers lequel tend toute notre réflexion. Nous qualifierons cette deuxième subdivision méthodologique, qui concerne l'aspect positif de notre démarche, de *cataphatique* puisqu'elle met en relation et unit ce qui auparavant semblait distinct.

Dans le premier chapitre, la problématique de la fracture du *logos* et du rejet de la métaphysique dans la culture occidentale contemporaine est approfondie. Nous réfléchissons sur la crise du savoir et sur le relativisme épistémologique qui frappent les sociétés occidentales. Les sources wittgensteiniennes du positivisme et du relativisme seront analysées dans le but de comprendre les erreurs d'interprétation qui ont concouru de part et d'autre à la constitution des pôles philosophiques du positivisme et du relativisme. Wittgenstein n'appartient ni à l'un ni à l'autre de ces courants. Ce constat pourrait en surprendre plusieurs, il est toutefois fondé. Nous allons démontrer que la philosophie de Wittgenstein ne prend appui ni sur le sujet ni sur l'objet pour comprendre le monde, mais bien sur le langage et les pratiques sociales qui recouvrent chez lui la totalité du « dicible ». L'émancipation s'articule chez Wittgenstein dans la déconstruction du langage philosophique en vertu d'un retour au prétendu « sens commun » du langage ordinaire. Sa conception *dualiste* de l'éthique et du « sentiment religieux » mène toutefois à une impasse que nous tenterons de cerner dans ce chapitre. En outre, sa méthode de démonstration sans contexte normatif et son style cryptique rendent pratiquement inévitables les erreurs d'interprétation dont a souffert la postérité. Enfin, nous démontrerons que, loin de pouvoir attester d'une proximité avec la pensée hébraïque comme il le prétend¹⁹, bon nombre d'idées de Wittgenstein s'apparentent plutôt à la pensée grecque : ce dernier, sous le couvert d'un langage et d'une typographie philosophique résolument iconoclaste, défend en fait des thèses bien connues et débattues en Occident depuis au moins 2500 ans; depuis, en fait, les dialogues de Platon.

¹⁹ Rush Rhees, *Recollections of Wittgenstein*, op. cit., p. 161.

Dans le second chapitre, nous étudierons le cas du Tibet au 15^e siècle. À cette époque, le Tibet était plongé dans un débat philosophique similaire entre matérialisme et relativisme. C'est dans ce contexte que Tsongkhapa a formulé une philosophie naviguant entre les deux extrêmes. Il s'agit ici encore d'identifier les apories auxquelles la philosophie bouddhique était confrontée à cette époque, notamment en ce qui concerne la capacité du langage à saisir le sens de ce qui lui est « supérieur » et à mener à une expérience dite « indicible ». La solution proposée par Tsongkhapa à ces problèmes ne passe ni par le matérialisme ni par le relativisme, mais prend la représentation, le langage et le sens commun, c'est-à-dire la « réalité conventionnelle », comme fondement de la démarche sotériologique. Sans prendre appui sur les conventions linguistiques, il est impossible de philosopher même si l'objectif consiste, pour les bouddhistes, à transcender les apparences. On remarquera que la problématique de Tsongkhapa est essentiellement la même que celle qui a préoccupé les penseurs occidentaux depuis des siècles; il s'agit, comme pour les Grecs, de concilier les apparences et la réalité, d'établir un rapport entre les particuliers et les universaux. À cet effet, les liens surprenants (dont on pourrait presque dire qu'ils démontrent un rapport d'identité entre les deux pensées!) qui unissent la pensée grecque et la pensée bouddhique seront établis.

Le troisième chapitre abordera l'œuvre d'Arthur Schopenhauer, philosophe dont la pensée marqua l'époque de la fin du 19^e siècle au début du 20^e siècle. Schopenhauer a exercé un ascendant énorme sur de nombreux penseurs qui sont aux sources de la rupture épistémologique du 20^e siècle. En remettant en cause la primauté du *cogito* dans le rapport au monde et en introduisant dans la philosophie occidentale la notion de *māyā* ou d'illusion, Schopenhauer a contribué à la remise en cause de la tradition positive. Mais Schopenhauer n'est pas un relativiste pour autant. Ouvertement inspirée de Platon, sa philosophie n'est fondée, à l'instar des deux autres philosophes, ni sur l'objet ni sur le sujet. Elle évite les écueils du relativisme et du matérialisme afin de prendre appui sur la représentation, cet entre-deux qui constitue le matériau premier de la condition humaine. Schopenhauer, défenseur avéré de la clarté linguistique et conceptuelle, entend provoquer chez son lecteur une transformation du regard sur le monde. *Le Monde comme volonté et comme représentation*, son œuvre philosophique principale, doit agir comme un calmant. Ce

changement de perspective ouvre un espace de liberté par la maîtrise des pulsions. Nous tenterons également d'expliciter les liens qui unissent la pensée du philosophe de Francfort à celle, d'une part, de certains penseurs bouddhistes et celle, d'autre part, des penseurs de « l'école du soupçon », notamment Wittgenstein.

La lecture successive de ces trois chapitres permettra, malgré le fossé socioculturel qui les sépare, d'établir une parenté d'esprit et de méthode entre ces trois auteurs, les reliant au père de la tradition du « milieu » : Platon lui-même. C'est ainsi qu'en juxtaposant les trois chapitres, une perspective se dégagera qui n'aurait pas été possible par la lecture d'un seul auteur. Cette tridimensionnalité qu'apporte la superposition ajoute de la profondeur à la recherche et permet de mieux saisir le concept du « milieu » philosophique. Le choix de ces auteurs n'est donc pas fortuit puisqu'il permet de mettre à jour, à l'instar de l'« école du soupçon » chez Ricœur, une forme philosophique s'étant jusqu'ici dérobée en tant que courant autonome à la réflexion philosophique.

Il faut le dire, ce troisième moment de notre recherche n'aurait pas été possible il y a dix ans. Depuis vingt ans, on assiste en effet à un regain d'intérêt pour la philosophie d'Arthur Schopenhauer avec des publications de plus en plus nombreuses dans le monde anglo-saxon et la tenue d'un colloque par le Collège international de philosophie (CIPH) en 1988 à Paris à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Schopenhauer. Depuis, l'intérêt pour la pensée de ce philosophe qui a exercé un fort ascendant sur Nietzsche et Wittgenstein n'a cessé de croître.

Par ailleurs, les liens étroits qui unissent Wittgenstein et Schopenhauer n'ont été explorés que tout récemment. Tout au long du 20^e siècle, le Wittgenstein du *Tractatus* a été interprété soit comme un positiviste, soit comme un penseur religieux; puis, avec les *Recherches philosophiques*, il a été décrit comme un relativiste : c'est mal le connaître. Wittgenstein doit être lu et compris *dans une perspective schopenhauerienne*. C'est que de nombreux passages des *Carnets* 1914-1916, du *Tractatus*, des *Recherches philosophiques* et d'autres textes de Wittgenstein n'ont de sens qu'à la lumière d'un dialogue entre Wittgenstein et Schopenhauer. La prise en compte de ce dialogue n'a réellement commencé que depuis quelques années,

insufflant une nouvelle vigueur et, oserions-nous dire, une nouvelle rigueur, à la compréhension du philosophe le plus influent du 20^e siècle.

En ce qui concerne le bouddhisme tibétain, les quinze dernières années ont été riches en traductions de toutes sortes, en analyses et en synthèses magistrales. Notre interprétation de la philosophie de Tsongkhapa, bien qu'unique et jetant un regard nouveau sur les considérations métaphilosophiques de ce « prodige » de la philosophie orientale, est tributaire de ces travaux sur le matériel source. Il faut souligner en toute humilité que notre démarche s'inscrit en philosophies comparées et ne se revendique en aucune façon d'une exégèse définitive des textes du Canon bouddhique ou d'une tradition en particulier.

Cela étant dit, nous souhaitons que notre travail puisse favoriser l'émergence d'un regard nouveau sur la condition épistémologique et sotériologique des sociétés confrontées aux mêmes apories d'une postmodernité exacerbée. En ce sens, nous croyons que la philosophie en général, et les sciences des religions en particulier, ne peuvent faire l'économie d'une réflexion sur les thèses dites « du milieu » présentées dans ce travail de recherche.

CHAPITRE I

WITTGENSTEIN

De l'empirisme radical du Cercle de Vienne aux considérations métaphilosophiques de Richard Rorty, on peut dire que le 20^e siècle a été marqué par l'idée d'en finir avec la métaphysique. Cela étant, même en concevant que les métaphysiques associées à une ontologie transcendante puissent être dépassées, les philosophies *monistes* qui veulent en prendre la place sont confrontées à leur propres difficultés.

D'un côté, les approches « positivistes » se proposent de comprendre les phénomènes subjectifs, psychologiques ou sociaux selon les méthodes des sciences de la nature, c'est-à-dire *en tant qu'objet*. Les physicalistes, en héritiers du positivisme logique — un mouvement philosophique profondément influencé par le *Tractatus logico-philosophicus* (*Tr.*) de Ludwig Wittgenstein — définissent la subjectivité comme étant un simple effet du cerveau. En conséquence, la subjectivité, le « vécu », serait une « illusion » secrétée chimiquement par le corps. Sur la foi de ce raisonnement, sont écartés du domaine du réel et du langage pourvu de *sens*, tous les phénomènes ne pouvant être réduits aux déterminations de la physique ou aux composants de la matière. Pour les tenants d'une conception matérialiste de la subjectivité, l'« Amour » est, au mieux, un neurotransmetteur, sinon un simple mécanisme génétique. L'éthique, l'esthétique, le sentiment religieux sont évacués de la sphère du langage pourvu de *sens*. Ce *monisme matérialiste* rend problématique la compréhension de nombreux phénomènes sociaux et culturels propres à la condition humaine. En outre, il est source d'*aliénation* puisque, fondé sur *l'objet*, il suspend toute expérience de la réalité à la première personne et rend problématique autant le « vécu » émotionnel que les conventions sociales.

De l'autre, les approches « relativistes » s'inspirant des *Recherches philosophiques* (*RP*) de Wittgenstein proposent l'abandon de la recherche de vérités objectives, puisque, selon elles, « l'homme est la mesure de toutes choses ». On réduit alors l'objectivité à *ce qu'en pense le*

sujet. On abandonne du coup l'épistémologie¹ et la rationalité au profit de normes culturelles, linguistiques ou historiquement contingentes d'attestation du réel, engendrant des dérives relativistes inspirées des « jeux de langage » et des « formes de vie » wittgensteiniens. Selon les tenants d'un tel *monisme linguistique*, il n'existerait pas de contexte objectif extralinguistique, ni critère épistémologiquement neutre, ni « autre » du langage sur la base desquels il serait possible de juger de la valeur d'une croyance, qu'elle soit d'ordre scientifique ou social. L'ontologie serait entièrement relative au « schéma conceptuel », au « paradigme » ou à la « forme de vie » à l'intérieur duquel le sujet est situé. Cette conception *réifiée* du langage rend problématique le jugement et la discrimination entre les différentes théories, croyances ou conceptions du monde. En réduisant le *logos* à des déterminants culturellement situés ou encore au « schéma conceptuel », les défenseurs du *monisme linguistique* se privent du même coup d'un monde en commun, d'un point de contact avec l'altérité du réel.

On assiste donc, à travers le rejet de la métaphysique et du dualisme², à un nivellement de l'expérience humaine tantôt sur la base du sujet, tantôt sur la base de l'objet. Dans les deux cas, le rapport à l'Autre pose problème. Ces deux paradigmes de la pensée occidentale contemporaine trouvent leur source dans une lecture de la philosophie de Wittgenstein. Wittgenstein n'a été ni un positiviste ni un relativiste, comme plusieurs le laissent croire. Les dérives positivistes et relativistes qui se sont inspirées de lui restent toutefois tributaires de sa conception radicale et dichotomique du langage et de sa façon d'y séparer les faits et les valeurs. Le langage ne pouvant se représenter ce qui lui est « supérieur », c'est-à-dire le « métaphysique », il est fondamentalement immanent.

¹ Notion que Rorty définit comme l'accès privilégié à une réalité objective, « vraie », dépassant l'« opinion », Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1994, pp. 35-37.

² Compris autant comme dualité du *phénomène* et de la *chose en soi* (problématique immanent-transcendant) que comme dualité du *cadre conceptuel* et du *contenu cognitif*.

Du Tractatus aux Recherches philosophiques

Au début du siècle, les travaux de Frege, Russell et Wittgenstein annoncent l'avènement de la philosophie analytique. Ces travaux, inspirés par la logique et les mathématiques, vont aboutir, avec la publication du *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein en 1921, à la théorie de la vérité-correspondance. Oeuvre en partie « métaphysique » par sa définition aporétique d'un « au-delà du langage », le *Tractatus* se donne comme objectif de délimiter de l'intérieur du langage, donc à partir d'une perspective immanente, ce qui peut être logiquement exprimé par un individu, exacerbant la dichotomie faits/valeurs au sein de la philosophie occidentale. Mais l'objet du traité est essentiellement éthique, explique son auteur, dans une lettre adressée à l'éditeur Ludwig von Ficker, lui demandant de porter une très grande attention à la préface et à la conclusion du *Tractatus* afin de saisir le *sens* du texte, signalant que la partie importante du texte est « celle qui n'est pas écrite³ »! Nonobstant les intentions avouées de son auteur, et dépouillé de ses considérations éthiques, mystiques et esthétiques, le *Tractatus* deviendra en quelques années seulement, un pilier de la pensée positiviste au 20^e siècle, un canon du vérificationnisme et de la croisade antimétaphysique du Cercle de Vienne.

Après quoi, considérant avoir résolu les principaux problèmes philosophiques, Wittgenstein abandonnera la vie universitaire pour s'enfermer dans un silence long de 10 ans.

Or, c'est au cours de ces années que Wittgenstein reviendra non seulement sur ses conceptions antérieures pour les critiquer, mais qu'il en prendra le contrepoint dans une conception nouvelle de la démarche philosophique. Wittgenstein réintègre en effet l'université de Cambridge en annonçant une nouvelle méthode transcendant la conception

³ Wittgenstein commence par dire à von Ficker qu'il ne comprendra pas son livre, puis il écrit : « Il ne vous est pas vraiment étranger, parce que le point du livre est éthique. J'ai d'abord voulu inclure dans la préface une phrase qui n'y est finalement pas [...] Voilà ce que je voulais écrire : mon travail se compose en deux parties : celle qui est présente ici plus tout ce que je n'ai pas écrit. Et c'est précisément cette seconde partie qui est la plus importante. Car l'éthique trouve sa limite tracée de l'intérieur [...] En bref, je crois que là où beaucoup d'autres aujourd'hui ne font que bavarder, j'ai réussi dans mon livre à mettre les choses en place en étant silencieux à ce propos [...] Pour l'heure je vous recommanderai de lire la *Préface* et la *Conclusion* car elles contiennent l'expression la plus directe du point ». Ludwig Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, éd. G. H. von Wright, Salzbourg, Otto Müller Verlag, 1969, p.35, cité dans Emmanuel Halais, *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, PUF, Paris, 2007, pp. 78-79.

traditionnelle de la philosophie et reposant sur l'analyse du « langage ordinaire »⁴. Parmi les éléments centraux de cette « nouvelle méthode », on note une prise en compte de la diversité du langage avec la formulation des concepts tels que les « jeux de langage » et les « formes de vies », ainsi qu'une rupture avec l'épistémologie traditionnelle telle que conçue depuis Descartes. En quelques décennies, cette conception wittgensteinienne de la diversité linguistique deviendra le point d'ancrage des thèses dites « postmodernes » chez des auteurs tels que Kuhn, Feyerabend, Rorty et Lyotard.

L'œuvre de Wittgenstein, du *Tractatus* aux *Recherches philosophiques (Recherches)*, est traversée par la question de la limite du langage. Wittgenstein, conçoit cette problématique de la limite sous « l'angle du religieux »⁵, c'est-à-dire que, pour lui, la clôture immanente du langage est constitutive de son incapacité à saisir « le sentiment mystique », « le supérieur », l'« ineffable ». Langage et métaphysique sont mutuellement exclusifs. Pour Wittgenstein, l'éthique, le sentiment religieux, et tout ce qui a une valeur absolue et non factuelle, dépasse les paramètres du langage pourvu de *sens* et par conséquent ne peut être adéquatement formulé dans le langage⁶. Or, comme nous le montrerons, cette division radicale entre d'une part, un langage factuel porteur de *sens* et, d'autre part, une réalité éthico-religieuse inexprimable mène selon nous à une impasse. En outre, cette division ne peut déboucher que sur des conceptions *monistes* de la réalité, qu'elles soient matérialistes, comme dans le cas du positivisme, ou linguistiques, comme dans le cas du relativisme.

⁴ Assistant aux premiers séminaires sur la « nouvelle méthode » de Wittgenstein de 1930 à 1933, Moore écrit : « I was a good deal surprised by some of the things he [Wittgenstein] said about the difference between “philosophy” in the sense in which what he was doing might be called “philosophy”... and what has traditionally been called “philosophy”. He said what he was doing was a “new subject”, and not merely a stage in a “continuous development”; that there was now in philosophy a “kink” in the “development of human thought,” comparable to that which occurred when Galileo and his contemporaries invented dynamics; that a “new method” had been discovered, as had happened when chemistry was developed out of alchemy... ». G. E. Moore, “Wittgenstein’s lectures in 1930-1933”, in *The Classics of Analytical Philosophy*, edited by Robert R. Ammerman (McGraw Hill, N.Y., 1965), p. 283 cité dans Russel Nieli, *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language*, State University of New York Press, Albany, 1987, pp. 185-186.

⁵ Rush Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 1984, p. 79.

⁶ Voir Ludwig Wittgenstein, Jacques Fauves (trad.), *Leçons et conversations*, Gallimard, Paris, 1992, p. 149.

Les deux philosophies de Wittgenstein abordent la problématique de la limite de façon assez différente. Le *Tractatus*, influencé par l'œuvre d'Arthur Schopenhauer, de Frege, de Russell, d'Otto Weininger⁷ et d'autres, laisse entrevoir la possibilité d'un « autre » du langage et du monde, d'une mystique, sous l'angle du sujet métaphysique postulé comme limite du monde. L'altérité et la dualité y sont ressenties. Les *Recherches*, quant à elles, consistent en un repositionnement du sujet à l'intérieur même du langage et ferme la porte à tout dualisme et à toute formulation d'un rapport à l'« autre du langage ». Le langage nous définit de bord en bord et il est, selon Wittgenstein, hermétiquement clos.

Par ailleurs, si le *Tractatus* consacre la séparation des faits et des valeurs, les *Recherches* abandonnèrent complètement la réflexion éthique au profit d'une analyse des faits linguistiques visant à déconstruire la dialectique sujet-objet traditionnelle. Cette nouvelle approche des *Recherches* donne la nette impression que Wittgenstein rejette catégoriquement la métaphysique ou tout « autre du langage ». D'ailleurs, ceux qui se sont inspirés de sa seconde philosophie comme, entre autres, Richard Rorty et Daniel Dennett, l'ont comprise comme un rejet radical de toute altérité, à l'instar du Cercle de Vienne pour le *Tractatus*. Or il n'en est rien. Comme le démontre sa *Conférence sur l'éthique*, Wittgenstein, qui n'est pas étranger au sentiment religieux, sépare ce qui est exprimable de ce qui selon lui est inexprimable sans jamais tomber dans l'immanence radicale des penseurs qui se sont inspirés de lui. Le problème est dès lors le même pour le *Tractatus* et les *Recherches*: en confinant l'éthique, le sentiment religieux et tout ce qui a de la valeur pour Wittgenstein au silence, ce dernier contribue à soustraire du langage philosophique ce qui lui est cher et à cautionner une

⁷ Notamment en ce qui concerne le rapport entre la logique et le monde, mais surtout en ce qui concerne la valeur, qui lui est extérieure. Weininger écrit après une longue section sur le temporel et l'intemporel : « Nous l'avons vu plus haut, [l'intemporel] est tout ce qui, pour l'individu, *présente quelque intérêt ou importance*, ou mieux encore, *tout ce qui pour lui a une certaine valeur*. On ne se souvient des choses que pour autant qu'elles ont revêtu de la valeur pour soi, même si, souvent, cela est resté inconscient : C'EST CETTE VALEUR QUI LEUR DONNE L'INTEMPORALITÉ. On oublie au contraire tout ce à quoi, d'une manière ou d'une autre et consciemment ou non, on n'a pas accordé de valeur. La valeur ainsi échappe au temps... » ainsi que le génie. Otto Weininger, Daniel Renaud (trad.), *Sexe et caractère*, L'Age d'homme, Lausanne, 1975, p. 116. Comparerons maintenant avec la proposition 6.41 du *Tractatus* : « Le sens du monde doit être en dehors de lui (...) il n'y a en lui aucune valeur — et s'il y en avait une, elle serait sans valeur... ». La réflexion de Weininger est largement influencée par l'idéalisme transcendantal de Schopenhauer, notamment son principe de raison suffisante concernant la connexion logique entre les phénomènes.

postérité philosophique dénuée de toute intuition éthique relative à cet « autre » du langage, mettant fin à toute possibilité de dépassement pour l'individu.

Nous postulons que ces deux courants philosophiques, le positivisme et le relativisme, mènent à des impasses philosophiques en ce qui concerne la compréhension de l'homme, de la raison et de la vérité. Dans les sociétés industrielles avancées, la tension entre ces deux courants structure notre rapport au réel. Nous pensons qu'une lecture serrée des thèses de la seconde philosophie de Wittgenstein nous permet de sortir du dilemme entre positivisme et relativisme et d'offrir une alternative viable entre, d'une part, une conception déshumanisée de l'homme et, d'autre part, une conception désubstantialisée de l'individu et de la société.

1.1 POSITIVISME

La pensée positive a une histoire qui remonte à Auguste Comte. Ses principes généraux sont les suivants : application du principe de symétrie entre l'étude des sciences naturelles et des sciences sociales (les sciences sociales doivent être objectives et calquer leur méthodologie sur celle des sciences de la nature) et le rejet de la métaphysique prenant la forme initialement d'un doute profond à l'endroit de la pensée religieuse. Le courant philosophique principal dans lequel s'incarne la pensée positive est le naturalisme. Sous sa forme épistémologique, le naturalisme devient l'empirisme. Il s'oppose au rationalisme. L'ontologie du naturalisme a été appelée « physicalisme » par Otto Neurath⁸, c'est-à-dire la théorie selon laquelle « ce qui existe » ou plus précisément « ce dont on peut parler » se réduit aux lois de la physique. Le physicalisme s'oppose à son tour au dualisme cartésien corps-esprit. Dans son ensemble, le naturalisme présuppose qu'il est possible de comprendre objectivement, anhistoriquement la réalité. Pour ce faire, les tenants du naturalisme ont besoin d'une théorie de la correspondance permettant de décrire les transactions entre un sujet connaissant et un objet connu.

Au début du 20^e siècle, un petit groupe d'hommes à Vienne ont entrepris la refonte du naturalisme. Influencés par les développements en logique et en mathématiques à Cambridge, notamment les travaux de Russell et de Wittgenstein, le « Cercle de Vienne », comme il se fera appeler, entendra réactualiser les thèmes chers au naturalisme tels que l'unification de toutes les sciences en une méthodologie commune, le vérificationnisme, et la poursuite de la croisade antimétaphysique lancée un siècle plus tôt par Comte⁹. Dans les deux cas, la

⁸ « What cannot be regarded as unified science must be accepted as poetry or fiction (...) In a sense, unified science is physics in its largest aspects, a tissue of laws expressing space-time linkages—let us call it : Physicalism ». Otto Neurath, « Physicalism and the Vienna Circle » p. 49 dans Robert S. Cohen (éd.), Marie Neurath (éd.), et Carolyn R. Fawcett (éd. ass.), Otto Neurath, Philosophical Papers, Dordrecht : D. Reidel, 1983, p. 268.

⁹ «... we assert that metaphysics is the doctrine of 'true being' or of 'reality in itself' or of 'transcendent being', this talk of true, real being obviously presupposes that a non-true, lesser or apparent being stand opposed to it, as has indeed been assumed by all metaphysicians since the days of Plato and the Eleatics. This seeming being is said to be the realm of 'appearances', and while the true transcendent

publication du *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein leur fournira les outils conceptuels nécessaires à la poursuite de leurs objectifs. Cette lecture du *Tractatus* reposera sur un malentendu, comme nous tenterons de le démontrer : l'intention de son auteur est ailleurs.

1.1.1 Wittgenstein et le *Tractatus*

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein décrit la relation entre le langage, la pensée et le monde. Premièrement, le monde est décrit comme étant « la totalité des faits, non des choses » (*Tr.* 1.1). Le monde est donc avant tout, pour Wittgenstein, une réalité pensée pour un sujet situé non pas *dans* le monde, mais comme sa limite (*Tr.* 5.632). Il s'agit d'un positionnement idéaliste que Wittgenstein reprend de Schopenhauer. Les blocs élémentaires du monde sont les 'objets simples' (*Tr.* 2.02) Ces objets simples se combinent afin de produire des « états de choses » (*Tr.* 2.0272) Ces « états de choses » structurent les « faits » (*Tr.* 2.034). Ces « faits » nous apparaissent sous la forme d'images (*Tr.* 2-1) et ces images sont logiquement traduisibles dans le langage sous forme de proposition (*Tr.* 3.1).

La proposition est à son tour décomposable en de multiples sous-ensembles: « Pour comprendre l'essence de la proposition, pensons aux hiéroglyphes qui représentent les faits qu'ils décrivent. À partir d'eux, l'écriture alphabétique a été créée sans que soit perdu l'essentiel de la représentation » (*Tr.* 4016). La proposition se scinde donc en de multiples sous-ensembles, les « signes simples » qui constituent la structure atomique de la proposition. Ainsi, pour chaque « objet simple » constitutif d'une image, il y a un « signe simple » constitutif d'une proposition (*Tr.* 3.21). Le lien entre les deux est la forme logique. La forme

reality is held to be accessible with difficulty only to the efforts of the metaphysician, the special sciences are only concerned with appearances...» Moritz Schlick, 'Positivism and Realism', reproduit dans Oswald Hanfling, *Essential Readings in Logical Positivism*, Basil Blackwell, Oxford, 1981. p. 84. On comprend rapidement ici pourquoi les positivistes rejettent la métaphysique et le rationalisme censé, lui, découvrir des vérités a priori; le discours métaphysique sur l'« être » relègue au second rang la connaissance a posteriori de l'empirisme fondée sur « les apparences ». Les positivistes renverse la réflexion et affirment que « ce qui est perçu est tout ce qu'il y a à connaître ». Il s'agit là d'une version remodelée du *Esse est percipi* (l'« être » c'est ce qui est perçu) de Berkeley.

de notre langage doit refléter la forme du monde afin d'être vraie (*Tr.* 4.01 et 5.471-5.4711). Le langage et le monde se reflètent mutuellement (*Tr.* 5.6 et 5.63), et les règles régissant la relation entre les deux sont régies par la logique (*Tr.* 2.18 - 3.021). Wittgenstein nous décrit ici un monde clos, hermétique, à structure finie, ceint dans le langage de la logique¹⁰.

Le *Tractatus* a cela de particulier que son auteur ne décrit jamais ce que sont ces « objets simples », faisant d'eux une réalité métaphysique. Le *Tractatus* s'en tient, en ce qui concerne l'ontologie, à un degré d'abstraction générale : « Je ne puis que *nommer* les objets. Des signes en sont les représentants. Je ne puis qu'en parler, non les *énoncer*. Une proposition peut seulement dire *comment* est une chose, non *ce qu'elle est* » (*Tr.* 3.221) et « Les objets constituent la substance du monde. C'est pourquoi ils ne peuvent être composés » (*Tr.* 2.021). On nomme « atomisme logique » cette idée jumelant, par l'entremise de la logique, des particuliers non composés (objets simples) à des (micro) universaux (signes simples).

En somme, pour le sujet, le contact avec la réalité se fait par l'entremise des universaux (signes, propositions) en respectant la forme logique : « L'image est ainsi attachée à la réalité; elle va jusqu'à atteindre la réalité » (*Tr.* 2.1512). C'est la théorie de la *Vérité-correspondance* : l'isomorphie entre le signe et son référent produit sa valeur de vérité, le *sens* d'une proposition. Les questions relatives à la valeur, au bien et au mal, à la volonté et au sens de la vie sont relégué à la sphère du non-*sens*, c'est-à-dire à l'extérieur du monde.

¹⁰ Cette clôture rigide dans la structure du réel chez Wittgenstein semble placer sa théorie de la *vérité-correspondance* dans la catégorie du réalisme métaphysique, or il n'est en rien. Wittgenstein a confié à G.H. von Wright que sa première philosophie était un « idéalisme épistémologique schopenhauerien », voir G. H. von Wright, « A Biographical Sketch », dans Norman Malcom, *Ludwig Wittgenstein : A Memoir*, Oxford University Press, 1958, p. 6.

1.1.1.1 L'impossibilité d'une métalangue dans le *Tractatus*

Wittgenstein affirme à la proposition 4.121 qu'une proposition ne peut s'extraire d'elle-même pour *dire* sa forme logique ou expliquer son rapport avec les faits. Il en est ainsi parce que « Toutes les propositions ont la même valeur » (Tr. 6.4). Aucune proposition n'est donc qualitativement supérieure à une autre. Tout le langage se situe sur un même plan logique. C'est la raison pour laquelle l'éthique et ce qui a de la valeur ne peuvent être exprimés dans le langage et qu'aucune expression de transcendance n'est possible à partir du langage. La proposition ne peut que *montrer*, ou plutôt, refléter sa forme logique, elle ne peut l'exprimer dans le langage. La forme logique est donc, à l'instar des tautologies dans le *Tractatus*, la limite du langage ; elle est, pour nous, la limite de notre monde (Tr. 5.6). La forme logique d'une proposition se *montre* par la façon dont la proposition est construite, par son isomorphie avec les « faits ». La proposition ne peut revenir sur elle-même et se décrire, le langage n'est pas réflexif, il ne peut être que *descriptif* (c'est d'ailleurs la raison pour laquelle le langage ne peut exprimer de propositions éthiques ou religieuses selon Wittgenstein; l'éthique, la mystique ou le sentiment religieux n'ont rien à voir avec les *faits* et ne peuvent par conséquent être décrits). On ne peut ainsi sortir du langage afin d'en décrire les propriétés comme on ne peut s'extraire de soi-même pour se décrire *ex nihilo*. Par ailleurs, il n'existe pas de langage logiquement supérieur à un autre; tout langage est situé sur un même plan logique.

Ainsi, l'interprétation dominante du *Tractatus* relègue la sphère des valeurs et de l'éthique au domaine du *non-sens* puisque cette partie du discours philosophique n'a pas de « référents atomiques ». Cette interprétation repose sur une lecture de la proposition 6.53 qui stipule que la méthode correcte en philosophie est de démontrer que les théories métaphysiques tournent à vide et que seules les propositions des sciences de la nature peuvent être formulées dans le langage. Lue de cette façon, la proposition 6.53 renforce le passage de la préface dans lequel Wittgenstein écrit : « tout ce qui proprement peut être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence » (Tr. p. 31). Interprété ainsi, le *Tractatus* nous invite à garder le silence sur toute réalité non empirique. En limitant ce qui peut être dit

logiquement, l'indicible et le *non-sens* en viennent à être délimités de l'intérieur du langage. L'impossibilité de la métalangue dans le *Tractatus* recoupe dès lors autant l'impossibilité pour le langage de décrire ses propriétés essentielles (il n'est pas réflexif) que l'impossibilité d'exprimer ce qui lui est extérieur ou supérieur (Meta-), comme c'est le cas de l'éthique ou de la mystique (*Tr.* 6.41- 6.43).

1.1.1.2 Le débat sur le *sens* du texte

Depuis plusieurs années, nombre de publications ont abordé la question du *non-sens* wittgensteinien. Russell, Anscombe, Black, Hacker, Pears, etc. ont interprété le *non-sens* comme une *absence*, comme le fait qu'il n'y ait rien de sensé (ou rien « tout court ») à l'extérieur de la forme logique de la proposition. Aussi, le *Tractatus* a-t-il longtemps été brandi comme l'attestation définitive des thèses de la pensée positive. Cette lecture du *Tractatus* résulte d'une interprétation des passages contenus dans le corps du texte qui ne tient pas compte d'autres éléments, présents dans la conclusion, qui tendent à semer le doute sur toute tentative de s'adonner à une lecture littérale du *Tractatus*, notamment la proposition 6.54. Nous appellerons cette lecture, l'interprétation *positive* du *Tractatus*. Les défenseurs de l'interprétation *positive* refusent de se pencher sérieusement sur ce que Cora Diamond a appelé le « cadre » du texte. Par conséquent, ils refusent de « jeter l'échelle » à la fin du *Tractatus* (*Tr.* 6.54).

Le problème auquel le lecteur du *Tractatus* est confronté est que bon nombre des propositions contenues dans la conclusion du *Tractatus* violent carrément la règle de la distinction *dire/monttrer* énoncée dans les propositions 4.121, 4.1212 et 6.53, censées établir la limite du dicible. Il s'agit des propositions 6.371-72 et 6.41 à 7, inspirées, à en lire les *Carnets* 1914-1916, par une relecture de Schopenhauer durant la guerre¹¹. La plupart de ces

¹¹ Selon Anscombe, Wittgenstein aurait lu Schopenhauer dès l'âge de seize ans. Ce dernier aurait été le philosophe qui aurait le plus marqué le jeune Wittgenstein. Il aurait tiré de lui les concepts du « monde comme représentation », de la « limite du monde », de la « superficialité des lois de la nature » pour

propositions abordent la question de l'éthique et du sens du monde, un discours normalement relégué par le tronc général du texte à la sphère du non-sens et de l'indicible. Que faire? Ignorer le paradoxe comme l'ont fait les membres du Cercle de Vienne, Bertrand Russell et les successeurs de Wittgenstein dans le courant analytique? Comment l'auteur de la règle peut-il sciemment transgresser l'interdit qui constitue, selon les tenants de l'interprétation *positive*, le sens même du livre? On remarquera également que Wittgenstein, à la proposition 6.522, donne un deuxième sens à la distinction dire/montrez. Il ne s'agit plus, en conclusion du *Tractatus*, de la distinction entre le langage et sa structure logique, mais de la possibilité réelle de *montrer* ce qui a été exclu du discours pourvu de *sens* : « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le mystique ». Bertrand Russell, perplexe, notera dans son Introduction au *Tractatus* :

Ce qui cause une hésitation [à accepter tel quel la proposition 6.53 sur le rejet de la métaphysique et de l'éthique] c'est qu'après tout M. Wittgenstein réussit à dire beaucoup de choses à propos de ce qui ne peut être dit, suggérant ainsi au lecteur sceptique qu'il pourrait y avoir un échappatoire [...] Les thèmes éthiques dans leur totalité, par exemple, sont placés par M. Wittgenstein dans la région inexprimable du mystique. Il est pourtant capable d'exprimer ses opinions éthiques. Sa défense pourrait être que ce qu'il appelle le mystique peut être montré, bien qu'il ne puisse être dit. Il se peut que cette défense soit adéquate, pour ma part, je confesse qu'elle me laisse avec un certain sentiment d'inconfort intellectuel. (*Tr.* p. 27)

Les deux dernières propositions du *Tractatus* ont de quoi laisser pantois. À la proposition 6.54, Wittgenstein annonce non seulement que toutes les propositions précédentes sont « dépourvues de *sens* », y compris les propositions sur la logique, mais également qu'elles doivent être « surmontées » afin de « voir le monde correctement ». À la proposition 7, Wittgenstein écrit : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence »¹². Otto Neurath, saisissant la portée du paradoxe, écrit :

expliquer le sens de la vie, etc. Voir GEM Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Harper & Row (2nd ed.), NY, 1965, pp. 11-12 et p. 169.

¹² Wittgenstein écrit en des termes similaires à la 4.1212 que « Ce qui *peut* être montré ne *peut* être dit », à la 6.522 qu'« Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le mystique » Par conséquent, « Sur ce dont on ne peut parler [*ce qui se montre*], il faut garder le silence ».

‘The end of the *Tractatus* — “What we cannot speak about we must pass over in silence” — is at least misleading in its wording; it sounds as if there were ‘a something’ of which one cannot speak. We should say: if one really wants to abstain fully from a metaphysical mood, “we must pass over in silence” but not ‘about something’¹³.’

Plusieurs défenseurs de l’interprétation *positive* ont critiqué Wittgenstein pour la conclusion du *Tractatus* afin de préserver l’intégrité des thèses positives du texte. Par exemple, concernant la proposition 6.41 selon laquelle le sens du monde est à l’extérieur du monde, Max Black écrit : « This is irredeemable nonsense [...] How could it be shown that there is value outside the world? What could at best be shown is that there is no value inside the world »¹⁴. Black ne saisit pas la méthode du *Tractatus* qui permet à Wittgenstein de circonscrire logiquement ce qui se trouve à l’extérieur en définissant « clairement » ce qu’il y a à l’intérieur « car, nous dit Wittgenstein dans la préface, pour pouvoir tracer la frontière nous devrions penser les deux côtés de cette frontière » (*Tr.* p. 31). David Pears pour sa part écrit: « Surely the line [of demarcation] of the *Tractatus* was meant to be the external limit of language, with *nothing outside it*, whereas the new lines [of the *Philosophical Investigations*] would mark internal subdivisions »¹⁵. D’autres philosophes comme Hacker critiquent l’ambiguïté de la conclusion avant de la réinterpréter de façon positive:

‘It is not surprising that the early, well-informed readers of the *Tractatus* greeted the conclusion with incredulity [...] If, as Wittgenstein writes in the preface, what lies on the other side of the limit of language is simply non-sense, then metaphysics is simply non-sense and there is nothing to be silent about [...] Indeed, it is not as if one can even think what one cannot say — for as the young Wittgenstein himself (wrongly) insisted, ‘thinking is a kind of language’ and a thought ‘just is a kind of proposition’ (notebooks 1914-1916 82). So can one whistle what one cannot think, i.e. can one apprehend truths which one cannot even think?’¹⁶ et:

¹³ Neurath, dans *Philosophical Papers*, op. cit., p. 60.

¹⁴ Max Black, *A Companion to Wittgenstein’s Tractatus*, Cornell University press, Ithaca, NY, 1964, p. 370.

¹⁵ David Pears, *Ludwig Wittgenstein*, Vicking Press, New York, 1970, p.96 (c’est nous qui soulignons).

¹⁶ P.M.S. Hacker, « Was He Trying to Whistle It ? » dans Alice Crary (ed.), Rupert Read (ed.), *The New Wittgenstein*, Routledge, London and New York, 2000, p. 355.

'The doctrine of what cannot be said but only be shown is, as David Pears has observed, a baffling doctrine bafflingly presented. Bafflement is further increased when the author of the *Tractatus*, in his penultimate remark of the book, draws the inevitable corollary of his arguments [that the ladder must be thrown away (*Tr.* 6.54)]¹⁷.'

Black, Pears et Hacker refusent de prendre au sérieux les remarques de la conclusion du *Tractatus* parce que la tradition analytique, dans son ensemble, accorde peu d'importance à l'éthique et à ce que Wittgenstein appelle « le sentiment religieux ». Toutefois, quiconque connaît les détails biographiques de la vie de Wittgenstein sait à quel point l'éthique et le religieux étaient importants pour lui.

À titre d'exemple, après avoir rencontré Wittgenstein à La Haye afin de discuter de son livre (le *Tractatus*), Russell, dans une lettre à Lady Ottoline Morell, décrit l'état d'esprit dans lequel se trouve Wittgenstein quelques mois après en avoir complété la rédaction :

'I had felt in his book a flavour of mysticism, but was astonished when I found that he has become a complete mystic. He reads people like Kierkegaard and Angelus Silesius, and he seriously contemplates becoming a monk. It all started from William James's *Varieties of Religious Experience*, and grew (not unnaturally) during the winter he spent alone in Norway before the war, when he was nearly mad¹⁸.'

Pour sa part, l'ami intime de Wittgenstein, Paul Engelmann, écrit :

Toute une génération de disciples a pu le tenir pour un positiviste parce qu'il a vraiment quelque chose d'une énorme importance en commun avec eux : tout comme eux, il trace la frontière entre le lieu où l'on peut parler et celui où on doit se taire. La différence est simplement qu'eux n'ont rien à passer sous silence. Le positivisme estime que ce qu'on peut dire est tout ce qui importe dans la vie. C'est cela et rien d'autre qui constitue son essence. Wittgenstein est pour sa part persuadé que tout ce qui importe dans la vie humaine est ce au sujet de quoi on doit se taire.¹⁹

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ G. H. von Wright (ed.), *Letters to Russell, Keynes, and Moore*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1974, p. 82.

¹⁹ Ludwig Wittgenstein, Paul Engelmann, Ilse Somaville (dir.), Brien Mc Guinness (coll.), François Latraverse (trad.), *Lettres, rencontres, souvenir*, Éditions de l'Éclat, Paris, 2010 (à paraître), pp. 150-151.

Le ton acerbe de Wittgenstein dans ses notes sur le livre *Le rameau d'or* de Frazer (*Fr.*), est également révélateur. Wittgenstein s'en prend à l'ethnocentrisme et au positivisme dont fait preuve Frazer dans l'étude des indigènes d'Afrique : « What narrowness of spiritual life we find in Frazer ! And as a result: how impossible for him to understand a different way of life from the English one of his time ! (*Fr.* 5^e) », « Frazer's account of the magical and religious notions of men is unsatisfactory: it makes these notions appear as mistakes (*Fr.* 1^e) », « magic always rests on the idea of symbolism and of language (*Fr.* 4^e) » et « A whole mythology is deposited in our language (*Fr.* 10^e) »²⁰.

Comment est-il possible de prétendre avoir compris le sens du *Tractatus* alors que l'interprétation se limite à un seul aspect du texte et que l'on récuse l'ascension philosophique à laquelle nous convie l'auteur? Wittgenstein n'a-t-il pas écrit que le *sens* du texte trouvait son expression la plus juste dans la préface et la conclusion, et que le *Tractatus* découlait de considérations éthiques (lettre à von Ficker)? En outre, Wittgenstein avait exprimé, de son vivant, de vifs mécontentements à l'endroit des interprétations exclusivement positives du *Tractatus*²¹. Incapables de concilier le corps du texte avec sa conclusion, les défenseurs de l'interprétation *positive* n'ont d'autre choix que d'en critiquer le sens et la méthode, laissant derrière eux un *Tractatus* appauvri, exclusivement positif et dénué d'une bonne part de son originalité.

Lors d'une conversation avec son ami M. O'C. Drury, Wittgenstein fit remarquer à ce dernier qu'*il n'était pas religieux*, mais « qu'il ne pouvait s'empêcher de voir tous les problèmes d'un point de vue religieux »²². Le paradoxe est que, sauf quelques rares exceptions, la

²⁰ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, Rush Rhees (ed.) A. C. Miles (trsl.), Byrnmill Press, SBH, England, 1979, 18 p.

²¹ Donald W. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, The Macmillan Press, London and Basingstoke, 1975, p. 87.

²² M. O'C. Drury, « Conversations with Wittgenstein », dans Rush Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein*, op. cit., p. 79. À ce sujet, Paul Engelmann écrit : « Wittgenstein était-il religieux ? Si on dit qu'il était « agnostique », ce n'est certainement pas au sens de l'agnosticisme polémique auquel on pense en général, qui gravite autour de l'idée, dont il s'enorgueillit, qu'on ne pourra jamais rien connaître de ces choses. L'idée de Dieu qu'on trouve dans la Bible, qui en donne l'image d'un créateur du monde, n'a jamais eu beaucoup de signification pour Wittgenstein (comme G. H. von Wright le dit avec raison dans son « Esquisse »), contrairement à l'idée du jugement dernier, qui l'a toujours troublé

philosophie de Wittgenstein n'a jamais été comprise comme telle. L'intention de Wittgenstein est demeurée obscure pour des générations de chercheurs : la cause en est la définition aporétique du « sentiment religieux » à partir duquel Wittgenstein réfléchit et conçoit les problèmes philosophiques, mais qui, à cause de sa conception radicale de la séparation dans le langage, entre l'immanent et le transcendant, ne transpire jamais clairement dans sa philosophie. Frederick Sontag écrit dans le même sens : « The ultimate irony might be this : most followers treat Wittgenstein's technical philosophy in total detachment from his "life situation", and yet it may be that his most important insights and contributions can only be understood within his life-as-lived »²³. Aussi, lorsque Wittgenstein accepte de rencontrer le Cercle de Vienne en 1928, il refuse de discuter de son livre, préférant lire à haute voix de la poésie indienne²⁴. Comprenant que le *Tractatus* n'était pas le canon anti-métaphysique que le Cercle de Vienne avait cru initialement, Carnap fit remarquer que, concernant l'attitude de Wittgenstein à l'endroit de la métaphysique et de la religion:

'Earlier, when we were reading Wittgenstein's book in the Circle, I had erroneously believed that his attitude toward metaphysics was similar to ours. I had not paid sufficient attention to the statements in his book about the mystical because his feelings and thoughts in this area were too divergent from mine. Only personal contact with him helped me to see more clearly his attitude at this point.'²⁵

Et :

'Once when Wittgenstein talked about religion, the contrast between his and Schlick's position became strikingly apparent [...] Wittgenstein rejected Schlick's view that religion belonged to the childhood of humanity and would slowly disappear in the course of cultural development. When Schlick, on another occasion, made a critical remark about a metaphysical statement by a classical philosopher (I think it was

très profondément.» Dans Wittgenstein, Engelmann, *op. cit.*, p. 133.

²³ Frederick Sontag, *Wittgenstein and the Mystical: Philosophy as an Ascetic Practice*, American Academy of Religion, Scholars press, Atlanta, Georgia, 1995, p. 157.

²⁴ La poésie spirituelle de Tagore Rabinandrath, Voir Nieli, *op. cit.*, p. 66.

²⁵ Rudolf Carnap, « Intellectual Autobiography » dans P. A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court Publishing, La Salle, 1963, p. 27.

Schopenhauer), Wittgenstein surprisingly turned against Schlick and defended the philosopher²⁶.

Ayant écarté l'interprétation *positive* du *Tractatus* comme représentant l'intention de son auteur, certains auteurs ont adopté la position inverse. Nous appellerons cette position l'interprétation *religieuse* du *Tractatus*. L'interprétation *religieuse* propose une lecture du *Tractatus* ne s'appuyant que sur certaines propositions de la fin du texte (*Tr.* 5.6 – 6.54 approx.) dans lesquelles Wittgenstein aborde l'éthique, la mystique, le sentiment religieux, etc. Par exemple, Brian Clark affirme que :

'The picture theory of meaning, with its resultant banishment of theology to silence, is designed to protect 'what is higher' from the perverting, all too human encroachments of language. It is not philistinism, then, that informs Wittgenstein's silence [...] the *Tractatus* sets the limit to what can be spoken (and therefore thought) in order to respect the awesome power of the mystical.²⁷

Et :

'The mystical elements of the early philosophy may be regarded as Wittgenstein's attempts to articulate what lies beyond the world'²⁸.

Phillip R. Shields pousse l'interprétation plus loin en affirmant que l'ensemble du *Tractatus* relèverait du religieux, incluant les propositions sur la logique. Ces dernières seraient liées, selon lui, au mysticisme de Wittgenstein. Shields fonde ses arguments sans faire référence à

²⁶ Id. p. 26-27 Carnap note dans son autobiographie concernant la personnalité de Wittgenstein : « In general, he was of a sympathetic temperament and very kind, but he was hypersensitive and easily irritated. Whatever he said was always interesting and stimulating, and the way in which he expressed it was often fascinating. His point of view and his attitude towards people and problems, were much more similar to those of a religious prophet or a seer. When he started to formulate his view of some specific philosophical problem, we often felt the internal struggle that occurred in him at that very moment [...] When finally, sometimes after a prolonged arduous effort, his answer came forth, his statement stood before us like a newly created piece of art or divine revelation » Id., p. 25.

²⁷ Brian Clark, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edingburg University Press, Edingburg, 2000, p. 35. Soulignons que le *Tractatus* offre de nombreux exemples de « conceptualisation extra-frontalière ». Hudson adopte la même interprétation que Clark concernant l'appel au silence de Wittgenstein : « The answer [for the call to silence] seems to be this : the mystical is trivialized when it is talked about and we must preserve it from such trivialisation by refusing to participate in all the 'gassing', the 'chatter' [...] which brings ethics and religion into contempt ». Hudson, *op. cit.*, p. 88.

²⁸ Id. p. 40.

la biographie de Wittgenstein. Pour lui le *Tractatus*, tel qu'il l'écrit, relève d'un conflit cataclysmique : « between the disturbing specter of confusion and degeneracy and a deeply rooted belief in the ultimate clarity and dignity of meaning, as it were, between the forces of darkness and the forces of light »²⁹. Pour Shields, la logique dans le *Tractatus* joue ce rôle religieux de clarification et de *rétablissement du sens* dans le monde.

Enfin, Russell Nieli conçoit le *Tractatus* comme étant écrit à partir d'une expérience d'extase mystique, du Tout Autre (*ganz andere*), que Wittgenstein aurait eue à Vienne avant ou après avoir vu une pièce de théâtre en 1910 ou 1911 dans laquelle un des personnages disait : « je suis complètement en sécurité. Rien au monde ne peut m'atteindre ». Cette phase aurait été, selon Norman Malcom, le point tournant où Wittgenstein aurait « vu la possibilité du religieux »³⁰. C'est aussi la définition que Wittgenstein donnera de l'éthique lors de son premier séminaire à son retour à Cambridge en 1929 : le sentiment de « sécurité absolue, quoi qu'il advienne »³¹. Ainsi, Nieli conclut que :

'For, far from being, as both Russell and Carnap thought, an unintegrated work, a treatise on logic with mystic themes sprinkled "here and there" (or perhaps only in the last few pages), the *Tractatus* is in its entirety, so conceived from the very first lines, an explication and interpretation of an experience of mystic flight'³².

Les interprétations *religieuses* font une lecture des propositions sur l'éthique et sur la mystique dans le *Tractatus* comme attestant d'un « au-delà » substantiel, perçu comme tel par Wittgenstein. Si ces interprétations sont souvent plus à l'écoute du vécu de Wittgenstein que les interprétations *positives*, elles ne cernent pas correctement les conceptions éthiques et religieuses de Wittgenstein, comme en témoignent les propos de M. O'C. Drury et Engelmann. Aussi, les interprétations *positives* et *religieuses* identifient l'une ou l'autre des sections du texte comme la section importante, comme si elles étaient mutuellement

²⁹ Phillip R. Shields, *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1993, p. 6.

³⁰ Norman Malcom, *op. cit.*, p. 70 Cité dans Nieli, *op. cit.*, p. 95.

³¹ Ludwig Wittgenstein, « Conférence sur l'éthique » dans *Leçons et conversations*, *op. cit.*, p. 149.

³² Nieli, *op. cit.*, p. 69.

exclusives (à l'exception de Shields). Ce qui est absent de ces analyses, c'est la relation entre les parties et le tout ; c'est une vision d'ensemble du texte.

Cora Diamond dans *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus*, formule une interprétation que Hacker qualifie de *Postmoderne* ou *déconstructiviste*. Dans ce texte, Cora Diamond prend Wittgenstein à la lettre, c'est-à-dire qu'elle propose une lecture du *Tractatus* en s'appuyant essentiellement sur le cadre du texte, en particulier la proposition 6.54, pour en analyser le contenu. Selon Diamond, Wittgenstein tente, dans le *Tractatus*, de démontrer que la quête spéculative et métaphysique est sans issue et que toutes les propositions du livre sont en fait des *non-sens*. Elle écrit :

'If you recognize that Wittgenstein's propositions are nonsense, then you may earlier have thought that you understood them, but you did not. In recognizing that they are nonsense, you are giving up the idea that there is such a thing as understanding them. What Wittgenstein means by calling his propositions nonsense is not that they do not fit in some official category of his of intelligible propositions but that there is at most the illusion of understanding them.³³

Selon Diamond, le *Tractatus* a pour visée de nous guérir de nos illusions concernant la philosophie. Cette perspective est intéressante (bien qu'inexacte) en ce sens qu'elle ouvre la porte à une lecture unifiée des deux mouvements philosophiques de Wittgenstein. Évidemment, l'interprétation de Diamond soulève plusieurs problèmes dont un bon nombre ont été relevés par Hacker dans *Was he Trying to Whistle it ?* Premièrement, Diamond utilise des éléments du corps du texte afin d'étayer sa position. Si les éléments du corps du texte sont des *non-sens*, cette méthode est inappropriée. Deuxièmement, Diamond prend pour prémisse que Wittgenstein a rédigé le *Tractatus* avec l'objectif initial de démontrer la futilité de l'entreprise métaphysique. Cette prémisse ne colle pas avec les *Carnets 1914-1916* à l'intérieur desquels il n'y a aucune trace d'un tel objectif. Troisièmement, la méthode « du cadre » est problématique parce que la préface et la conclusion se contredisent, la première affirmant que les pensées exprimées dans le texte sont définitives, l'autre qu'elles doivent être rejetées comme des *non-sens*. Enfin, nous ajouterons que la *Conférence sur l'éthique* de

³³ Cora Diamond, *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus*, dans *The New Wittgenstein*, op. cit., p. 150.

Wittgenstein donnée à Cambridge entre 1929 et 1930 démontre très clairement que les propositions du corps du texte, si elles sont des *non-sens* logiques (*Tr.* 6.54), demeurent pertinentes pour Wittgenstein, puisque ce dernier maintient sa définition de l'éthique et du sentiment religieux dix ans après la publication du *Tractatus*.

1.1.1.3 Au-delà de la métaphysique

Dans *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, Emmanuel Halais offre une interprétation *rétrospective* sur le sens du *Tractatus*. Selon Halais, Wittgenstein, influencé par les travaux de Frege et Russell, aurait initialement (avant la guerre) eu l'intention de rédiger un traité sur les rapports entre la logique et le langage. C'est la partie des *Carnets* écrite du 22 août 1914 au 5 novembre 1916. À partir du 6 novembre de cette année (Wittgenstein est transféré sur le front russe en 1916), les préoccupations éthiques et religieuses dominent les carnets qui se concluent, le 10 janvier 1917, avec des réflexions sur le suicide. Le « cadre » du *Tractatus*, rédigé à la fin de la guerre, constitue selon Halais un regard *a posteriori* de Wittgenstein sur ses réflexions à cette époque, de même que sur son œuvre. Le tout ne forme donc pas un ensemble cohérent, comme le pense Diamond ou Hacker, mais marque une évolution de la pensée de Wittgenstein s'étalant sur plusieurs années. Halais démontre que la proposition 6.54 a pour objectif de nous aider à surmonter notre tendance naturelle à créer des ontologies s'inscrivant dans ces formulations linguistiques complexes qui permettent de faire le lien entre la pensée et le monde ; bref, pour nous aider à surmonter notre tendance à faire de la métaphysique. Ainsi, le « point d'orgue du livre, nous dit Halais, ce point à partir duquel il nous invite à le voir rétrospectivement, est *le fait que l'on passe à autre chose* »³⁴, un peu comme Wittgenstein l'a fait lui-même après la guerre.

La visée éthique du livre, selon Halais, n'est pas d'interdire de faire de la métaphysique, car cela produirait nécessairement de la frustration chez le lecteur, mais bien d'amener le lecteur

³⁴ Halais, *op. cit.*, p. 92.

à un certain état d'esprit dans la cadre duquel « il peut aborder la vie de la bonne manière »³⁵ sans plus ressentir le besoin de faire de la métaphysique :

Comme nous l'avons vu, le livre nous tend un miroir. Ce miroir nous renvoie une tension, un double mouvement de construction et de destruction de la métaphysique. Le fait de regarder dans ce miroir devrait nous permettre de mettre un terme à cette tension, à ce double mouvement. Regardez, nous dit le *Tractatus*, l'esprit humain est insatisfait du type de connaissance dont il dispose. Le discours des sciences de la nature ne lui suffit pas. Il lui faut quelque chose de plus, quelque chose comme une explication ultime [...] Regarder encore : je vais vous montrer le meilleur type d'explication métaphysique que nous puissions produire : une description de la réalité totale [...] Et maintenant, regardez encore : nous sommes allés aussi loin que possible dans la quête d'une explication totale. Maintenant, nous pouvons laisser cette explication derrière nous, parce qu'elle a rempli son office et que nous n'en avons plus besoin³⁶.

De cette façon, le *Tractatus* rend explicites à la conscience les motivations philosophiques qui nous poussent à construire/détruire des systèmes métaphysiques, car ces deux mouvements d'esprit relèvent d'une même « insatisfaction » dans notre rapport au réel. Nous pouvons dès lors « jeter l'échelle » de la métaphysique afin de « voir le monde correctement ».

Par ailleurs, concernant l'éthique, Wittgenstein écrit à von Ficker que «...l'éthique trouve sa limite tracée de l'intérieur [...] En bref, je crois que là où beaucoup d'autres aujourd'hui ne font que bavarder, j'ai réussi dans mon livre à mettre les choses en place en étant silencieux à ce propos »³⁷. L'idée exprimée ici est que l'éthique ne peut être formulée sous forme de proposition, car elle ne correspond à rien au niveau empirique (cette idée, que nous considérons problématique, sera analysée plus en profondeur à la section 1.2). Cette lecture du *non-sens* chez Wittgenstein fait consensus. Toutefois, si l'éthique ne peut être verbalisée, cela n'implique pas qu'il n'y ait pas d'éthique, mais seulement que l'éthique doit se *montrer* dans le comportement afin d'avoir un *sens*. C'est pourquoi Wittgenstein dit dans la préface que le *Tractatus* n'est pas un livre d'enseignement (*Lehrbuch*) ; le *Tractatus* n'a pas pour

³⁵ Id., p. 149.

³⁶ Id., p. 150.

³⁷ Halais, *op. cit.*, pp. 78-79.

objectif de nous enseigner un savoir théorique, contrairement à ce qu'en pensent les philosophes analytiques, mais bien de nous inculquer *un savoir pratique*³⁸. Cette opération à laquelle nous convie Wittgenstein ne peut s'effectuer *que* si nous adoptons une attitude d'indépendance vis-à-vis les faits, *que* si nous adoptons la perspective détachée du sujet métaphysique (*Tr.* 5.632).

En ce qui a trait à la méthode du *Tractatus*, nous pensons, contrairement à Pears, Black et Hacker, que la distinction dire/montrer est une contribution majeure à la philosophie et à l'éthique de la part de Wittgenstein. On serait d'ailleurs tenté d'étendre la notion à une pragmatique du langage selon laquelle les conceptions métaphysiques, religieuses ou éthiques *n'ont de sens que lorsqu'incarnées dans le comportement* et que, détachées d'un réel travail sur soi-même, ces mêmes conceptions tournent à vide. Vues sous cet angle, les propositions qui tournent à vide sont celles dont l'auteur n'aurait pas lui-même fait l'expérience. Wittgenstein ne va évidemment pas aussi loin et sa définition de ce qui se montre réfère plutôt à la structure même de la proposition et au respect de la logique du langage.

En fait, ce que nous devons en conclure — par-delà l'idée du *Tractatus* voulant que les propositions dotées de sens ne peuvent exprimer l'éthique — c'est le fait que garder le silence sur l'éthique *est précisément ce qui lui confère sa valeur*. L'éthique verbalisée n'a aucune valeur (*Tr.* 6.41). Il ne s'agit pas dans le cas présent d'une marginalisation du « Supérieur » au sens où l'entendent Clark et Glock, mais bien d'une question d'attitude personnelle face à l'éthique voulant que le bien soit bon *en-soi* et que cela ne peut se montrer *que* dans le comportement, et non dans le discours. C'est en ce sens que Wittgenstein dit que le châtement ou la récompense éthique se trouvent *dans l'acte lui-même* (*Tr.* 6.422) et non dans ses effets sociaux corollaires qui découlent généralement d'une verbalisation de l'éthique.

³⁸ «Souhaité-je voir mon travail continué par d'autres plutôt qu'un changement dans la manière de vivre qui rende toutes ces questions superflues, ce n'est pas clair pour moi. (C'est pourquoi je ne pourrai jamais fonder un école)» Ludwig Wittgenstein, Gérard Granel (trad.) G. H. Von Wright (éd.), *Remarques mêlées*, Flammarion, Paris 2002, p. 129

Car, parler d'éthique de façon ostentatoire, c'est faire entrer l'éthique dans le monde des faits (Tr. 6.41). On comprendra également, bien que cela ne soit pas explicitement présent dans le *Tractatus*, que faire entrer l'éthique dans le monde des faits, c'est ouvrir la porte à une rétribution sociale qui fait perdre à l'éthique toute sa valeur³⁹. Par exemple, lorsque quelqu'un dit : « Regarde comme je suis magnanime ! » ou « Tu vois comme je suis humble ! », l'ostentation invalide la portée éthique du geste. Par ailleurs, le sentiment de sécurité absolue, « d'indépendance vis-à-vis les faits » est pour l'éthique *sa condition de possibilité*. Inversement, la peur découlant d'un sentiment de vulnérabilité ou d'insécurité *est ce qui invite* le comportement égoïste ou pernicieux. Si Wittgenstein fait remarquer que les questions scientifiques n'abordent pas les problèmes de la vie (Tr. 6.52), c'est que les « faits » appartiennent plus au problème qu'à la solution (Tr. 6.4321)⁴⁰. La solution aux problèmes de la vie réside dans l'adoption d'une attitude d'indépendance vis-à-vis des « faits »⁴¹. Dans une conversation avec son ami Drury, Wittgenstein lui fait remarquer que « seul le sentiment religieux est un antidote à la peur ». Ce sentiment dont parle Wittgenstein est identique à sa conception de l'éthique, il s'agit d'un sentiment de sécurité absolue et « d'indépendance vis-à-vis les faits », d'où l'absence de peur. Évidemment, la réponse de Drury concernant le « pouvoir » du religieux déçoit Wittgenstein, car il ne s'agit pas ici d'une force extérieure, d'un « au-delà » substantiel, mais bien d'une certaine attitude face à la vie

³⁹ C'est précisément ce que Nietzsche critique dans le discours éthique, il n'est selon lui qu'une volonté de puissance, de contrôle sur autrui ou une recherche de rétribution sociale. Voir Friedrich W. Nietzsche, *La Volonté de Puissance* (20^e éd.) vol. I, Gallimard, Paris, 1947, § 725, pp. 214-215.

⁴⁰ Les « faits » découlent du *principe de raison*, selon Schopenhauer. Tant que l'esprit opère sur le mode du *principe de raison*, les phénomènes, tous individualisés et changeants, sont une source d'insécurité pour l'individu. La solution à ce problème, nous explique Schopenhauer au Livre IV du *Monde comme volonté et comme représentation*, est de changer notre mode de connaissance ; de passer des « faits » individuels à l'idée qui les sous-tend (Ch. III).

⁴¹ En ce sens, la vulnérabilité est essentielle à la pratique de l'éthique, c'est également ce qu'explique Schopenhauer au livre IV du *Monde*. Le contrôle et la prédiction lui sont antithétiques et ne font que perpétuer le cycle de la peur, il ne font que renforcer la Volonté de l'individu (Ch. III). Il s'agit d'un des paradoxes de la pensée moderne, selon cette perspective, le renforcement de la prédiction et du contrôle technique ne peut engendrer un monde meilleur.

dont parle Wittgenstein⁴². Lorsque les questions relatives aux faits ont disparu, cela même est la réponse (*Tr.* 6.52).

Quelle que soit son originalité, la distinction dire/montrer comporte des lacunes. Premièrement, si nous avons l'intention de communiquer nos idées concernant, entre autres, la distinction dire/montrer, il faut se donner les moyens de *dire* ce dont il est question avant de *montrer* par notre comportement ce dont il s'agit⁴³. C'est la raison pour laquelle les propositions 6.54 et 7 se retrouvent à la fin du *Tractatus* et non au début; nous devons être en mesure de gravir les échelons, de passer sur eux (comprendre le *Tractatus*) avant de pouvoir « jeter l'échelle » (*Tr.* 6.54). Deuxièmement, en créant une dichotomie faits/valeurs, la distinction dire/montrer sape la réalité de l'espace social, cet entre-deux où s'opère la médiation entre les faits et les valeurs. Nous y reviendrons dans la section 1.2. Enfin, pour un auteur, garder le silence sur ce qui est important est une invitation à se faire définir par les autres. Cela est précisément ce qui a été le cas avec le *Tractatus* lu et interprété par le Cercle de Vienne.

1.1.2 Le rôle du *Tractatus* pour le Cercle de Vienne

Il est difficile de surestimer l'importance du *Tractatus* dans la formulation des thèses positivistes du Cercle de Vienne. En plus des avancées évidentes en matière de logique et de linguistique que met de l'avant le *Tractatus*, le ton dogmatique du texte participe du même esprit de rupture radicale qu'entretient le Cercle avec un certain type de philosophie spéculative. « Tout ce qui peut proprement être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on

⁴² Voir Rush Rhees, *Recollections of Wittgenstein*, op. cit., p. 100.

⁴³ C'est ce qu'a fait Wittgenstein après avoir *dit* dans le *Tractatus*: Il a *montré* en donnant la totalité de sa fortune à la charité et en adoptant le style de vie la plus simple qui soit, ce jusqu'à la fin de ses jours. Il n'est d'ailleurs revenu qu'une seule fois sur l'éthique dans sa vie après avoir publié le *Tractatus* (lors de son retour à Cambridge en 1929). Voir Ray Monk, *Le devoir de génie*, Éd. Odile Jacob, Paris, 1993 pour d'autres détails biographiques.

ne peut parler, il faut garder le silence »⁴⁴ aurait pu être la maxime du Cercle. Cette phrase résume à elle seule l'ensemble de son projet philosophique, de la croisade antithéologique et antimétaphysique jusqu'au projet d'unification des différentes sciences en un langage commun de Neurath, en passant par le vérificationnisme de Schlick.

Schlick avait indiqué, dans son allocution devant le *Septième Congrès international de philosophie* tenu à Oxford, que le Cercle s'était initialement constitué autour de deux idées de Wittgenstein : « la philosophie n'est pas la science » et « la philosophie est l'activité de clarification des idées »⁴⁵. Ainsi, sous l'impulsion de Wittgenstein, la philosophie en vient à être définie par le Cercle comme l'activité de réduction des propositions philosophiques aux constituants fondamentaux de la réalité par l'application généreuse du rasoir d'Occam au langage théologico-métaphysique.

Dans son *Scheinprobleme in der Philosophie* (1928), Rudolf Carnap écrit que tout ce qui ne peut cadrer avec son critère de *sens* doit être considéré comme du *non-sens*. Dans son autobiographie, Carnap note que cette attitude antimétaphysique radicale fut occasionnée par sa lecture du *Tractatus* : « My more radical outlook was influenced by Wittgenstein's view that metaphysical statements, while in principle unverifiable, are therefore senseless »⁴⁶. Carnap cite Heidegger à titre d'exemple de propositions métaphysiques dépourvues de *sens* :

'What is to be investigated is being only (*das Seiende*) and otherwise—nothing; being by itself, and further—nothing; being simply, and beyond this nothing. But what about this Nothing? [...] Does the Nothing exist only because the not—i.e., negation—exists?

⁴⁴ Tr. Avant-propos, p.31

⁴⁵ Moritz Schlick, «The futur of philosophy», dans *Seventh International Congress of Philosophy*, Oxford, 1930, Oxford, 1931, p.115. Cité dans Angèle Kremer-Marietti «De l'unité de la science à la science unifiée», p. 191, dans Anne Petit (dir.), *Auguste Comte : Trajectoires et perspectives 1798-1998*, L'Harmattan, Paris, 2003.

⁴⁶ Rudolf Carnap, Rolf A. George (trad.), *The Logical Structure of the world*, University of California Press, Berkeley, 1967, pp. XIV-XV cité dans Nieli, *op. cit.*, p. 63. Voir aussi Rudolph Carnap « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », pp. 153-179 dans Antonia Soulez (dir.), *Manifeste de Vienne et autres écrits*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985.

Or is it the other way around? Does negation and the not exist, only because of the Nothing [...] How do we find Nothing?»⁴⁷

Utilisant les outils conceptuels que leur offre la lecture du *Tractatus*, les membres du Cercle rejettent ce genre de philosophie comme de purs *non-sens*. Le Cercle, dans un geste de rupture révolutionnaire, annonce, avec la publication de son manifeste en 1929, la fin de la philosophie spéculative (métaphysique) telle que pratiquée depuis les Grecs et l'avènement d'une ère de clarté philosophique dans le cadre de laquelle seules les propositions empiriquement vérifiables auront droit de cité philosophique⁴⁸. Mais là où le *Tractatus* soulève un questionnement sur la valeur des réponses scientifiques à l'égard des problèmes de la vie (*Tr.* 6.52), là également où il fait remarquer que les faits appartiennent plus au problème qu'à la solution (*Tr.* 6.4321), le Cercle conçoit ces mêmes faits empiriques comme tout ce qu'il y a d'essentiel pour l'être humain : « La netteté et la clarté sont visées, les lointains sombres et les profondeurs insondables refusées ; en science, pas de « profondeurs », tout n'est que surface. »⁴⁹.

Dans sa quête d'une science unifiée, le Cercle abandonnera progressivement, vers la fin des années 1930, le langage de la correspondance au profit d'un « langage idéal » de la science. Sous l'influence de Neurath, la vérité cessera d'être définie comme une correspondance avec les faits (la position du *Tractatus*) et sera définie comme la valeur de cohésion des énoncés

⁴⁷ *Martin Heidegger's Lecture*, cité dans Rudolf Carnap «Wege der wissenschaftlichen Weltauffassung», *Erkenntnis*, Band I, Heft 2-4, pp. 229-230. Retranscrit dans Nieli, *op. cit.*, pp. 10-11.

⁴⁸ Le Cercle de Vienne, «La conception scientifique du monde», dans Antonia Soulez (dir.), *Op.Cit.*, pp. 108-143 «Que la pensée *métaphysique* et théologique reprenne aujourd'hui son essor, non seulement dans la vie mais aussi dans la science, est une opinion largement répandue [...] À l'opposé, l'esprit des *Lumières* et de la recherche *antimétaphysique* appliqué aux faits se trouve également renforcé par la conscience qu'il prend de son existence et de sa tâche [emphasis dans l'original].» Id. p.109. « Les représentants de la conception scientifique du monde [...] s'adonnent au travail qui consiste à éliminer les scories métaphysiques et théologiques accumulées depuis des millénaires [...] Ce développement [philosophique] épouse celui des processus de production moderne dont l'organisation technique due aux machines se renforce et laisse d'autant moins de place aux représentations métaphysiques. » Id., p. 128.

⁴⁹ Id., p. 115.

scientifiques les uns avec les autres, en particulier en ce qui concerne la physique⁵⁰. Ce changement de doctrine marquera le début de l'ère du physicalisme en science. Le Congrès de Cambridge en 1938 annonce la fin du Cercle, dont les membres, à l'instar de milliers d'universitaires et scientifiques réputés, quitteront l'Allemagne et l'Autriche pour les États-Unis afin de fuir la montée du nazisme en Europe⁵¹.

1.1.3 Le monisme matérialiste de Daniel Dennett

Aujourd'hui, le discours sur l'unité de la science tenu sous la bannière d'un réductionnisme ontologique au profit des lois de la physique (physicalisme) a pris le relais de la croisade anti-métaphysico-théologique du Cercle de Vienne. Héritier de l'appel au silence dirigé contre tout langage non empirique, le physicalisme est de nos jours le nouveau porte-étendard du naturalisme postpositiviste. Le physicalisme, nous dit-on, a battu en brèche tous ses compétiteurs philosophiques tels que le dualisme cartésien et l'idéalisme allemand, et jouit aujourd'hui d'un « consensus quasi unanime » en philosophie de l'esprit⁵². Nous vivons dans un monde clos, nous disent les physicalistes, composé d'entités matérielles descriptibles dans le langage de la physique contemporaine. Nier cette « évidence » serait renoncer à la « conception scientifique du monde ». Pour la vaste majorité des physicalistes, l'esprit est conceptualisé comme étant identique à ou déterminé par les propriétés physiques du corps. Notre comportement est donc déterminé, à l'instar de tous les autres objets physiques de l'univers, par les lois de la nature. Cette conception du monde réduisant l'ensemble de la

⁵⁰ La notion de correspondance avec les faits sera abandonnée par le Cercle parce qu'il est difficile de fonder l'objectivité scientifique sur une expérience personnelle et fragmentaire (empirisme) Voir Jean Lacoste, *La Philosophie au XX^e siècle : introduction à la pensée philosophique contemporaine*, Hatier, Paris, 1988, pp. 41-42.

⁵¹ Pierre Jacob, *L'empirisme logique : ses antécédents, ses critiques*, Éd. de Minuit, Paris, 1980, pp. 156-157.

⁵² Sven Walter (ed.), Heinz-Dieter Heckmann (ed.), *Physicalism and Mental Causation : The Metaphysics of Mind and Action*, Imprint Academic, Exeter, 2003, p. 3.

réalité aux seuls constituants du monde physique, ou faisant de la matière la cause de tout phénomène, nous l'appelons « monisme matérialiste ».

Cette conception « mécanique » du sujet, décrit en tant qu'« objet », pose problème. Si nous sommes les « automates » que les physicalistes décrivent⁵³, conditionnés entièrement par notre physiologie, comment expliquer le saut qualitatif qui intervient entre la matière du cerveau, c'est-à-dire les neurones qui individuellement n'accèdent pas à la conscience, et le « vécu » phénoménologique ?

Le problème de la définition physicaliste de la subjectivité est qu'elle est en rupture avec le « vécu » du sujet. Par exemple, les gestes désespérés, insensés, d'une personne croyant avoir perdu l'amour ne peuvent être expliqués de façon causale ou « objective ». Il faut prendre en compte les représentations et le « vécu » phénoménologique. C'est également le cas d'un comportement engendré par une humiliation publique : seule un *quale*, c'est-à-dire une sensation phénoménologique située à *la première personne* peut expliquer le comportement qui s'ensuit. La compréhension doit s'appuyer sur le « vécu », sur « l'effet que ça fait », sur la sensation à la première personne pour avoir un *sens*. En d'autres mots, la compréhension doit s'appuyer sur les *quale* pour être intelligible. Une explication purement causale et matérielle de la subjectivité peine à expliquer ces comportements. L'enjeu ici est de savoir si le comportement humain en général et la subjectivité en particulier, peuvent être compris, comme le soutiennent les positivistes depuis Comte, en décrivant l'homme comme un « objet », c'est-à-dire à *la troisième personne*.

1.1.3.1 Le débat sur l'intentionnalité

Depuis quelques décennies, de nombreux philosophes tels que Hilary Putnam, Donald Davidson et John Searle ont défendu des versions non-réductives de la subjectivité. Ces

⁵³ «We are (...) no less part of the purely 'mechanistic' course of the physical world than any other physical system obeying the laws of nature, and thus in a certain sense, mere '*automata*'. Id., p. v.

philosophes pensent que l'on ne peut nier, comme le soutiennent des physicalistes comme Daniel Dennett, l'existence des *quale*, c'est-à-dire la qualité subjective du vécu phénoménologique. Selon eux, bien que les constituants physiologiques (cerveau, neurones, activité cérébrale, etc.) puissent produire ou être corrélatifs à certains phénomènes de conscience, la conscience ne peut être réduite à ces mêmes constituants physiologiques⁵⁴. Les « émergentistes », comme ils se font appeler parce qu'ils affirment que la somme de la conscience est plus grande que ses parties (neurones, etc.), tentent d'éviter les apories du physicalisme, c'est-à-dire la conception « objectivée » de la subjectivité, sans tomber dans le dualisme esprit/matière. Cette approche non-réductive de la subjectivité est critiquée par les physicalistes. Nous retenons deux critiques importantes, celle de Daniel Dennett et celle de Jaegwon Kim. Dans *The Myth of Non-reductive Materialism* (1989) Jaegwon Kim soutient qu'une conscience immatérielle ne peut avoir de relation causale avec le monde physique. Selon Kim, une conscience irréductible à ses composantes physiques ne peut être prise pour cause du comportement puisqu'elle n'entretient aucun lien causal avec le corps⁵⁵. Kim défendait alors un matérialisme réductionniste. Mais depuis quelques années, Kim soutient que des éléments de conscience subjective, les *quale*, ne peuvent être réductibles à leurs constituants physiologiques puisque ces derniers n'ont *aucune fonction manifeste pour l'organisme*:

‘What has become increasingly clear after three decades of debate is that if we want robust mental causation, we had better be prepared to take reductionism seriously, whether we like it or not. But even if you are ready for reductionism, it doesn't necessarily mean that you can have it. *For reductionism may not be true.*⁵⁶ Et :

⁵⁴ Voir Hilary Putnam, *Mind Language and Reality : Philosophical Papers* (vol II), Cambridge University Press (2nd ed.), Cambridge, 1979 p. 476 , John Searle, *L'intentionnalité*, Éd. de Minuit, Paris, 1985, pp. 102-171, Donald Davidson, « actions, Reasons, Causes », dans *The Essential Davidson*, Clarendon Press, Oxford, 2006, pp. 23-36.

⁵⁵ Jaegwon Kim, « The Myth Of Non-Reductive Materialism » dans *Proceedings of the American Philosophical Association*, pp. 31-47. Retranscrit dans *Supervenience and Mind : Selected Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 265-284.

⁵⁶ Jaegwon Kim, *Physicalism or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2005, p. 22.

‘Are mental properties in general functionalizable and hence functionally reducible? Or are they “emergent” and irreducible? I believe that there is reason to think that intentional/cognitive properties are functionalizable. However, I am with those who believe that *phenomenal properties of consciousness are not functional properties* [...] I believe there are substantial and weighty reasons, and a sufficiently broad consensus among philosophers who work in this area, to believe that *qualia are functionally irreducible*⁵⁷’

Kim pense aujourd’hui que certains phénomènes de conscience peuvent être réduits aux propriétés du cerveau, mais que d’autres aspects, les aspects phénoménologiques liés à la subjectivité, les *quale*, n’ayant aucune fonctionnalité, sont irréductibles, et il conclut:

‘The position is, as we might say, a slightly defective physicalism — physicalism manqué — but not by much. I believe that this is as much physicalism as we can have, and that there is no credible alternative to physicalism as a general world-view. Physicalism is not the whole truth, but it is the truth near enough, and near enough should be good enough.⁵⁸’

En somme, la conception *objective* de la subjectivité est incomplète. Ce constat n’est pas partagé par tous les physicalistes. L’impact d’un tel changement d’attitude face aux *quale* de la part d’un physicaliste prolifique de la stature de Kim ne peut néanmoins être sous-estimé.

1.1.3.2 La conscience selon Daniel Dennett

Dans *Consciousness Explained* (1991), Daniel Dennett propose une lecture différente de la subjectivité et des *quale*. Pour Dennett, les émotions, désirs, craintes, etc. font partie de notre « soi narratif » (*narrative self*). Ce « soi narratif » doit être compris non pas comme un constituant du monde physique, mais plutôt comme un outil conceptuel tel que la notion d’équateur ou de centre de gravité. Le centre de gravité d’une planète n’est pas une chose matérielle cachée dans son noyau, mais un concept que nous utilisons pour en comprendre la rotation. De la même façon, nous dit Dennett, notre subjectivité et les *quale* associés

⁵⁷ Id., p. 26-27 (c’est nous qui soulignons).

⁵⁸ Kim, *op.cit.*, p. 174.

n'existent pas « réellement ». Ils n'existent pas à l'intérieur de notre cerveau comme le croyait Descartes (glande pinéale) par exemple, mais seulement en tant que postulats utilisés dans nos relations interpersonnelles quotidiennes et notre compréhension intersubjective⁵⁹. La subjectivité n'existe en quelque sorte que dans l'œil de l'observateur ; elle est illusion alors que la réalité n'est que matière. Un exemple que donne Dennett est celui de la voix. La voix est-elle identique au larynx ? Non. Avec les poumons ? Non. La voix est-elle alors le souffle de l'air ? Non. Est-elle une vibration sonore ? Non plus. Nous utilisons le concept « voix » pour décrire une réalité complexe dont les parties sont liées entre elles de façon causale sans *qu'aucune des parties ne puisse revendiquer l'identité du phénomène*⁶⁰. Cette conception de la subjectivité, une des plus mesurées chez les physicalistes, bien que n'étant pas dénuée d'intérêt, pose de sérieux problèmes éthiques et sotériologiques. Cette théorie de la subjectivité de Dennett s'inscrit évidemment dans le cadre du *monisme* matérialiste⁶¹.

Le fait que les *quale* n'existent pas réellement, mais qu'ils soient plutôt imputés par le sujet narratif implique ceci que la douleur, le plaisir et autres phénomènes subjectifs ne sont que des illusions ou plus précisément des hallucinations : « The Brain — or some part of it — inadvertently played a mechanical trick on the mind »⁶² ; c'est-à-dire que, d'une certaine façon, la réalité dont nous faisons l'expérience n'existe pas, elle est illusion. Dennett affirme que sa conception de l'illusion du sens commun est inspirée de la critique wittgensteinienne de l'introspection (*RP* § 281-317) :

'Several philosophers have seen what I am doing as a kind of redoing of Wittgenstein's attack on the objects of conscious experience. Indeed it is [...] When I was an undergraduate, he was my hero, so I went to Oxford, where he seemed to be everybody's hero. When I saw how most of my fellow graduate students were (by my lights) missing

⁵⁹ Daniel Dennett, *Consciousness explained*, Back Bay Books/Little, Brown and Co., New York, 1991, pp. 412-430.

⁶⁰ Exemple tiré de Daniel Dennett, *Contents of Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, London & NY, 1969, p. 12.

⁶¹ Au chapitre suivant, nous verrons que le philosophe indien Dharmakirti adopte une position similaire à celle de Dennett (monisme matérialiste) et rencontre des difficultés semblables.

⁶² Dennett, *Consciousness Explained*, op. cit., p. 8.

the point, I gave up trying to 'be' a wittgensteinian, and just took what I thought I had learned from the investigations and tried to put it to work.⁶³

Ce que Dennett soutient est, plus précisément, que les représentations que nous avons de nous-mêmes sont *des illusions causées par le corps-objet*. La question est alors de savoir comment, sans avoir recours à des conceptions à la première personne (*quale*), il est possible pour l'humain de se comprendre en tant qu'individu, c'est-à-dire subjectivement ?

Il existe une nuance importante entre la conception du sujet chez Wittgenstein et la conception du sujet chez Dennett : contrairement à Dennett, Wittgenstein ne nie pas la « réalité » de nos sensations⁶⁴. Wittgenstein maintient plutôt que la *compréhension* de ces sensations n'est possible *que* sur une base linguistique et qu'à l'extérieur du langage, ces sensations n'ont pas de *sens*. Par ailleurs, comme nous allons le démontrer, Wittgenstein rejette toute conception de la subjectivité basée sur l'objet (le corps), comme le maintient Dennett.

Bien que Dennett accorde aux *quale* une existence « narrative », son ontologie le force à en nier la réalité « objective », car les *quale* n'ont aucune matérialité. Selon Dennett, seules les interactions entre neurones (neurotransmetteurs) ou autres objets physiologiques sont à même de nous indiquer ce qui se passe réellement chez un individu. La réalité « narrative », la subjectivité, bien qu'utile pour les transactions quotidiennes, est une illusion⁶⁵. Afin de surmonter l'impasse que constitue la théorisation d'un niveau d'analyse illusoire, mais compris par le sujet comme donnant un *sens* à ses gestes, Dennett a recours à un *epochè* inversé. En effet, si pour Husserl l'*epochè* est une méthode lui permettant de mettre de côté la question de la correspondance des objets de conscience avec une réalité extérieure, Dennett

⁶³ Id., p. 462.

⁶⁴ « [interlocuteur :] Mais tu admettras tout de même qu'il y a une différence entre un comportement de douleur accompagné de douleur et un comportement de douleur en l'absence de douleur'— [Wittgenstein :] L'admettre ? Pourrait-il y avoir une différence plus grande ! » *RP* § 304. Pour Dennett, la sensation de douleur est une illusion puisqu'il n'y a qu'échange de neurotransmetteurs, pour Wittgenstein la douleur est réelle. Cependant, elle ne peut être représentée qu'inadéquatement dans le langage. La différence est énorme.

⁶⁵ Voir Dennett, *Consciousness Explained*, op.cit., pp. 43-65, pour sa réfutation de « l'objectivité » de l'expérience phénoménale et sa lecture physicaliste de cette même expérience.

reprend cette notion à son compte afin de mettre entre parenthèse le « soi narratif », c'est-à-dire la réalité phénoménale telle que vécue par le sujet⁶⁶. Dennett peut alors parler et décrire un « soi narratif » illusoire sans avoir à se soucier des apories soulevées par son réductionnisme. Mais percevoir le « soi narratif » comme une illusion force Dennett à le conceptualiser comme une forme de pathologie « dans le cadre de laquelle nous écrivons notre propre récit autobiographique sans réellement se préoccuper de la vérité »⁶⁷. La vérité selon Dennett serait une description de la réalité à la troisième personne. C'est la raison pour laquelle Dennett doit avoir recours à l'*epochè* husserlienne afin de maintenir la cohésion théorique du « soi narratif ». Sans *epochè*, la théorie de Dennett perd sa pertinence, puisque le « soi narratif » est ultimement rejeté par Dennett comme possible porteur de vérité. C'est donc en appliquant l'*epochè* à un « soi narratif » conçu comme un *texte sans auteur* que Dennett réussit à construire sa théorie de l'illusion de la subjectivité⁶⁸. Ce compte rendu de l'expérience phénoménale par Dennett ne saisit pas l'ontologie particulière de la conscience, selon Searle :

Les réductions éliminatives requièrent une distinction entre la réalité et l'apparence. Par exemple, le soleil apparaît comme se couchant, mais la réalité est que la terre tourne. Mais vous ne pouvez pas procéder ainsi pour la conscience, parce que s'agissant de la conscience, la réalité est l'apparence. S'il me semble consciemment que je suis

⁶⁶ Id., pp. 44-45.

⁶⁷ Daniel Dennett « Why Everyone is a Novelist » dans *Times Literary Supplement* 4, No. 459 (1988) : 1016-29. Cité dans Joan McCarthy, *Dennett and Ricoeur on the Narrative Self*, Humanity Books, New York, 2007, p. 84.

⁶⁸ On notera que Wittgenstein, Schopenhauer ainsi que la plupart des penseurs bouddhistes nient également l'existence d'un « soi » unitaire à la Descartes. Mais, il y a des nuances fondamentales à apporter entre le « non-soi » de ces penseurs et le « non-soi » de Dennett, car Dennett rejette le « soi » sur la base d'une conception matérielle de la personne (sa conception est effectivement très près de celle de Dharmakirti que nous étudierons au chapitre suivant). Wittgenstein, Tsongkhapa et Schopenhauer ne nient pas la validité de l'expérience ordinaire de façon aussi radicale, bien que la conception wittgensteinienne du « non-soi » et son rejet du « langage privé » soulèvent des difficultés. Nous y reviendrons plus loin.

conscient, alors je suis conscient. Et ce n'est qu'une autre manière de dire que *l'ontologie de la conscience est subjective* ou à la première personne⁶⁹.

L'enjeu du débat est énorme. Si nous acceptons la perspective physicaliste de Dennett, l'éthique, le bien, le beau, le bon se trouvent exclus du réel. Le physicalisme en fait plus que des *non-sens*, il les rend inexistantes et illusoire, car l'éthique, les valeurs, etc. sont fondées sur une expérience de la réalité à la première personne. L'éthique et l'esthétique ne se trouvent pas « dans les faits », nous en convenons. Certes, ils n'ont d'existence que dans l'œil de l'observateur, mais cette perspective est précisément celle qui est visée et décrite comme une illusion par les physicalistes tels que Dennett.

Thomas Nagel écrivait en 1986 que la réfutation du physicalisme ne requérait pas la présence d'une substance non-physique dans l'univers, elle nécessitait seulement que certaines choses vraies d'un point de vue subjectif ne puissent être réduites à des constituants physiques⁷⁰. Il semble que ce soit la conclusion à laquelle se soit rendu Kim : certains *quale* ne sont pas fonctionnels et ne peuvent être réduits, d'où l'expression de physicalisme *manqué*. Les principaux obstacles auxquels fait face le physicalisme aujourd'hui n'ont pas pour origine le dualisme cartésien, mais découlent du fait que la subjectivité soit une composante irréductible, essentielle du monde. En insistant sur une description de la conscience située à la troisième personne, Dennett est forcé de théoriser la subjectivité comme une illusion, voire une hallucination. En cherchant à trouver des vérités objectives concernant la subjectivité afin de la placer à l'abri du relativisme, Dennett a convié ses lecteurs à une lecture naturalisée des phénomènes de conscience, faisant entrer la subjectivité dans le monde des « faits ». Or c'est précisément ce que Wittgenstein tentait d'éviter dans le *Tractatus*, mais également dans les *Recherches philosophiques*.

Nous sommes ici en présence d'une épistémologie déficiente qui force les physicalistes, soit à nier le *sens commun*, soit à faire des amalgames sémantiques douteux visant à faire du

⁶⁹ Id., p. 221 (c'est nous qui soulignons). Il s'agit ici encore, pour l'essentiel, de la position schopenhauerienne.

⁷⁰ Thomas Nagel, *The View From Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986, p. 29.

cerveau l'auteur de la réalité vécue ou le seul responsable de notre conduite, comme si « le cerveau pensait »⁷¹. Mon cerveau ne « pense pas » ; « je » pense ! Le cerveau, tout au plus, émet de l'électricité et produit des neurotransmetteurs. L'approche de Dennett selon laquelle il faudrait partir de l'objet pour comprendre le sujet ne peut rendre compte de ce *que nous ressentons en tant qu'êtres humains*. Thomas Nagel soutient qu'une compréhension de l'Homme à la troisième personne ne peut prétendre expliquer *tout ce qu'il y a à savoir* sur notre humanité et notre comportement. Quelque chose d'important (on pourrait même dire d'essentiel !) est irrémédiablement perdu dans le processus d'objectivation. Il est possible de comprendre les douleurs et les peines ressenties par une personne *que* dans la mesure où il est possible de se la représenter subjectivement. Il est impossible de *réellement* comprendre quelqu'un en observant le fonctionnement de son cerveau, en regardant les « faits » empiriques relatifs à sa personne. Comme dit Thomas Nagel :

'If we try to understand experience from an objective viewpoint that is distinct from that of the subject of the experience, then even if we continue to credit its perspectival nature, we will not be able to grasp its most specific qualities unless we can imagine them subjectively. We will not know exactly how scrambled eggs taste to a cockroach even if we develop a detailed objective phenomenology of the cockroach sense of taste.⁷²

C'est précisément sur cette question de méthode de compréhension des phénomènes que se situe la ligne de faille épistémologique entre positivistes et relativistes (les tenants de l'approche « phénoménologique » dans ce cas-ci), car pour Dennett, sans réduction et délaissement, il n'y a pas d'explication, et sans explication il n'y a pas de compréhension :

'But of course there has to be some "leaving out"—otherwise we wouldn't have begun to explain. Leaving something out is not a feature of failed explanations, but of successful explanations. Only a theory that could explain conscious events in terms of unconscious events [au sens physique et non freudien] could explain consciousness at all. If your model of how pain is a product of brain activity still has a box in it labeled "pain", you haven't begun to explain what pain is...⁷³

⁷¹ L'expression est de Ricoeur, voir Jean-Pierre Changeux, Paul Ricoeur, *La Nature et la Règle, Ce qui nous fait penser* (2^{ième} éd.), Éd. Odile Jacob, Paris, 2008, p. 23. Voir aussi p. 49.

⁷² Nagel, *op.cit.*, p. 25.

⁷³ Dennett, *Consciousness explained*, *op.cit.* pp. 454-455.

On notera que l'approche « explicative », à la troisième personne, est expressément rejetée par Wittgenstein au *RP* § 109 bien que ce dernier, en séparant radicalement les faits et les valeurs, soit confronté à des problèmes similaires (voir 2.2). Comment alors résoudre le paradoxe et combler le fossé épistémologique qui sépare l'expérience phénoménale *telle que vécue* et *l'explication* de la réalité objective. Dennett maintient qu'en théorisant la subjectivité comme une illusion narrative, comme une fable, il est possible de concilier, d'une part, une épistémologie à la première personne et, d'autre part, une ontologie à la troisième personne. Pour Kim, l'irréductibilité des *quale* démontrait certaines lacunes du physicalisme. Pour Dennett, cette irréductibilité est la preuve que les *quale* sont illusoire.

En décrivant les *quale* comme des illusions, Dennett invalide le principal outil de transformation individuelle et de retour sur soi dont dispose l'être humain. En effet, ce n'est qu'en jouant habilement sur les émotions et le ressenti des joueurs, tels que le sentiment d'humiliation associé à la défaite ou l'effet de la gloire lié à la victoire, qu'un entraîneur peut inciter au dépassement l'équipe dont il a la charge. C'est également la raison pour laquelle les thérapies s'appuient sur le vécu à la première personne, c'est-à-dire les émotions, les craintes, etc., afin d'opérer des modifications comportementales. Enfin, une explication purement causale et matérielle n'est pas en mesure d'expliquer un phénomène comme l'effet « placebo ». Ce phénomène implique que le *sens* donné par un individu à un fait a un effet *direct* sur son corps. Ces exemples posent la question de la relation entre la partie physique de l'expérience, la *sensation*, et le *sens*. Nous y reviendrons à la section 1.2.2.2.4.1.

En somme, nous croyons qu'une conception moniste et matérialiste de la subjectivité crée un appauvrissement en cascade des capacités de maîtrise de soi qui doivent prendre appui sur les conventions au regard desquelles la vie *telle que vécue* prend son *sens*, afin d'être efficaces. Aussi, pensons-nous avec Frederick Olafson que la dévaluation de la subjectivité par les positivistes et physicalistes engendre une dénaturaion des formes concrètes à travers desquelles notre humanité s'exprime. Olafson ajoute: « More generally, the exercise of our distinctive powers depends in some measure on their being actively cultivated ; and their proper cultivation, in turn, requires that they be recognized and conceived in some adequate

manner. »⁷⁴. Conceptualiser les conventions, les *quale* et le *sens commun*, comme des *illusions* mène à un appauvrissement de nos capacités sociales et culturelles en plus d'aliéner l'individu de sa réalité quotidienne et de la communauté au sein de laquelle il s'inscrit.

1.1.3.2.1 L'aliénation

Le physicalisme, comme toute ontologie, structure le comportement et l'expérience de la réalité. Il véhicule une certaine conception de la condition humaine dans le cadre de laquelle les impressions personnelles, croyances, désirs et mœurs sont décrits comme des fables, car irréductibles à des constituants physiques. Le physicalisme évacue la question du *sens* et de la subjectivité. Dans une ontologie à la troisième personne, le *sens* du monde n'est pas à l'extérieur de celui-ci ; le monde *n'a pas de sens*, car les valeurs, l'éthique, l'esthétique (*quale*) relèvent du *non-sens*. Aussi, le physicalisme s'inscrit-t-il dans le divorce entre les affects et la conception objective de la réalité. Le physicalisme appliqué mène à un retrait du milieu social dans le cadre duquel les individus donnent un sens à leur vie. Ce phénomène, nous l'appellerons *l'aliénation*⁷⁵. L'aliénation implique l'adhésion à une certaine conception de l'individu faisant *de l'objet, la cause du sujet*, qui ne cadre pas avec l'expérience personnelle. L'aliénation c'est aussi avoir une conception de soi, de son corps, *comme d'une chose étrangère*, d'où l'incapacité de concilier l'expérience telle que vécue avec la conception du monde dont elle découle. Le « coup de foudre » à partir duquel *plus rien ne sera jamais pareil* n'est autre chose qu'une réaction chimique conditionnée par les gènes. Cette vision de la subjectivité mène inévitablement à une perte de *sens* pour l'individu.

⁷⁴ Frederick A. Olafson, *Naturalism and the Human Condition : Against Scientism*, Routledge, London and New York, 2001, p. xi.

⁷⁵ Peter Berger définit comme suit le processus d'aliénation : «By alienation we mean the process by which the unity of the producing and the product is broken. The product now appears to the Producer as an alien facticity and power standing in itself and over against him, no longer recognizable as a product. *In other words, alienation is the process by which man forgets that the world he lives in has been produced by himself* » (c'est nous qui soulignons). Peter Berger, Stanley Pullberg, *Reification and the Sociological Critique of Consciousness*, New Left Review, London, 1965, p. 61.

L'adhésion à une conception physicaliste de l'univers dans le cadre de laquelle l'espace social et ses produits dérivés ne sont plus reconnus comme porteurs de signification implique la dépossession des outils conceptuels nécessaires à un retour sur l'individu. Dans un tel contexte, la transformation personnelle est-elle possible sans médication? Une lecture *positiviste* du *Tractatus* mène logiquement à l'*aliénation* de l'espace social à partir duquel la vie prend son *sens*. C'est pour fermer cette porte laissée ouverte par sa première philosophie que Wittgenstein retourne à Cambridge en 1929. L'espace social, nous dit-il à son retour, est normatif. À tel point que notre compréhension des phénomènes ne découle pas, selon lui, d'un contact direct avec la réalité, mais bien d'une appréciation de la norme sociale régissant l'utilisation des concepts impliqués dans les transactions avec le réel.

Sommaire de la section 1.1

Galvanisés par une certaine lecture du *Tractatus*, les membres du Cercle de Vienne ont lancé à la fin des années vingt, une entreprise radicale de déconstruction du langage philosophique qui les a menés à l'adoption d'une ontologie physicaliste. Leur *Conception scientifique du monde* excluait du domaine du dicible toute réalité non-empirique. Le physicalisme du Cercle a depuis évolué. La notion de *non-sens* également. Originellement réservé au domaine de la métaphysique, le *non-sens* recoupe aujourd'hui les *quale*, c'est-à-dire presque tous les éléments liés à la subjectivité et au « vécu » tels que les valeurs et les affects. Cet élargissement de la notion de *non-sens* a évidemment un effet structurant sur notre rapport au monde. Otto Neurath s'est servi du *Tractatus* pour formuler une charge en règle contre la métaphysique. Daniel Dennett pour sa part, en héritier du positivisme, s'est inspiré d'une lecture physicaliste de Wittgenstein pour invalider la notion de subjectivité. Dans les deux cas, il s'agissait de court-circuiter ce qui distingue l'homme de la chose; sa capacité de produire du *sens*, des valeurs, du symbolique, et de la remplacer par une conception « objective » du corps dans le cadre de laquelle la subjectivité est désubstantialisée.

S'étant rendu compte après ses rencontres avec le Cercle de Vienne en 1928 que sa pensée était interprétée de façon aussi radicale, Wittgenstein choisit de briser le silence qu'il s'était imposé après avoir réglé, « d'une manière décisive » les problèmes de la philosophie (*Tr.* p. 32). Aussi revient-il à Cambridge l'année suivante afin de clarifier sa pensée. La seconde philosophie de Wittgenstein investira l'élément de réflexion laissé pour compte dans sa première philosophie: le champ social. Son premier séminaire à Cambridge montre qu'il n'a pas modifié sa vision de l'éthique et du religieux dans l'intervalle de dix ans qui sépare ses deux philosophies.

1.2 RELATIVISME

Deux thèses philosophiques sont souvent associées au relativisme épistémologique: *l'incommensurabilité* et la *relativité de l'ontologie*. Ces deux thèses, liées l'une à l'autre, ont été au cœur des débats philosophiques au 20^e siècle, principalement sous forme de réaction aux thèses antinomiques du Cercle de Vienne telles que l'unification de la science dans le langage de la logique et l'ontologie physicaliste. À titre d'exemple, voici la description respectivement de *l'incommensurabilité* et de la *relativité de l'ontologie* selon Kuhn dans *La structure des révolutions scientifiques* :

En particulier, il a été indiqué que les révolutions scientifiques sont ici considérées comme des épisodes *non cumulatifs* de développement, dans lesquels un paradigme est remplacé, en totalité ou en partie, par un nouveau paradigme *incompatible*⁷⁶.

Et :

Dans la mesure où ils n'ont accès au monde qu'à travers ce qu'ils voient et font, nous pouvons être amenés à dire qu'après une révolution, les scientifiques réagissent à un monde différent⁷⁷.

La majorité des penseurs associés au relativisme (Kuhn, Feyerabend, Rorty, Lyotard) se sont ouvertement inspirés de la seconde philosophie de Wittgenstein pour formuler leurs idées, notamment en ce qui concerne les concepts de *jeux de langage* et de *forme de vie*⁷⁸. Wittgenstein se trouve ainsi souvent associé, trop étroitement selon nous, au relativisme. On note par ailleurs un second courant de penseurs tels que W.V.O. Quine et Donald Davidson qui ont écrit sur la relativité de l'ontologie et l'incommensurabilité après avoir étudié avec Rudolph Carnap à la suite de son exil aux États-Unis.

⁷⁶ Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1983, p. 133 (c'est nous qui soulignons). Le paradigme est hermétiquement clos et incompatible avec le langage du paradigme précédent.

⁷⁷ Id., p. 157. Changer de paradigme implique changer de monde. L'ontologie, est relative au paradigme en vigueur.

⁷⁸ Les concepts d'« incommensurabilité » et de « science normale », sont inspirés chez Kuhn des notions wittgensteiniennes de « jeux de langage » et de « suivre la règle ». Voir Id., pp. 74-75.

Le relativisme soulève un questionnement sur la nature de l'universel, ce qui est commun à tous et invariable. Il cautionne l'idée voulant que chaque individu, ou groupe d'individus, vive dans des mondes incompatibles, dits « incommensurables ». Cette remise en cause de l'universel entraîne avec elle le *logos*, comme fondement sur lequel l'agir devient possible et peut réussir. Pour les postmodernes, tout postulat de vérité révèle, dans sa formulation même, sa nature contingente et située; il est donc paradoxal de parler d'universalité. L'objet est fuyant, car contingent et culturellement médiatisé. Il est donc futile de parler de correspondance épistémique entre un sujet connaissant et un objet de connaissance.

Voici ce que Larry Laudan, philosophe des sciences, écrivait au sujet du relativisme épistémologique de la dernière moitié du 20^e siècle:

'By the mid-1970s, however, the general philosophical climate had changed considerably. In part as a result of the influential ideas of my teacher Thomas Kuhn and my (sometime) colleague Paul Feyerabend, positivism had become passé in many circles, only to be replaced by various forms of epistemological and methodological relativism. I found these later developments even more distressing than the earlier positivist hegemony. Even if the positivists were (as I thought) often wrong, they at least had the virtues of being clear and of striving towards coherence. The latter-day relativists, by contrast, reveled in ambiguity and sloppy arguments...'⁷⁹

Le « climat philosophique » dont parle Laudan a modifié pour un large segment des sciences humaines les normes de validation des énoncés et les critères épistémologiques sur la base desquels sont fondées les conceptions du monde, les théories et finalement les pratiques académiques et sociales. En voici un exemple : le 22 octobre 1996, le *New York Times* publiait à la Une un article intitulé « Creationists Thwart Archeologists ». Cet article expliquait comment certains archéologues étaient déchirés entre une interprétation scientifique et une interprétation « narrative » de la présence amérindienne sur le continent Nord-américain. Concernant le choc des « interprétations », un chef de la tribu Lakota affirmait :

'We are the descendants of the Buffalo people. They came from inside the earth after supernatural spirits prepared to world for mankind to live here. If non-Indians choose

⁷⁹ Larry Laudan, *Beyond Positivism and Relativism : Theory, Method and Evidence*, Westview press, Boulder, Colorado, 1996, p. 3.

to believe they evolved from an ape, so be it. I have yet to come across five Lakotas who believe in science and evolution.’

Malgré un corpus massif de preuves scientifiques démontrant que la présence amérindienne sur le continent était due à la traversée du détroit de Béring par des tribus asiatiques plusieurs milliers d’années plus tôt, certains archéologues hésitaient encore à défendre la version « archéologique », l’un affirmant à la défense du point de vue amérindien : « Science is just one of many ways of knowing the world, [the native world view is] just as valid ». Un autre disait, lorsque confronté au dilemme de devoir choisir entre deux versions contradictoires : « I personally do reject science as a privileged way of seeing the world ». Paul boghossian ajoute, après avoir présenté l’exemple : « in vast stretches of humanities and social sciences, this sort of “postmodern relativism” about knowledge has achieved the status of orthodoxy⁸⁰ ».

1.2.1 Pragmatisme

Le pragmatisme, ou plus précisément le néopragmatisme, est un courant de pensée souvent associé au relativisme et à la postmodernité, puisqu’il est fondé sur une conception de la vérité et de la connaissance qui remplace la définition *traditionnelle* de l’épistémologie voulant qu’un objet soit défini par ses caractéristiques « objectives » ou « intrinsèques », par une définition *pragmatique* de l’épistémologie. L’objet est défini par ses caractéristiques « relationnelles » ou ses « effets » sur le sujet épistémique : « Considérez quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l’objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception totale de l’objet »⁸¹ écrit C. S. Pierce.

⁸⁰ Tiré de Paul Boghossian, *Fear of Knowledge*, Oxford University Press, Oxford New York, 2007, pp. 1-3.

⁸¹ Charles Sanders Pierce, *Œuvres philosophiques, tome 1*, Éd. du Cerf, Paris, 2002, p. 248. cité dans William James, *op. cit.*, p. 19. Nous verrons dans le chapitre III le lien étroit entre cette conception de la vérité et celle de Schopenhauer.

De façon générale, le pragmatisme adopte une conception anthropomorphique de l'épistémologie; toute définition n'est valable que du point de vue — chose sur laquelle, évidemment, tout le monde s'entend. Ce qui reste à définir, toutefois, est ce dont l'humain est réellement capable. La conception d'un objet dépend d'un ensemble plus large de lois, ou d'un contexte, à l'intérieur duquel l'objet prend son sens. Ce que les choses sont dans l'absolu nous est inaccessible. D'une part, le pragmatisme se veut, suivant la logique de Pierce, une méthode de « clarification des idées philosophiques ». D'autre part, il s'agit des théories sur les rapports entre la pensée et la réalité. Le pragmatisme est, dans sa définition même, un empirisme qui s'oppose au rationalisme continental. Avouons toutefois que certains pragmatistes font ici un mauvais procès au rationalisme. Les thèmes centraux du pragmatisme se trouvent en effet déjà présents dans le *Théétète* et *Le sophiste* de Platon : absence d'en-soi ou d'essence des phénomènes sensibles impliquant à son tour des critères intersubjectifs de vérité, etc. D'ailleurs, la définition que Pierce propose de l'épistémologie est identique à celle de Schopenhauer, qui, à son tour, tire la sienne du *Théétète*.

La vérité dans le pragmatisme est définie comme ce qui est utile afin de guider l'action dans l'atteinte des objectifs: « Une idée est vraie, si elle fonctionne bien, et elle fonctionne bien si elle remplit bien [...] sa fonction de nous mener à l'expérience de son objet ou à son voisinage »⁸² explique William James. La vérité d'un concept se trouve dans les *résultats* qu'il obtient et dans la *façon* que nous avons de le comprendre; elle ne se situe pas dans une quelconque « essence » de l'objet. Ce qui ne fait aucune différence *pratique* ne fait aucune différence *philosophique*.

Vers le milieu du 20^e siècle, le pragmatisme se développe surtout dans la philosophie du langage. On parle alors de néopragmatisme. W. V. O. Quine, comme Wittgenstein, remet en question l'idée de correspondance entre la pensée et la réalité par l'entremise du langage. Quine affirme qu'il nous est impossible de savoir exactement ce à quoi réfèrent les mots de nos interlocuteurs. C'est ce que Quine appelle *l'inscrutabilité de la référence*, c'est-à-dire l'incertitude concernant ce à quoi réfèrent exactement les mots utilisés par un locuteur. Dans le cas de locuteurs s'exprimant avec des concepts différents ou dans une langue étrangère, on

⁸² Stéphane Madelrieux, « Préface », dans James, *op. cit.*, p. 38.

parle alors d'indétermination de la traduction : « La référence objective des termes étrangers demeure impénétrable lorsqu'on ne dispose que des significations/stimuli ou autres dispositions actuelles à des comportements verbaux »⁸³. Or, ce qu'implique *l'indétermination de la traduction* dans le cadre des thèses postmodernes est qu'entre différentes cultures ou « formes de vie », il n'y a pas de référents communs permettant la commensurabilité des langues et des concepts : chaque culture vit en vase clos. *L'indétermination de la traduction* est un pilier du relativisme postmoderne, car elle met en doute la commensurabilité des différentes théories scientifiques sur laquelle repose l'idée de progrès. Voici ce qu'en dit Rorty :

'[With Quine's criticism], [t]his call of a [unique] theory of reference became assimilated to the demand for a "realistic" philosophy of science which would reinstate the pre-kuhnian and pre-feyerabendian notion that scientific inquiry made progress by finding out more and more about the same objects. It was not that either Kuhn or Feyerabend had denied this, but rather that their views about incommensurability of alternatives theories suggested that the only notions of "truth" and "reference" we really understood were those which were trivialized to a "conceptual scheme"⁸⁴.

Pour Rorty, *l'indétermination de la traduction* de Quine corrobore les thèses relativistes de Kuhn et Feyerabend sur l'incommensurabilité des différentes conceptions du monde, qu'elles soient scientifiques, traditionnelles ou autres. Il n'y a pas de langage commun, à référence unique, qui soit propre à l'observation. Par ailleurs, dans une variante de l'incommensurabilité, Quine maintient que le contexte de l'observation détermine la nature des objets observés. Notre façon de découper la réalité (théorie) définit les objets que nous comptons pour vrais. En d'autres mots, la théorie définit l'ontologie : «...en réinterprétant une théorie, on peut se passer de son univers au profit d'un autre univers, lequel sera

⁸³ W.V.O. Quine, *Le mot et la chose*, Flammarion, Paris, 1977, p. 127. L'exemple de Quine le plus discuté dans la littérature est celui de « gavagai » : un linguiste tente de comprendre un langage indigène, chaque fois qu'il aperçoit un lapin, l'indigène à ses côtés s'exclame : « gavagai » ! Le linguiste est incapable de savoir si cette expression réfère à *ce* lapin, à *lapin en général*, à *parties de lapin* ou autres possibles référents. Quine nomme ce phénomène « l'indétermination de la traduction ». L'indétermination de la traduction implique à son tour *l'inscrutabilité de la référence*. Voir Quine, Id., pp. 57-126. Sur les nombreux points communs entre Quine et Wittgenstein voir P. M. S. Hacker, « Proximity at Great Distance » dans Robert L. Arrington (éd.) et Hans-Johann Glock (éd.), *Quine and Wittgenstein*, Routledge, Oxon, 1996, pp. 1-38.

⁸⁴ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., pp. 274-275.

éventuellement une vraie partie du premier »⁸⁵. En changeant de théorie, de nouveaux « objets » apparaissent qui n'étaient pas distinguables sous l'ancienne théorie : «...nous sommes [donc] incapables de dire en termes absolus ce que sont les objets...⁸⁶». Pour Quine comme pour Kuhn, un changement de contexte ou de paradigme implique forcément un changement complet d'ontologie. Or, comme nous allons le voir, ce relativisme conceptuel est, contrairement à l'idée reçue, rejeté par Wittgenstein.

Un autre pragmatisme important dont les idées seront abordées dans cette section est Donald Davidson. S'inspirant des travaux de Quine, Davidson s'attaque à ce qu'il nomme le « troisième dogme de l'empirisme » : la distinction entre d'une part, le schéma conceptuel, c'est-à-dire la théorie, et, d'autre part, le contenu cognitif, c'est-à-dire les objets perceptuels. Davidson soutient que notre expérience de la réalité est unifiée (ou phénoménologique, au sens husserlien) alors que l'idée d'organisation présuppose la pluralité (de ce qui doit être organisé, mais également de l'organisé et de l'organisateur). Davidson rejette ces dualismes. Il ajoute qu'il n'y a pas de matière objective ou de contenu conceptuel brut qui nous permette de distinguer ou de comparer les schémas conceptuels. Davidson élabore également une théorie de la *vérité-cohérence* pour remplacer la *Vérité-correspondance* jugée désuète. La *vérité-cohérence* stipule qu'une croyance ne peut être justifiée que par une autre croyance, et non par les caractéristiques propres des phénomènes dont dépendent les croyances⁸⁷.

En somme, le pragmatisme rejette à la façon des défenseurs du milieu la recherche des essences ou de « l'en-soi » des phénomènes afin d'y substituer une épistémologie relationnelle et contextuelle, c'est-à-dire une épistémologie de conventions. Toutefois, l'adhésion à une épistémologie tributaire des conventions n'implique aucunement, pour des penseurs comme Hilary Putnam et Ludwig Wittgenstein, qu'un jeu de langage ne puisse être meilleur qu'un autre ou encore que toutes les descriptions s'équivalent dans l'absolu, comme l'affirme Richard Rorty. Le pragmatisme devient en effet problématique lorsque, suivant une

⁸⁵ W. V. O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Aubier-Flammarion, Paris, 2008, p. 68.

⁸⁶ Id., p. 78.

⁸⁷ Donald Davidson, *The Essential Davidson*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 196-208 et 225-240.

certaine logique, l'absence d'en-soi des phénomènes associé à l'interdit métaphysique se transforme en incapacité épistémologique à dépasser l'opinion et les conceptions réifiées de la réalité.

1.2.2 La seconde philosophie de Wittgenstein

Suite à une absence de quinze ans, Wittgenstein revient à Cambridge en 1929 et entame une réflexion fertile sur la diversité des formes linguistiques. La conception originale du langage qu'il fait sienne repose sur l'analyse grammaticale du « langage ordinaire ». Wittgenstein, qui entend s'éloigner de la philosophie systématique, maintient que sa nouvelle approche *ne contient ni thèse ni théorie* (RP § 109 et 128). Elle se voudrait plutôt *thérapeutique* puisqu'elle guérirait de la tendance (*pathos*) à faire de la métaphysique, c'est-à-dire à chercher l'essence sous la surface des phénomènes (RP § 109, 110, 111, 116, 133 et 254)⁸⁸.

Dans les années cinquante avec la publication posthume des *Recherches*, le pluralisme linguistique de Wittgenstein deviendra rapidement le point de ralliement des thèses postmodernes chez certains pragmatistes ainsi que chez certains défenseurs du relativisme épistémologique.

Concernant son style philosophique, Wittgenstein dit à Drury : «Your religious ideas have always seemed to me more Greek than biblical. Whereas my thought are one hundred percent Hebraic.⁸⁹» Cette remarque, souligne Tim Labron, indique que Wittgenstein ne souscrit pas

⁸⁸ On ne pourra s'empêcher de voir dans ce postulat méthodologique un parallèle avec l'approche socratique à la connaissance. Socrate affirmait-il pas en effet ne rien connaître et ne défendre aucune thèse ? Sa seule connaissance aurait été celle de permettre aux autres de découvrir leur propre ignorance et d'accoucher de leurs propres idées ; il se disait maïeuticien. Il fut, pour cette raison, qualifié par certains de ses interlocuteurs d'*atopos*, c'est-à-dire au sens étymologique du terme, d'être fuyant ou encore de ne pas être dans son lieu (*topos*), « bref, de ne pas être là où tout le monde s'attendrait à ce que l'on soit, d'où le caractère étrange, extravagant, déroutant, mais aussi dérangeant, de celui qui, comme Socrate, ne suit pas les sentiers battus ». Voir Luc Brisson, Francesco Fronterrotta, *Lire Platon*, PUF, Paris, 2006, p. 26.

⁸⁹ Rush Rhees, *Recollections of Wittgenstein*, op. cit., p. 161.

aux conceptions traditionnelles de la métaphysique telle que formulées depuis Platon, c'est-à-dire les conceptions cherchant par l'entremise du langage à trouver une essence des phénomènes sous les apparences.

Les propos de Wittgenstein concernant son approche philosophique dite « hébraïque » établissent un lien avec les idées de Fritz Mauthner, un juif autrichien à forte tendance nominaliste dont Wittgenstein aurait lu avant 1921 l'oeuvre principale intitulée *Contribution à une critique du langage* (1903). Mauthner avait avancé l'idée selon laquelle le langage n'établit pas un rapport direct entre la pensée et un objet, mais qu'il constitue plutôt une forme de pratique sociale. En particulier, l'idée selon laquelle le *sens d'un énoncé soit son usage* dans une situation particulière, celle voulant que le langage consiste essentiellement à *suivre des règles* et que ces règles soient analogues à celles des jeux (*jeux de langage*)⁹⁰.

À l'instar de la pensée hébraïque, nous dit Labron, Wittgenstein conçoit la pratique comme l'essence même des phénomènes : le *sens d'un mot est l'usage que nous en faisons* (RP § 138) :

'Unlike Platonic thought, where the goal is disembodiment to attain 'pure knowledge' of the Forms, Hebraic thought seeks 'embodied' knowledge of the Torah [...] While Greek aspect of thought seeks foundations outside the world (such as eternal Forms), which are thereby perceived by the mind/soul alone, the Hebrew sees the Torah as an earthly experience'⁹¹.

Outre le fait que cette définition de la pensée grecque en constitue une réduction au ridicule, parce que, du reste, il n'est pas clair que les Grecs aient cherché une connaissance désincarnée comme le maintient Labron⁹², nous allons montrer que la rupture avec la pensée

⁹⁰ Voir Gershon Weiler, *Mauthner's critique of language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pp. 95-136.

⁹¹ Tim Labron, *Wittgenstein's religious point of View*, Continuum, London and New York, 2006, p. 111.

⁹² « C'est qu'il était loin d'être débile de rappeler que Platon, en parlant d'*eidōs*, voulait d'abord attirer l'attention sur une régularité, ou un ordre qui transparait dans le sensible, mais sans se réduire à lui. Assurément, Platon ne pensait pas aux lois de la nature newtonienne, mais il ne pensait peut-être pas non plus à des entités qui flottaient bêtement dans un monde qui serait totalement coupé du nôtre, celui qu'a caricaturé Aristote en y voyant une inutile duplication de notre univers... » Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2004, p. 65.

grecque et la philosophie traditionnelle à laquelle aspire Wittgenstein n'est pas aussi radicale qu'il n'y paraît. C'est que, en dépit de l'*atopia* revendiquée, il s'avère que, dans les faits, ce dernier défend effectivement des thèses et que nombre de ses idées ont déjà été discutées dans les dialogues de Platon.

Par ailleurs, un des premiers gestes de Wittgenstein lors de son retour à Cambridge fut de donner une conférence sur l'éthique en 1929. Cette *Conférence*, trop souvent négligée, voire ignorée par la postérité, est importante dans la mesure où elle permet de mieux comprendre certains éléments de la seconde philosophie de Wittgenstein.

Comprendre la position de Wittgenstein sur l'éthique et le sentiment religieux est essentiel, puisque Wittgenstein pense la nature du langage et se représente les problèmes philosophiques sous « l'angle du religieux », c'est-à-dire sous l'angle de la limite du langage (dichotomie immanent-transcendant).

Premièrement, concernant la limite du langage, on remarque que la critique wittgensteinienne de la *définition ostensible* (RP § 1-38) borne le langage du côté de l'objet : le langage ne réfère pas directement aux objets, il n'est pas le reflet des choses, un « objet en soi » ne peut être représenté dans le langage. Le langage découle plutôt de normes sociales concernant l'utilisation des mots. Par ailleurs, la critique wittgensteinienne du *langage privé* (RP § 243-275) borne le langage du côté du sujet : rien n'est privé ou entièrement subjectif dans le langage et la compréhension ; tout est affaire publique. Le rapport entre l'esprit et les phénomènes est nécessairement médiatisé par les conventions culturelles et linguistiques.

On le voit bien, ces deux éléments à eux seuls jalonnent la sphère linguistique de part et d'autre. Cette conception du langage demeure assez près, à quelques éléments près, du concept de *représentation* chez Schopenhauer, avec sa limite extérieure et intérieure. Entre ces deux pôles que constituent le sujet et l'objet, le langage est défini comme une affaire publique, de conventions, de normes sociales et non de correspondance avec une réalité extralinguistique. Selon toute évidence, Wittgenstein défend ici une thèse très proche de celle

d'Hermogène dans le *Cratyle* de Platon. Hermogène y défend en effet l'idée que les noms des choses ne sont *que* des conventions, alors que son interlocuteur, Cratyle, défend l'idée que les noms correspondent à l'essence des choses. Hermogène dit :

Le fait est que, de nature et originellement, aucun nom n'appartient à rien en particulier, mais bien en vertu d'un décret et d'une habitude [une règle], à la fois de ceux qui ont pris cette habitude et de ceux qui ont décidé l'appellation⁹³.

Nous pensons que Wittgenstein s'inscrit dans un courant de pensée *nominaliste* et que sa seconde philosophie contient effectivement des *thèses* malgré ce qu'en a conclu la postérité.

1.2.2.1 La Conférence sur l'éthique

On rencontre dans la *Conférence* la même dichotomie faits/valeurs présente dans le *Tractatus*. L'éthique, explique Wittgenstein, ne peut être décrite; elle ne peut être verbalisée :

Il me semble évident que rien de ce que nous pourrions jamais penser ou dire ne pourrait être cette chose, l'éthique; que nous ne pourrions pas écrire un livre scientifique qui traiterait d'un *sujet intrinsèquement sublime et d'un niveau supérieur à tous autres sujets*⁹⁴.

Wittgenstein a une idée précise de ce que l'éthique n'est pas. Cette approche lui permet de placer l'éthique par-delà la frontière du langage. Toutefois, sans pouvoir être *dite*, il semble que l'éthique puisse être inférée ou comprise par delà les mots.

Wittgenstein poursuit en plaçant l'éthique au-delà du monde. Cette séquence, corollaire nécessaire de sa conception de la limite, constitue le cœur du dualisme linguistique présent chez Wittgenstein :

⁹³ Platon, Léon Robin (trad.), M.-J. Moreau (coll.), *Œuvres complètes : tome 1*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1950, p. 614 (« Cratyle » § 384 d).

⁹⁴ Wittgenstein, *Leçon et conversations*, op. cit., p. 147 (c'est nous qui soulignons).

Nos mots, tel que nous les employons en science, sont des vaisseaux qui ne sont capables que de contenir et de transmettre signification et sens—signification et sens naturels. L'éthique, si elle existe, est surnaturelle, alors que les mots ne peuvent exprimer que des faits; comme une tasse de thé qui ne contiendra jamais d'eau que la valeur d'une tasse, quand bien même j'y verserais un litre d'eau⁹⁵.

Mais sans avoir une idée bien précise de l'éthique, comment est-il possible de la situer si clairement par-delà les mots? Wittgenstein semble bien avoir *compris* ce qu'est l'éthique pour lui, même si la logique du langage ne se prête pas à une description de l'éthique. Wittgenstein entreprend ensuite d'amener ses auditeurs à une inférence de ce qu'est pour lui l'éthique à travers une « expérience »:

Je crois que le meilleur moyen de le décrire, c'est de dire que lorsque je fais cette expérience, *je m'étonne de l'existence du monde* [...] Sans m'arrêter à cela, je poursuivrai par cette autre expérience que je connais également et qui sera sans doute familière à nombre d'entre vous : celle qu'on pourrait appeler l'expérience de se sentir *absolument* sûr. Je désigne par là la disposition d'esprit où nous sommes enclins à dire : « j'ai la conscience tranquille, rien ne peut m'atteindre, quoi qu'il arrive »⁹⁶.

Premièrement, le sentiment *d'étonnement face à l'existence du monde* est une notion schopenhauerienne que Wittgenstein semble avoir assimilée. Elle est pour Schopenhauer la porte d'entrée en philosophie⁹⁷. Deuxièmement, le sentiment d'être *absolument sûr* découle, selon Norman Malcom, d'une expérience que Wittgenstein vécut à Vienne en 1910 ou 1911. Dans une pièce de théâtre, un des personnages disait « je suis complètement en sécurité. Rien au monde ne peut m'atteindre ». Cette phase aurait induit Wittgenstein à voir « la possibilité du religieux »⁹⁸.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Id., p. 149.

⁹⁷ *MVR*, p. 851 « De cette réflexion et de cet étonnement naît le besoin métaphysique qui est propre à l'homme seul. » C'est-à-dire que, de cet *étonnement* que Wittgenstein qualifie « d'éthique » et de « surnaturel », naît le besoin de transcendance chez l'homme. Cette notion schopenhauerienne d'étonnement trouve certainement sa source dans les dialogues de Platon, véritable source d'inspiration pour Schopenhauer : « SOCR : « Car cet état, qui consiste à s'émerveiller, est tout à fait d'un philosophe ; la philosophie en effet ne débute pas autrement... » Platon, *op. cit.*, vol II, p. 103 (« Théétète » § 156 d).

⁹⁸ Norman Malcom, *op. cit.*, p. 70.

Dans sa *Conférence sur l'éthique*, Wittgenstein parle « d'expérience » ne pouvant adéquatement être formulée dans le langage. On trouve ici le noyau de ses arguments concernant le langage privé. Paradoxalement, en regard de la logique des arguments contre un langage entièrement privé, Wittgenstein semble adhérer à une conception sublime ou surnaturelle de l'éthique. De façon également paradoxale, cette conception, bien qu'inexprimable, semble bien être compréhensible pour Wittgenstein, *puisqu'il se la représente*, quoique les mots et la logique du langage ne puissent adéquatement saisir ce sentiment de nature transcendante, à l'instar de l'éthique schopenhauerienne. Cette définition de l'éthique et du sentiment religieux accorde crédit à l'affirmation de Paul Engelmann selon laquelle « Wittgenstein est pour sa part persuadé que tout ce qui importe dans la vie humaine est ce au sujet de quoi on doit se taire »⁹⁹. Mais Wittgenstein s'empresse par la suite d'expliquer que l'emploi des mots « étonnement » et « sécurité absolue » est un *non-sens* dans le contexte où ils ont été utilisés. Ainsi se dégage l'impossibilité de parler d'éthique, d'esthétique et de sentiment religieux. L'éthique, l'esthétique et le sentiment religieux ne sont pas des caractéristiques du monde objectif; ils sont subjectifs, car ils ne peuvent être trouvés qu'à travers un certain *regard* sur le monde ou une certaine attitude face au monde, et non dans les faits.

En penseur intègre et entièrement conséquent avec lui-même, Wittgenstein ne parlera pratiquement plus d'éthique, d'esthétique¹⁰⁰ et de ce qu'il nomme « le sentiment religieux » jusqu'à sa mort. Les *Recherches philosophiques* et *De la certitude (Dc.)* en sont exempts. Puisque transcendants et relevant du *non-sens*, ces thèmes ne peuvent être exprimés dans le médium immanent et essentiellement public qu'est la langue¹⁰¹.

⁹⁹ Ludwig Wittgenstein, Paul Engelmann, *op. cit.*, p. 151.

¹⁰⁰ Wittgenstein a approximativement la même approche concernant l'éthique et l'esthétique ; il s'agit de sentiments entièrement subjectifs, donc transcendants, ne pouvant être contenus dans les mots de notre langage. Seul l'usage permet une forme de compréhension de l'emploi de ces mots. Voir sa « Leçon sur l'esthétique » dans *Leçons et conversations*, *op. cit.*, pp. 15-78.

¹⁰¹ Le lecteur aura peut-être remarqué : cette conception « typiquement » wittgensteinienne de l'ineffabilité de l'éthique n'est, encore une fois, pas nouvelle. En effet, Qu'est-ce que Wittgenstein a réellement ajouté au point de vue socratique lorsque, dans le *Protagoras*, Socrate doutait en début de dialogue que la vertu puisse s'enseigner. Après avoir démontré que le mérite (la vertu, l'éthique) n'est

1.2.2.2 Les Recherches philosophiques (*Recherches*)

La seconde philosophie de Wittgenstein est un ensemble de considérations linguistiques visant à réduire la confusion découlant d'une mauvaise utilisation du langage, en particulier chez les philosophes. Il s'agit d'un « combat contre l'ensorcellement de notre entendement par les ressources de notre langage » (*RP* § 109). Wittgenstein entend corriger la conception traditionnelle de l'épistémologie voulant que le langage soit : a) le corrélat public d'une réalité interne et privée : la pensée ; et b) une correspondance entre la pensée et les phénomènes sensibles. Selon Wittgenstein, il n'y a pas de correspondance du langage avec une subjectivité « en soi » pré-linguistique, ni de correspondance avec une extériorité « en soi » extralinguistique; il n'y a que divers « jeux de langage » fondés sur une « forme de vie ». Wittgenstein veut démontrer que notre conception traditionnelle du langage, celle associant par des mots des images mentales intérieures à des objets et des caractéristiques « réelles » du monde extérieur découle d'une incompréhension de la façon dont la pensée et le langage fonctionnent.

Cette conception du langage fait de Wittgenstein le héraut contemporain d'un certain nominalisme. En niant par exemple que le mot et/ou le concept « table » réfèrent directement à l'objet en question et en les faisant plutôt correspondre à une norme sociale ou une convention, Wittgenstein maintient que : « nos classifications ne correspondent pas à des caractéristiques réelles des choses, mais à la manière dont nous les pensons ou dont nous en

pas, contrairement à toutes les autres formes de savoir, un savoir technique, c'est-à-dire un savoir particulier, Socrate déclare : « Il y a plus : ce n'est pas seulement à l'égard des affaires publiques qu'il en est ainsi ; mais, dans le privé, les plus avisés et les meilleurs citoyens que nous ayons sont incapables de transmettre à autrui ce mérite qu'ils possèdent. Ainsi Périclès, le père de ces deux jeunes hommes, les a, pour tout ce qui relevait d'un enseignement donné par des maîtres, élevés dans la perfection ; mais pour ce en quoi il est personnellement habile, pour cela, ni il ne fait en personne leur éducation, ni il ne la confie à quelqu'un d'autre [...] Ainsi donc, Protagoras, en portant sur ces cas mon regard, je n'estime pas que le mérite s'enseigne. » dans Platon, *op. cit.*, vol I, p. 87 (« Protagoras » § 319 e).

parlons. »¹⁰². Ce nominalisme a pour fonction de couper court à toute tendance à faire de la métaphysique. En effet, puisque l'« en-soi » des phénomènes échappe au langage et à la pensée, il ne peut être un objet de réflexion (métaphysique). On comprendra alors que le nominalisme de Wittgenstein n'a rien à voir avec le physicalisme d'une Dennett puisqu'il maintient que le *sens* détermine le statut de l'objet, alors que Dennett postule exactement le contraire : l'objet, le cerveau, crée l'illusion de *sens*¹⁰³.

Wittgenstein pense que la conception traditionnelle du langage est « une représentation primitive de la façon dont le langage fonctionne » (*RP* § 2). En philosophie, la conception traditionnelle du langage pose problème, selon lui. Faire du langage le produit d'une subjectivité appréhendant, par l'entremise du langage et de la pensée, une réalité « objective » extérieure, ce qu'il appelle « la conception augustinienne du langage » (*RP* § 4), est source de confusion et engendre la production incessante de métaphysiques.

Cette confusion trouve son origine dans la réification de la réalité linguistique : en associant les mots et les concepts à des « objets » prélinguistiques ou extralinguistiques, le langage est coupé de son fondement véritable qui est la socialisation. Cette réification des produits linguistiques engendre l'aliénation chez l'utilisateur de langage. Comme l'explique Roy Harris : « To view language thus is both to isolate words from the linguistic systems to which they belong and, simultaneously, to isolate the language-user from the linguistic community »¹⁰⁴.

¹⁰² « Nominalisme » dans le *Grand dictionnaire de la philosophie*, Larousse, CNRS éditions, Paris, 2005, p. 732.

¹⁰³ « The Brain — or some part of it — inadvertently played a mechanical trick on the mind. » Dennett, *Consciousness Explained*, op. cit., p. 8.

¹⁰⁴ Roy Harris, *Language, Saussure and Wittgenstein : How to Play Games with Words* (5^e éd. 1996), Routledge, London and New York, 1988, p. 17.

1.2.2.2.1 Considérations sur la méthode

La seconde philosophie de Wittgenstein a pour objectif de calmer la tendance chez l'homme à élaborer des systèmes métaphysiques. Cette tendance découle d'une inquiétude (*RP* § 111) face aux limites de l'existence et d'une mauvaise compréhension du fonctionnement du langage. La nouvelle méthode vise *l'apaisement*, à l'instar de la philosophie de Schopenhauer, mais opère sur des bases différentes, linguistiques en l'occurrence :

Car c'est bien là le cœur de la conception de Schopenhauer, et de Wittgenstein : les explications métaphysiques sont là pour apaiser notre inquiétude devant une réalité que, pour diverses raisons, nous ne pouvons accepter. Une métaphysique devrait nous procurer l'apaisement; c'est ce que fait par exemple la « vue synoptique » du second Wittgenstein, c'est ce que procure aussi — si son livre est compris comme il le souhaitait — la métaphysique de Schopenhauer...¹⁰⁵

Dans son système d'analyse grammaticale, la « vue synoptique » (*RP* § 5, 122) de Wittgenstein remplace le « miroir » apaisant (MVR, p. 362) qu'est censé être *Le Monde* pour son lecteur. Dans les deux cas, il s'agit de *calmer* une certaine impulsion chez le lecteur.

La seconde philosophie de Wittgenstein, nous l'avons vu, rejette l'idée de soutenir des thèses (*RP* § 128). La philosophie ne devrait pas non plus être théorique (*RP* § 109), car il n'y a rien à expliquer ou à déduire (*RP* § 126). Il s'agirait plutôt de traiter les « illusions grammaticales » (*RP* § 110) qui nous poussent à faire de la métaphysique. L'approche se réclame de la « thérapie », on entend traiter les problèmes philosophiques comme on traite des maladies (*RP* § 110, 133, 255).

On objectera à ces remarques métaphilosophiques — car les remarques des *RP* § 121-133 et 254-255 sont effectivement des considérations *métaphilosophiques* sur le rôle et le *sens* de la philosophie — que bon nombre des idées de Wittgenstein sur le rôle et les fonctions du langage sont effectivement des « thèses » débattues depuis les Grecs sur la nature des

¹⁰⁵ Halais, *op. cit.*, p. 227.

conventions linguistiques, les questions relatives à l'essence des noms et aux règles de l'emploi des mots, à la capacité du langage à saisir le monde « objectif » (*physique*) ou ce qui le dépasse (*métaphysique*), c'est-à-dire ce que Wittgenstein appelle le « surnaturel », l'éthique, la vertu, etc. Nous croyons que Wittgenstein prend position et défend une certaine vision du langage présente dans le paysage philosophique occidental depuis longtemps.

Il est aisé de voir que Wittgenstein dans les *Recherches* ne conçoit pas le langage comme reflétant l'essence des choses (*physis*); c'est la *thèse* de la *vérité-correspondance* qu'il défendait dans le *Tractatus*. Le Wittgenstein des *Recherches* adopte, contre Cratyle, la *thèse* d'Hermogène voulant que le langage soit une affaire de *règles* et de *conventions*. En outre, Wittgenstein s'inscrit dans une longue tradition de nominalistes occidentaux dont la source remonte à Aristote. En effet, dans *Sur l'interprétation*, Aristote fait sienne la thèse d'Hermogène dans le Cratyle, qui est aussi celle de Wittgenstein, voulant que les noms n'aient d'essence que par convention :

Je dis *par convention* parce qu'aucun vocable n'est un nom par nature ; il ne l'est que lorsqu'il devient symbole de quelque chose, puisqu'aussi bien les bruits non scriptibles, comme ceux des bêtes, indiquent eux aussi quelque chose, mais qu'aucun d'eux n'est un nom.¹⁰⁶

L'élément novateur chez Wittgenstein est la méthode. Le lecteur des *Recherches* est transporté d'un « jeu de langage » à un autre comme s'il arrivait subitement au milieu d'une conversation déjà commencée, sans que Wittgenstein ne prenne le soin de définir le contexte dans le cadre duquel le « jeu de langage » s'applique, ni de quelles considérations il découle. Or, comme nous allons le voir plus loin, la prise en compte du *contexte* est essentielle, de l'aveu même de Wittgenstein, à la compréhension du *sens* à donner aux mots dans un « jeu de langage ».

Wittgenstein utilise dans beaucoup de cas le concept iconoclaste de « suivre la règle » pour parler en fait du contexte : « Tabernacle » n'a évidemment pas le même sens à l'église que dans la rue ; c'est une question de contexte. Sans *contexte* normatif, le « jeu de langage » perd

¹⁰⁶ Aristote, Michel Crubellier (prés. et trad.), Catherine Dalimier (prés. et trad.), Pierre Pellegrin (prés. et trad.), *Catégories. Sur l'interprétation*, GF Flammarion, Paris 2007, p. 277 (ch. 2 : le nom [25]).

son *sens* et la possibilité de comprendre disparaît, car il est impossible de saisir adéquatement la règle de l'emploi des mots.

En omettant de fournir un contexte ou des définitions tangibles, Wittgenstein semble dire au lecteur des *Recherches* : « tu peux bouger ainsi » sans que le lecteur puisse voir le mouvement corporel effectué par Wittgenstein. En ce sens, certaines remarques des *Recherches* ne semblent avoir de *sens que* pour Wittgenstein. L'exercice renvoie au problème exégétique de la récursivité présent dans tous les travaux de Wittgenstein découlant de sa conception radicale de la limite du langage et de ses efforts pour éviter la métalangue¹⁰⁷. Ce style « original » fut probablement la source des nombreux glissements de *sens* dans l'interprétation de la philosophie de Wittgenstein ces dernières années. Nous appellerons ce problème « le paradoxe de la récursivité ». En déployant autant d'efforts afin d'éviter la récursivité postulée de la métalangue, Wittgenstein galvaude le *sens* et l'unité du texte. Car l'auteur d'un texte doit nécessairement fournir au lecteur un cadre conceptuel ou un arrière-fond normatif afin que ce dernier puisse situer et comprendre le propos, ce que Wittgenstein n'a pas fait dans les *Recherches*. Le « paradoxe de la récursivité » est tel chez Wittgenstein qu'il maintient lui-même l'irréductibilité du contexte pour la compréhension... dans un propos *sans unité ni contexte!* Wittgenstein semble croire en l'impossibilité *logique* de donner un cadre ou un *sens* déterminé à ses thèses, puisqu'elles abordent *de facto* la question du *sens* d'un point de vue pratique. C'est alors le contexte — qualifions-le de métanarratif — et l'usage qui donne le *sens* aux mots. Telle est la position que Wittgenstein défend dans les *Recherches* tout en refusant d'en appliquer la méthode puisqu'il ne lui fournit aucun contexte!

Par ailleurs, une dernière remarque de Wittgenstein nécessite que nous nous y attardions. Au *RP* § 126, Wittgenstein note : « Comme tout est là, offert à vue, il n'y a rien à expliquer. Car ce qui est en quelque façon caché ne nous intéresse pas ». Cette flèche métaphilosophique décochée à l'encontre de la métaphysique est ambiguë. Comme nous allons bientôt le voir, l'objectif des *Recherches* est de faire prendre conscience au lecteur que le langage n'est pas une transaction directe entre les mots et les choses, tel que nous sommes portés à le croire,

¹⁰⁷ « Ce qui s'exprime dans la langue nous ne pouvons par elle l'exprimer » (*Tr.* 4.121), etc.

mais découle plutôt d'un réseau de conventions et de normes sociales dont l'utilisateur est, au mieux, partiellement conscient. Dans la majorité des cas, l'utilisateur du langage pense transiger directement avec les « choses » qui peuplent son environnement, alors qu'il ne fait que « jouer de la règle » en fonction d'un contexte social normatif et structurant.

Dire alors que « tout est offert à vue » et que « ce qui est caché ne nous intéresse pas » est en fait inexact si l'on considère pour ce qu'ils sont les fondements mêmes des *Recherches*. N'y trouve-t-on pas une certaine *profondeur* dans la prise en compte du *contexte linguistique* pour la compréhension? N'y trouve-t-on pas également une structure en retrait : la *forme de vie* fondement a priori de l'expérience linguistique du monde? Cette *forme de vie* dans les *Recherches* ne remplace-t-elle pas la *forme logique* du *Tractatus* en ce qui concerne la limite du langage? Hans-Glock écrit : « L'idée que les formes de vie constituent le fondement du langage a été interprétée de deux manières opposées. Selon une lecture *transcendantale*, les notions de jeu de langage et de forme de vie remplacent les conditions (quasi) transcendantales de la représentation symbolique dans le *Tractatus*.¹⁰⁸ ».

Si Wittgenstein tente d'extraire le lecteur d'une conception naïve du langage (celle d'un rapport direct et essentiel entre les mots et les choses) en levant le voile sur ses processus réels, et si la quasi-totalité des utilisateurs de langage sont inconscients des déterminants linguistiques dont ils sont porteurs, pourquoi affirmer que tout est « offert à la vue » et que « ce qui est caché ne nous intéresse pas »? En outre, nous allons démontrer que cette *profondeur* du contexte social dans l'expérience de la réalité (la *forme de vie* en tant qu'*angle mort* de nos transactions linguistiques), présente implicitement dans la philosophie de Wittgenstein, est l'élément qui en permet la différenciation d'avec le *monisme linguistique* de Richard Rorty.

¹⁰⁸ Johan Hans-Glock, *Dictionnaire wittgensteinien*, Gallimard, Paris, 2003, p. 251-252 (FORME DE VIE). L'autre façon de l'interpréter est biologique voir pp. 252-253.

1.2.2.2.2 Jeux de langage et définition ostensible (RP § 1-77)

S'éloignant de la conception dogmatique du langage formulée dans le *Tractatus*, le second Wittgenstein embrasse le pluralisme. Le langage, nous explique-t-il, est un ensemble de pratiques n'ayant comme point commun, à l'instar des différents jeux, qu'un « air de famille ». Il n'y a pas d'« essence » qui caractérise nos pratiques linguistiques, comme il n'y a pas d'« essence » qui caractérise les divers jeux. Car, qu'y a-t-il en commun entre les échecs et la marelle? Quelle est l'« essence commune » du hockey et d'une chasse au trésor? Ces jeux n'ont en commun qu'un *air de famille*, c'est pour cette raison que Wittgenstein parle de « jeux de langage » (RP § 7). Nos pratiques linguistiques n'ont en commun, à l'instar des jeux, qu'un *air de famille*¹⁰⁹ : elles se ressemblent sans avoir d'essence commune. Les règles régissant les pratiques linguistiques telles que donner/obéir à des ordres, décrire un événement, chanter une berceuse à un enfant, résoudre un problème mathématique sont entièrement différentes. Ces pratiques linguistiques ne possèdent aucune essence commune et *le sens des mots varie* grandement au sein des différents jeux de langage.

Apprendre un langage n'est pas seulement, selon Wittgenstein, apprendre à lier les sons avec les objets tel que le conçoit Augustin par exemple ; c'est le principe de l'apprentissage du langage par définition ostensible liant les mots précis à des objets extralinguistiques. *Les mots n'ont pas un sens fixe. Le sens d'un mot dépend de son utilisation* dans un jeu de langage. Wittgenstein stipule que les mots et les noms ne touchent pas les objets qu'ils désignent : ils n'ont de réalité que *nominale*. On ne peut trouver, toucher ou définir un « objet en soi » dans le langage ni encore un « sujet en soi ». Apprendre une langue, c'est apprendre à devenir un utilisateur habile de jeux de langage. Le *sens* d'un mot (et sa *représentation* concomitante) dépend alors du contexte social régissant son utilisation dans un jeu de langage, et non de *l'intrinsèque* de sa référence, tel que Wittgenstein le maintenait dans le *Tractatus* et comme nous sommes habituellement portés à le croire:

¹⁰⁹ Un lecteur perspicace pourrait rétorquer que cet *air de famille* définit en fait une « essence » à l'intérieur d'un ensemble : la ressemblance entre une pomme et une orange, par exemple, dénotant une « essence » commune. De même entre un frère et une sœur.

En connectant la barre au levier, j'actionne les freins.» — Certes, mais du fait de tout le reste du mécanisme. Ce n'est un levier de frein qu'en relation avec ce mécanisme ; et séparé de son support, ce n'est pas même un levier, mais ce peut être tout ce qu'on voudra, ou rien (*RP* § 6).

L'essence est exprimée dans la grammaire (*RP* § 371)

L'ontologie ou l'essence des choses est une pure matière de *convention* et dépend du contexte social dans le cadre duquel un objet ou un fait est observé ou encore dans la façon dont un mot ou un concept est utilisé¹¹⁰. Un levier (*RP* § 6) n'est un levier *que* dans le cadre du concept « d'automobile » ; un concept dont l'emploi est régi par une *convention* sociale. Il n'y a pas de « levier en soi ». Par conséquent, il n'y a pas de correspondance directe entre le mot « levier » et un « levier réel » extralinguistique. À l'extérieur du contexte de la mécanique automobile, c'est-à-dire, pour ceux qui ne disposent pas du concept d'« auto », le levier peut être tout ce qu'on voudra, une arme par exemple, ou un outil. Hors du réseau relationnel et contextuel, il n'y a pas de *sens* ou d'essence fixe des phénomènes. Concevoir le statut de l'objet comme une réalité *intrinsèque*, c'est-à-dire comme un « objet en soi », provient d'une tendance à la réification des produits linguistiques qui nous fait confondre la représentation linguistique de l'objet pour l'objet représenté dans le langage :

'An object can acquire a special linguistic and epistemic status by being given that status as a way of solving or dealing with particular problem or set of issues. This special status is not due to any intrinsic features of the object but only to the respect accorded to it by the community in adopting a certain practice. The status is achieved in virtue of its role. For [other philosophers], the opposite is true : The role is possible only because of the special metaphysical [or intrinsic features] of the object. According to Wittgenstein, this is to confuse the *object as representation for the representation as object*¹¹¹.'

En somme, puisque l'objet n'a aucune intrinsèqualité, son « essence » dépend d'une *façon de voir*. L'objet dépend d'un sujet situé socialement qui lui confère son statut épistémique. *Sans*

¹¹⁰ « For two or more people to disagree over the essence of something is for them to operate within different grammatical rules' et 'There are no ontological commitments embedded in Wittgenstein's language games. The only thing presupposed by a language game are grammatical rules » Robert L. Arrington, « Ontological Commitment », dans *Quine and Wittgenstein*, Routledge, Oxon, 1996, pp. 196-197.

¹¹¹ Meredith Williams, *Wittgenstein, Mind and Meaning : Towards a Social Conception of Mind*, Routledge, London, 1999, p. 76.

sujet pour se le représenter, l'objet n'a pas d'essence fixe. La correspondance s'effectue seulement à l'intérieur d'un système de conventions et de normes sociales tributaire d'une réalité fondamentalement intersubjective. Ces conventions sont intériorisées par le sujet au cours de son apprentissage des jeux de langage dans le cadre de son éducation à l'intérieur d'une « forme de vie ».

1.2.2.2.3 Contexte et *forme de vie*

Au § 23 des *Recherches*, Wittgenstein écrit : « L'expression "jeu de langage" doit ici faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie ». Le concept de *forme de vie*, récurrent dans la philosophie wittgensteinienne, désigne une communauté qui partage une vision du monde et les pratiques linguistiques qui y sont associées en vue de l'adaptation sociale à l'environnement par l'élaboration du langage :

'coming to share, or understand, the form of life of a group of individual human beings means mastering [...] the intricate language-games that are essential to its characteristic practices. It is this vital connection between language and the complex system of practices and activities binding a community together that Wittgenstein intends to emphasize in the concept of a 'form of life'.¹¹²

La *forme de vie* constitue ainsi le contexte *a priori* qui rend possible le langage et qui permet d'établir des critères de validité de l'expérience individuelle :

Mon image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa justesse ; ou parce que je suis convaincu de sa justesse. Elle est la toile de fond dont j'ai hérité et sur laquelle je distingue le vrai du faux. (*Dc.* § 94)

La *forme de vie* constitue donc une « toile de fond » sur laquelle s'inscrit notre rapport au monde. On prendra bien soin, ici, de noter le caractère « *métastructurel* », *contextuel* et *profond* associé à cette remarque de Wittgenstein. Le lecteur des *Recherches* est ici loin de la

¹¹² McGinn, *op. cit.*, p. 51.

« surface » à laquelle il avait été convié ! Ici, sous forme de *contexte* normatif, la *forme de vie* devient essentielle à la compréhension du réel et à l'acquisition du langage.

La conception traditionnelle de l'apprentissage du langage stipule qu'un enfant apprend une langue en associant des mots avec des objets et qu'il existe un rapport intime entre la pensée et l'objet. Wittgenstein nuance cette conception ; avant même de comprendre le lien entre un son et un objet, l'enfant doit savoir qu'il est impliqué, là, dans un processus d'apprentissage. Avant d'apprendre les mots, l'enfant doit déjà savoir quelque chose à propos du langage (*RP* § 31). L'enfant doit maîtriser le *contexte social* de l'utilisation du langage. Évidemment, la compréhension du contexte par l'enfant dépend de l'acculturation de ce dernier à l'intérieur d'une *forme de vie*, car l'enfant sauvage (ou l'autiste sévère) ne saisit pas le contexte social ; en conséquence, il ne peut employer le langage correctement. Cette maîtrise du contexte dans l'emploi des règles linguistiques permet à l'« Homme-utilisateur-de-langage » de créer de nouveaux jeux de langage ou de modifier des jeux de langage déjà existants afin de s'appropriier la réalité.

Le problème de la conception traditionnelle du langage est qu'elle opère sans tenir compte de *l'angle mort* qu'est la normativité du contexte social. Le *sens* donné aux mots ou aux phénomènes est sédimenté dans la grammaire des jeux de langage. Comprendre le *sens* des mots implique d'être en mesure de saisir le *contexte* de leur utilisation. Cet élément, nous l'ignorons selon Wittgenstein. Nous croyons transiger directement avec le réel, alors que nous ne faisons qu'appliquer une règle qui trouve son *sens* à l'intérieur d'un *jeu de langage*. L'objectif de Wittgenstein est de nous amener à un changement de perspective, de façon à rendre compte de l'angle mort que représente le contexte social dans nos transactions avec le réel. C'est en ce sens que sa philosophie est thérapeutique et non théorique ou systématique. Wittgenstein dit n'enseigner rien de nouveau, mais convie ses lecteurs à un changement de perspective sur le langage, à partir du langage (*RP* § 89).

Une erreur s'est glissée dans la compréhension de la façon dont l'esprit fonctionne. Cette erreur est une source de confusion que Wittgenstein tente de tirer au clair par son analyse du langage. En changeant de perspective sur le langage et la pensée, il devient possible de mettre

un terme au cycle d'une certaine réification des produits linguistiques par la compréhension de la façon dont le langage et l'esprit fonctionnent.

Dans les échecs, l'individu doit comprendre *qu'il s'agit d'un jeu* avant de pouvoir apprendre à bouger les pièces. L'enfant qui bouge une pièce d'échecs mécaniquement ou par mimétisme ne joue pas aux échecs : il est faux d'affirmer qu'il a compris l'utilisation du cavalier, par exemple. Son geste ne s'inscrit pas dans la même catégorie que celui d'un joueur, même inexpérimenté, puisqu'il n'a pas saisi la règle qui régit l'utilisation de la pièce ni le contexte du jeu. De la même façon, dit Wittgenstein, « comprendre une phrase veut dire comprendre un langage [et] comprendre un langage veut dire comprendre une technique » (RP § 199). Une phrase ne peut être comprise ou utilisée seule sans une maîtrise des règles linguistiques propres à la forme qui lui donnent son *sens*. La maîtrise de la technique du langage, c'est-à-dire, la faculté primordiale de saisir le contexte social à l'intérieur duquel les mots prennent leur *sens*, est ce qui permet à l'individu de savoir quand et comment passer d'un jeu de langage à un autre. Faire la différence entre un *ordre* et une *blague* n'est possible *que* par la saisie du *contexte* légitimant l'emploi de chacun.

Prenons un exemple concret afin d'illustrer comment la compréhension implique de pouvoir saisir le contexte. Il y a quelques années, l'auteur de ce texte demandait à son fils de 4 ans combien font $2 \text{ plus } 2$? La réponse de l'enfant fut : 22! Y a-t-il une erreur dans ce raisonnement? Oui et non dirait Wittgenstein. L'enfant a procédé par concaténation des symboles. Par exemple : $a + l + e + x + i + s = \text{alexis}$. De la même façon $2 + 2 = 22$. Le raisonnement est en conséquence parfaitement logique, mais il est erroné *dans le contexte d'un calcul arithmétique de base*. Or, dans un jeu de langage d'arithmétique de base, la formule *correcte* se présente ainsi : $2 + 2 = 4$. Afin de pouvoir répondre adéquatement à ma question et remplir mes attentes, l'enfant doit pouvoir saisir le contexte du jeu de langage dans le cadre duquel je lui pose la question. Cette compréhension du contexte lui permettra de reproduire avec régularité des situations de compréhension à l'intérieur du cadre imposé socialement. Il pourra alors répondre 5 à la question combien font $2 + 3$, au lieu de répondre 23. C'est ainsi que, pour Wittgenstein, *saisir le contexte est ce qui caractérise notre compréhension*. Il ne s'agit pas de comprendre le *sens* « absolu » ou l'« essence » du chiffre '2' ou '3'. Le chiffre '2', tout comme le levier de Wittgenstein au RP § 6, ne fait référence à

rien à l'extérieur d'un jeu de langage qui lui donne son *sens*. Comprendre le *sens*, c'est donc savoir saisir le contexte qui régit l'emploi des mots.

Un dernier exemple servira à illustrer l'importance du contexte pour la compréhension. Observons le tableau suivant :

A B C

I2 I3 I4

On voit que la lettre B et le chiffre 13 ont le même signe, mais réfèrent à des objets distincts. C'est la prise en compte du *contexte*, soit *alphabétique*, soit *numérique* par le lecteur, qui induit la perception de B ou 13, au regard du symbole « x ». Ce « test B13 », inventé par Jerome Bruner en 1955, démontre, suivant Wittgenstein (la section II des *RP* est pleine de considérations similaires sur la perception visuelle), que la perception se raccorde à des règles ou à des conventions sociales et ne peut être conçue comme une simple copie passive du monde extérieur. Des facteurs internes propres au sujet interviennent au cours de la construction de la représentation¹¹³. Ces facteurs ne sont pas connus du sujet qui les subit ; ils échappent aux processus conscients. C'est pourquoi théoriser l'appréhension de la réalité sans prise en compte du *contexte* comme le font Rorty et Davidson passe non seulement à côté de ce que Wittgenstein tente de démontrer, mais enferme le sujet dans une conception réifiée de la réalité, comme si B ou 13 étaient des signes *en soi*, alors qu'ils se raccordent plutôt à un contexte sociolinguistique. La compréhension est ainsi médiatisée socialement. Elle ne dépend pas, selon Wittgenstein, d'une représentation intérieure de la réalité extérieure. Formulé autrement; nous ne comprenons pas bien notre façon de comprendre. Nous croyons saisir « l'en soi » des phénomènes, subjectifs ou objectifs, alors que cet « en-soi » *est une construction sociale et linguistique sans intrinsèque*: « Instead of recognizing

¹¹³ Jean-Luc Roulin, *Psychologie Cognitive*, Bréal éd., Rosny-sous-bois, 1998, p. 122. La dimension « constructive » de la représentation sera abordée plus en détail dans le chapitre III.

the concept's dependence upon a horizon of past training, manifest abilities and forms of responsiveness, we form a simple mechanical picture [of the world]...¹¹⁴».

Il est maintenant possible d'entrevoir de quelle façon la conception traditionnelle de l'épistémologie décrivant le processus de compréhension du réel comme une relation directe entre un sujet connaissant et un objet de connaissance pose problème. Pour Wittgenstein, ce processus est plus complexe et relève en partie de la socialisation:

'When we look at it functioning, we see that the concept of understanding does not describe a determinate state of an internal mechanism, but depends for its sense upon the background of the distinctive form of life within which it is used. Thus the words 'Now I understand', or 'He understands correctly', does not connect with an inner process that occurs inside the speaker, but with the structure of the life into which the speaker has been acculturated and which gives his current actions their particular significance'¹¹⁵

1.2.2.3.1 La *forme de vie* en tant que superstructure *a priori*

Chez Wittgenstein, la *forme de vie* structure le rapport au monde. Située en amont du *sens*, elle rend possible l'adoption et la transformation des pratiques linguistiques visant à découper et définir le réel. Les phénomènes médiatisés à travers la *forme de vie* sont ensuite réifiés et constituent, pour les membres d'un groupe social, « la réalité ». En d'autres termes, la *forme de vie* se présente comme la genèse ou encore la « toile de fond » *a priori* de notre expérience de la réalité. C'est à ce titre qu'elle se révèle être une structure qui transcende, en termes relatifs et non absolus, l'ensemble des phénomènes. Qu'est-ce à dire ? En constituant la possibilité même du *sens*, la *forme de vie* n'a elle-même aucun *sens* : elle en constitue la limite. N'ayant aucun *sens*, comment alors la comprendre et en parler comme le fait Wittgenstein ?

¹¹⁴ McGinn, *op. cit.*, p. 93. Wittgenstein explique à la remarque § 158 que le sens est établi par les pratiques sociales et non par une connexion neuronale avec la réalité extérieure bien que nous le concevions ainsi (comme une connexion intérieure avec le monde extérieur).

¹¹⁵ Id., p. 114-115.

La *forme de vie* se dérobe, elle n'est pas un « phénomène » observable ou quantifiable. Elle se présente sous forme de *limite* et de conditionnement de notre rapport au monde. Ce que fait Wittgenstein en postulant la *forme de vie* comme phénomène métalinguistique, c'est de passer de la pratique du langage à la déduction de ce qui en constitue la *régularité* ou le *fondement suprasensible*. Sans *forme de vie*, les diverses pratiques linguistiques sont en effet impossibles. Le style philosophique pratiqué par Wittgenstein n'est ici pas tout à fait hébraïque, mais s'inscrit plutôt dans une logique grecque, c'est-à-dire, une logique voulant appréhender ce qui *transcende* la pratique et les occurrences particulières du langage.

En parlant de *forme de vie*, nous croyons que Wittgenstein a, malgré lui, attiré l'attention sur une *régularité* ou un *ordre* qui transparait dans le sensible sans se réduire à lui¹¹⁶. Nous verrons bientôt que le fondement et la profondeur *très hellénique* que constitue la *forme de vie* et l'idée d'*Übersicht* (vue synoptique) dans la linguistique wittgensteinienne sont précisément les éléments qui distinguent ses thèses de celles des monistes radicaux tels que Rorty et Davidson, pour qui il n'y a ni superstructure ni contexte normatif ni encore profondeur caractérisant notre expérience de la réalité.

1.2.2.2.4 Le langage privé (RP § 138-242)

Une grande part des *Recherches* est consacrée à démontrer qu'il n'y a pas de langage privé. Il n'y a pas de langage qu'une seule personne comprendrait ; la signification est une affaire publique, donc collective. Chercher un *sens* à l'extérieur du réseau de significations et de conventions sociales est une entreprise chimérique, voire un *non-sens*. Il n'existerait pas d'expression ou d'idée qu'*une seule* personne pourrait comprendre, ou encore de langage

¹¹⁶ C'est, à titre d'exemple, exactement ce à quoi était invité Socrate dans *Le banquet* ; à partir de cas particuliers du Beau, ce dernier fut amené à percevoir l'idée (*eidos*) du Beau. Ce phénomène, appelé *abstraction* (on pourrait aussi dire *inférence*)¹¹⁶, permet de passer de la pratique et des cas particuliers, à l'idée générale qui les sous-tend. On pourrait alors dire que Socrate a acquis une « vue synoptique » du Beau, et que, dans le même ordre d'idée, Wittgenstein a acquis une « vue synoptique » de l'éthique et du fonctionnement du langage.

accédant à *une subjectivité extralinguistique*. La subjectivité wittgensteinienne est matière de convention, elle est un produit social. L'expression « je » ne réfère pas à autre chose qu'une entité publique inscrite dans un réseau relationnel de conventions linguistiques sociales : il n'y a pas de sujet « en soi » extralinguistique auquel les désignations « je » ou « Ludwig Wittgenstein » puissent référer¹¹⁷.

Il n'y a pas, selon Wittgenstein, de liens dénotatifs entre une sensation et le langage qui la décrit. Il n'y a pas non plus de différence qualitative ou d'espèce entre la pensée et le langage : la pensée n'est pas l'aspect génétique, subjectif et inaccessible du processus de la représentation, alors que la parole serait son aspect ostensible et public. Les deux sont, selon Wittgenstein, étroitement liées, car tributaires des représentations collectives. Une pensée entièrement subjective, extralinguistique, donc asociale et non conventionnelle, n'aurait aucun *sens* pour celui qui en serait le dépositaire; elle serait incompréhensible, puisque la pensée et le langage fonctionnent à partir des conventions. Les *Recherches* tentent de démontrer que la *signification* est une chose éminemment sociale ; cela n'a rien de subjectif. Une expression employée pour décrire une réalité « intérieure » dont on ne connaîtrait pas la *signification sociale* n'aurait pas de *sens*.

Par exemple : crier de douleur après avoir été blessé est un comportement instinctif, alors que dire : « j'ai mal ! » est un comportement linguistique, donc collectif. « Tu dis donc que le mot "douleur" signifie en réalité crier ? » — Je dis au contraire, répond Wittgenstein à son interlocuteur, que l'expression verbale de la douleur remplace le cri et qu'elle ne l[a] décrit pas. » (*RP* § 244). Dire : « j'ai mal ! » remplace le cri, mais n'exprime rien de la douleur. « J'ai mal ! » a un *sens*, alors que la sensation de douleur n'en a aucun. L'ostentation a pour *fonction sociale* d'informer, d'attirer la sympathie, la compréhension ou la compassion, mais la *sensation* de douleur reste inexprimée dans le langage.

Tous les mots ainsi que les images mentales qui les accompagnent, sont des produits sociaux ; ils sont publics, nominaux et conventionnels. Comprendre une image mentale, une

¹¹⁷ Hans Sluga, « "Whose's house is that ?" Wittgenstein on the self » dans Hans Sluga (éd.), David Stern (éd.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 320-353.

sensation ou une intuition, implique de la faire entrer dans le *système de référence* à l'intérieur duquel l'individu a été acculturé. Aucune *compréhension* des phénomènes n'est possible à l'extérieur d'un *système de référence*, y compris la subjectivité. Les processus mentaux ne sont pas intérieurs, comme le maintiennent de nombreux philosophes, Descartes en particulier, mais sont des choses publiques :

'The private language argument can, thus, be read as directed against the objectivism embedded in the Cartesian conception of the mind [*cogito*] [...] Wittgenstein's argument is really directed against assumptions that the mentalist and the behaviorist share, that is, the assumptions that the subject must be conceived as an object and that any meaningful noun or pronoun in our language must be a name or description of an object¹¹⁸'

Le sujet n'est pas un objet pour Wittgenstein, il ne peut être appréhendé et échappe à la connaissance. Ce qui est objet est conventionnel et social. Dans le cas de la subjectivité, le « je » ou le « moi » sont des produits conventionnels et intersubjectifs utilisés dans les transactions sociales quotidiennes et ne réfèrent pas à un « sujet en soi ». Une subjectivité « en soi » serait forcément un *non-sens*. Ce raisonnement est très près de la conception schopenhauerienne de la subjectivité. Chez le philosophe de Francfort, la subjectivité se dérobe à l'entendement: elle n'en est jamais un objet de connaissance. Dès que le « sujet » est appréhendé, il cesse d'être sujet pour devenir un « objet » de connaissance ; le « je » ne peut être *que* conventionnel, comme pour Tsongkhapa et pour Schopenhauer d'ailleurs.

Par ailleurs, ce que veut dire Wittgenstein en relation au *cogito* cartésien est que, du simple fait du mot *cogito*, découle la garantie du monde extérieur, puisque la signification est une affaire publique. Le *sens* que Descartes attribue au *cogito* ne peut avoir été construit qu'à travers l'intersubjectivité. Descartes ne peut l'avoir produit seul (l'élément intersubjectif et éminemment social du *sens* des mots qu'il utilise semble avoir échappé à Descartes, il s'agit ici de *l'angle mort* de la réflexion cartésienne). En conséquence, ce que Wittgenstein semble vouloir dire est que le langage à lui seul réfute le solipsisme et garantit l'existence du monde ; le langage *est* le monde.

¹¹⁸ Sluga, *op. cit.*, pp. 341-342.

1.2.2.2.4.1 Éthique et langage privé

Si on ne tient compte que des propos tenus dans les *Recherches*, il est aisé de faire de Wittgenstein le fossoyeur des *quale* et de la métaphysique transcendantale. La réalité est un peu plus nuancée. Nous croyons avoir suffisamment démontré l'adhésion de Wittgenstein à une certaine éthique et à un sentiment religieux ressenti à *la première personne* au sujet desquels il s'abstient de discourir puisqu'il ne peut leur donner aucune *signification sociale*.

Wittgenstein, comme Kant, est un *dualiste*, mais en un sens bien précis. Le qualificatif lui sied bien, car il sépare radicalement ce qui est conventionnel et peut être dit, de ce qui ne l'est pas. Mais cela n'implique aucunement qu'on puisse faire de lui l'apôtre d'un déterminisme linguistique. Les descriptions éthiques, esthétiques et religieuses (au sens wittgensteinien de « sécurité absolue ») sont des *non-sens* puisqu'ils se situent à l'extérieur des « faits », donc par-delà la limite du langage pourvu de *sens*. En tant que *sensations*, ils ne peuvent, à l'instar de la douleur, être exprimés dans le langage. Voilà pourquoi Wittgenstein qualifie dans sa *Conférence sur l'éthique* ses remarques sur le sentiment religieux et sur celui de « sécurité absolue » de *non-sens* ; puisqu'il est seul à avoir cette sensation, il ne peut l'inscrire dans le réseau des signifiants sociaux.

À la vérité, « sécurité absolue » ne décrit ni la sensation, ni ne donne, selon lui, d'information sur ce sentiment à ses auditeurs ; il n'y a pas de propositions éthiques possibles. Par conséquent, l'éthique, l'esthétique et le « sentiment religieux » n'ont de réalité que sous forme de *regard* sur le monde, ils sont ineffables :

Wittgenstein n'a pas changé d'avis concernant le caractère ineffable des valeurs. On trouve en effet réaffirmée, sans modifications fondamentales, cette conséquence du *Tractatus*, dans la Conférence de Wittgenstein sur l'éthique de 1929. Sur l'éthique, en effet, Wittgenstein est d'une très grande constance qui tranche avec les importantes modulations de sa pensée au long de son œuvre. Comme le fait très justement remarquer Cyril Barrett, le principe selon lequel sont frappés d'ineffabilité les énoncés sur les valeurs reste acquis jusqu'à la fin. Le dire une fois devrait suffire. On peut pousser plus loin la fidélité de Wittgenstein à lui-même et avancer à titre d'hypothèse que si Wittgenstein n'est pas revenu sur ses affirmations, c'est que la position

« transcendantale » du *Tractatus*, dont est solidaire l'indicibilité de l'éthique, a été posée une fois pour toutes¹¹⁹.

Et :

Ainsi, ce que Wittgenstein a à dire sur l'éthique ne doit pas grand chose à la tradition philosophique — une seule exception : la dichotomie radicale faits/valeur, héritée de Kant, et peut-être le culte « romantique » de la volonté hérité de Schopenhauer — Wittgenstein ne se prononce pas sur l'éthique en philosophe, il parle d'elle en son nom personnel, ce qu'il en dit est pour ainsi dire en « relation interne » avec ses propres lignes de conduite [...] Le volume de ses remarques sur l'éthique est en raison inverse de l'importance qu'ont tenue dans sa vie les comportements moraux, voire moralisateurs. [...] Mais le plus moral des hommes peut être le plus a-moral des philosophes¹²⁰.

Ce silence sur l'éthique a marqué de façon déterminante la postérité philosophique de Wittgenstein. Dans les *Recherches* comme dans le *Tractatus*, le lecteur n'a d'autre choix que de comprendre Wittgenstein sur le mode positif et immanent, alors que Wittgenstein adopte une position transcendante sur l'éthique et les valeurs. L'éthique de Wittgenstein est liée, comme chez Schopenhauer, à la *façon de voir*, donc à la *volonté* de l'individu.

Après sa *Conférence*, Wittgenstein dit à Waismann qu'il a « parlé à la première personne », que c'est tout cela qui compte, que rien ne peut être autrement asserté, et que tout ce qu'il « peut faire est se présenter ici à titre d'individu parlant à la première personne »¹²¹. Parler de ses sensations privées à la première personne est un *non-sens*, puisque le locuteur ne peut transmettre le moindre *sens* de sa sensation à ses auditeurs. Le *sens* a une valeur cognitive, donc conventionnelle et sociale, alors que les *sensations* n'en ont pas. Aussi, la conception

¹¹⁹ Anita Soulez, « Essai sur le libre jeu de la volonté » dans Ludwig Wittgenstein, Anita Soulez (trad.), *Leçons sur la liberté de la volonté*, PUF, Paris, 1998, p. 71.

¹²⁰ Christiane Chauviré, « Présentation », dans Wittgenstein, *Leçons et conversations*, op. cit., p. LII. Nous verrons au chapitre III que la dichotomie fait/valeur chez Wittgenstein ne découle pas de Kant comme l'affirme Chauviré, mais de sa lecture de Schopenhauer (lui-même kantien), notamment dans son explication de la relation sujet-objet faisant de la subjectivité (la volonté) l'élément porteur des valeurs et du regard sur le monde. En ce qui concerne le caractère novateur de Wittgenstein sur les questions éthiques, nous sommes persuadés, contrairement à Christiane Chauviré, que Wittgenstein n'est pas aussi novateur qu'il y paraît ; le fait que l'éthique, la vertu ou le mérite puissent ou non s'enseigner est matière à débat en Occident depuis près de deux mille cinq cent ans (voir le *Protagoras* de Platon).

¹²¹ Anita Soulez, *Leçons sur la liberté de la volonté*, op. cit., p. 96.

wittgensteinienne du non-sens « condamne aussitôt proféré tout commentaire éthique ayant une prétention cognitive [...] La dimension apophatique qui est propre aux déclarations indescriptibles sur les valeurs n'empêche pas qu'on les entende. Elle dissuade seulement d'en faire une science. »¹²². Wittgenstein n'a pas tenté de démontrer que les sensations de type « ineffable » à la première personne (*quale*) sont impossibles, mais bien de cerner la relation entre la sensation primaire et le langage qui la décrit. Cette relation n'existe pas selon lui. Il n'y a pas de relation entre la *sensation* et le *sens* qui la décrit : le *sens* est une affaire publique et la *sensation* une affaire privée, comme la douleur. Toutefois, nous allons avancer que cette relation entre *sens* et *sensation* est loin d'être aussi hermétique que Wittgenstein et la tradition analytique ont pu le croire.

Commençons avec le fait que Wittgenstein ne semble avoir aucune difficulté à *comprendre* le sentiment éthique qui est le sien ainsi que la *sensation* dite ineffable de « sécurité absolue », malgré le fait qu'ils constituent tous deux des *non-sens* manifestes, puisque situés à la première personne, et qu'ils ne semblent rattachés à aucun système de référence social. Wittgenstein « ressent » en effet quelque chose qu'il associe à l'éthique, et semble en être conscient. Si, selon les *Recherches*, la signification est une affaire publique et que la *compréhension* du *sens* découle de la saisie de la règle ou du contexte, comment Wittgenstein peut-il savoir ce qu'il comprend de l'éthique et de la sensation de « sécurité absolue » par exemple, puisque ces sensations ou ces sentiments ne découlent d'aucun contexte, d'aucune *règle sociale* ni ne relève du langage doté de *sens*? Il semble effectivement « y avoir une échappatoire », comme dit Russell. En outre, Wittgenstein n'a-t-il pas été en mesure de guider ses auditeurs lors de sa *Conférence* à travers des « expériences » leur permettant *d'inférer* la conception wittgensteinienne de l'éthique et du « sentiment religieux »? Ce faisant il qu'il comprenait suffisamment la sensation qui était la sienne. Ainsi, aucune manière de concevoir la question du langage privé ne devrait attribuer à Wittgenstein l'idée

¹²² Id., p. 72.

que les sensations à la première personne sont impossibles, tel que le maintient, entre autres, un Jean-Jacques Ronsat dans *La cérémonie inutile*¹²³.

En nous appuyant sur cette réflexion, il semble justifié d'affirmer que certains usages peuvent permettre, malgré les limites positives inhérentes au médium linguistique, *l'inférence* ou la *compréhension* de réalités extralinguistiques situées à la première personne, c'est-à-dire par-delà le *sens* commun, surtout si ces *sensations* ont déjà été l'objet d'une expérience personnelle chez l'interlocuteur. Wittgenstein a en effet acquis sa conception du sentiment religieux après avoir entendu un personnage de théâtre dire « je suis complètement en sécurité. Rien au monde ne peut m'atteindre ». Le syntagme « je suis complètement en sécurité. Rien au monde ne peut m'atteindre » ne décrit aucun sentiment religieux, mais a tout de même permis à Wittgenstein *d'inférer* une éthique transcendante « extralinguistique » et d'acquérir une sensation à la première personne concernant l'éthique et le « religieux ». Le langage public et positif l'a mené *par inférence* (ou par *ascension* à l'idée) vers une sensation privée extralinguistique. En outre, lorsque Wittgenstein discourait sur l'éthique en 1929, il aurait été concevable qu'un auditeur, à travers les mots utilisés par Wittgenstein, puisse lui aussi être saisi de cette sensation de « sécurité absolue » et « d'indépendance vis-à-vis les faits », et ce, malgré la limite du *sens* contenu dans les mots utilisés par Wittgenstein.

1.2.2.2.4.2 *Sens et sensation*

Dans son jeu de langage sur la douleur (*RP* § 244), Wittgenstein semble affirmer qu'il n'y a pas de lien dénotatif entre la *sensation* physique et le *sens* de l'expression linguistique qui remplace le cri, les deux étant de nature complètement différente. *Sens* et *sensations* seraient mutuellement exclusifs selon les canons de l'interprétation reçue. Mais cette réflexion des

¹²³ Jean-Jacques Ronsat « La cérémonie inutile » dans Sandra Laugier (et. al.), *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, PUF, Paris, 2001, pp. 43-68.

Recherches est incomplète et un lien existe bel et bien entre le *sens* et la *sensation*. Prenons le cas du langage érotique: la compréhension du *sens* d'un énoncé érotique par une personne occasionne une *sensation physique* immédiate, souvent involontaire, voire incontrôlable (ex. : érection, sécrétion). Il existe donc un rapport, qu'on serait d'ailleurs tenté de qualifier de « causal » ou « de nécessité », évident entre le *sens public* et la *sensation privée*. Évidemment, la sensation ressentie devra par la suite trouver son chemin vers le *sens* afin d'être comprise adéquatement. Pareillement, se remémorer le *sens* de certains souvenirs *cause* une *sensation* physique immédiate, plaisante ou déplaisante (quelquefois douloureuse, et surtout difficilement descriptible), selon le cas. *Sens* et *sensation* entretiennent donc une étroite relation *causale* ou *de nécessité*, contrairement à ce que pourrait laisser croire le *RP* § 244. Les représentations et le *sens* ont un effet *direct* sur le corps et la sensation. Appelons cela l'affect. On peut ainsi dire avec Wittgenstein qu'il n'existe effectivement aucun lien dénotatif entre la *sensation* et le *sens*, mais qu'à l'inverse, il existe une relation de nécessité entre le *sens* et l'affect.

Mais comment alors expliquer la façon de transmettre une expérience à la première personne comme l'a fait Wittgenstein lors de la *Conférence* et comme ont tenté de le faire de nombreux philosophes, poètes et mystiques au fil des siècles? Ne suffirait-il pas de dire, suivant l'esprit du pragmatisme, que certaines formes linguistiques peuvent mener plus facilement que d'autres à leur objet, même si cet objet est situé à la première personne? Ainsi, bien que les mots « sécurité absolue » ne décrivent pas directement la *sensation* de Wittgenstein parce qu'il n'existe pas de rapport dénotatif de la *sensation* et le *sens*, ils peuvent assurément conduire les auditeurs à saisir la *sensation* à travers l'inférence.

Or, si Wittgenstein avait plutôt utilisé les mots « sentiment de réconfort » ou encore « sentiment d'indifférence face au monde », les auditeurs de la *Conférence* n'auraient pas pu inférer adéquatement l'objet précis de la *sensation* de Wittgenstein. C'est donc dire que certaines expressions et certaines formes linguistiques, de par leur *syntonie* avec la *sensation* qu'elles servent à décrire, facilitent l'inférence par-delà le strict *sens* des mots. Les mots guident en quelque sorte l'esprit vers l'objet de la *sensation* par-delà la limite du *sens* à travers l'inférence.

Ainsi, le *sens* « X » peut refléter un plus haut degré de syntonie avec la *sensation* « S », que le *sens* « Y ». Il y a, dans une certaine mesure, de meilleures formes verbales que d'autres pour décrire une « expérience » ou une *sensation* qui, dans un contexte philosophique, littéraire, poétique ou religieux, se dit « ineffable ». Cette réflexion est importante en ce qui concerne les chapitres suivants, car elle permet de comprendre comment un enseignement peut transmettre à l'auditeur ou au lecteur, à travers *l'inférence* et un langage précis, une expérience philosophique¹²⁴ ou religieuse située à la première personne. Il va sans dire que guider un auditeur, à travers l'inférence, sur le chemin qui mène à une expérience à la première personne présuppose une maîtrise parfaite du langage.

On pourrait ajouter à ce sujet que, sans être liés à des *affects*, les langages philosophiques, poétiques et religieux tournent à vide. Le *sens* d'un énoncé philosophique ou religieux doit *référer* à quelque chose, à une expérience, mystique ou non, ou à un profond ressenti. Cette expérience, qui est la *signification* d'un énoncé poétique, religieux ou philosophique, se situe à la première personne. Détaché de toute « expérience » de la réalité à la première personne, le *sens* des énoncés philosophiques, poétiques et religieux tourne à vide, car il n'aura pas de *référent*. Dans cette pragmatique du langage éthique et esthétique, les propositions creuses ne découlent en effet d'aucun ressenti ni d'aucune « expérience » et se révèlent n'être que pur intellectualisme, un simple jeu de mots. La philosophie quant à elle devient alors une « science de purs concepts » sans lien avec le vécu et *l'affect*, comme une expression artistique qui ne serait pas incarnée et ancrée au plus profond de l'artiste. C'est en fait, en filigrane, de la mesure du génie dont il est ici question et non du simple talent.

Une rupture avérée entre le *sens* et *l'affect* laisserait l'individu dépossédé des outils linguistiques et sociaux permettant une maîtrise de soi en s'appuyant sur les représentations tel que nous l'avons expliqué à la section précédente. D'ailleurs, le *sens* de la formule « je suis complètement en sécurité, rien au monde ne peut m'atteindre » énoncée par le

¹²⁴ Ce que Platon nomme *le sentiment qui consiste à « s'émerveiller » de l'existence du monde*. Platon, *op. cit.*, vol II, p. 103 (« Théétète » § 156 d). Et ce que Wittgenstein reproduit dans le *Tractatus* sous la forme suivante : « Ce n'est pas comment est le monde qui est le *Mystique*, mais qu'il soit. » (*Trac.* 6.44), probablement sans en connaître la source platonicienne.

personnage de théâtre à Vienne n'a-t-il pas permis à Wittgenstein de faire l'expérience de la *sensation* éthique de « sécurité absolue » ? soit d'un *affect* particulier ? Faut-il par ailleurs ajouter que Wittgenstein réussit passablement bien à retranscrire sa *sensation* dans le *sens* afin de transmettre quelque chose à ses auditeurs lors de la *Conférence* ?

1.2.2.2.5 L'incommensurabilité

L'approche wittgensteinienne du langage stipule que nous comprenons le *sens* des mots parce que nous sommes en mesure de saisir la règle, et non parce que sommes saisis par le lien référentiel entre le mot et son objet. Cette distinction est chargée de sens, car elle permet de comprendre de quelle façon il est possible de nous accorder dans le langage entre nous, ou avec les membres d'une autre culture. Cet élément de la pensée de Wittgenstein dissout pratiquement les problèmes liés à l'incommensurabilité découlant de l'indétermination de la traduction et l'inscrutabilité de la référence.

Nous souhaitons démontrer qu'à partir du moment où nous cessons de concevoir le langage comme une référence intérieure à une réalité extérieure, les problèmes associés au fait de comprendre le *sens* intime d'un mot s'estompent. Comprendre, c'est comprendre un jeu de langage, dit Wittgenstein. Cela implique que nous soyons capables de saisir le contexte dans le cadre duquel les mots sont utilisés à l'intérieur de notre culture ou dans une autre. Ainsi, le Nord-Américain peut s'accorder avec le membre d'une culture himalayenne sur le sens du mot « montagne » en saisissant la règle qui régit l'utilisation du mot chez ce dernier. Pour les natifs de l'Himalaya, l'emploi du mot « montagne » pour désigner une petite butte volcanique, est incorrect. Le Nord-Américain *peut* comprendre cela. Le fait de pouvoir *saisir la règle* dans une autre *forme de vie* minimise l'incommensurabilité. Que ce qui caractérise le langage soit notre aptitude à saisir le contexte à l'intérieur duquel les mots et les concepts sont employés implique que l'incommensurabilité a été un concept indument privilégié par les théoriciens du relativisme épistémologique (Kuhn, Rorty, Feyerabend). Rappelons que

Rorty faisait de l'incommensurabilité le point d'ancrage de sa critique à l'endroit du réalisme, car sans possibilité de se comprendre, tout est relatif¹²⁵.

Il semble donc suffisamment clair qu'un regard *a posteriori* sur les paradigmes en vigueur à des époques passées puisse, dans la grande majorité des cas, permettre de saisir la règle de leur utilisation et en conséquence, minimiser les effets d'une « indétermination de la traduction » et d'une « inscrutabilité de la référence » impliquant des changements complets d'ontologie lorsque survient des révolutions paradigmatiques. Pour cette raison, nous ne vivons pas, au sens où l'entend Rorty, dans un « monde différent » après un changement de paradigme.

1.2.2.2.6 La question des critères de validation des énoncés

Où tout cela mène-t-il? Les différents jeux de langage et les *formes de vie* dont ils dépendent nous laissent-ils en prise, comme certains le pensent, avec une « réalité » qui varie de groupe social en groupe social (voir l'article du *New York Times* cité plus haut). Si la connaissance de la réalité est médiatisée culturellement et ne dépend pas, comme Wittgenstein tente de le démontrer, d'un rapport intime entre un sujet connaissant et un objet de connaissance, cela veut-il dire que toutes les *formes de vie* sont aussi justes dans leurs conceptions de la réalité? N'y a-t-il pas des connaissances plus justes que d'autres? Kuhn, Feyerabend et Rorty semblent croire que non. C'est afin d'éviter ce genre de relativisme conceptuel que Wittgenstein a établi différents niveaux de certitude concernant la connaissance. Il indique que le fait de savoir ce que quelqu'un ressent (lorsqu'il démontre des signes de la douleur) n'est pas équivalent au fait de savoir que « $25 \times 25 = 625$ » ou que « j'ai soixante-deux ans ». Il y a là, selon Wittgenstein, *une différence logique* dans le degré de certitude (*RP* II, xi, p. 314).

¹²⁵ Voir Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., pp. 274-275.

À cela est lié le fait que la proposition : « La Terre a existé depuis des millions d'années » (par exemple) a un sens plus clair que la proposition : « La Terre a existé pendant les cinq dernières minutes. » Car, si quelqu'un assertait la seconde proposition, je demanderais : « À quelles observations fait-elle référence? Et lesquelles la contrediraient? » —, alors que je sais à quel cercle d'idées et à quelles observations appartient la première (*RP II*, xi, p. 310).

Ce passage des *Recherches* démontre clairement que, pour Wittgenstein, toutes les propositions ne sont pas équivalentes et que certaines propositions dégagent un degré de certitude plus élevé que d'autres, notamment celles découlant de l'observation directe. On ne peut dire avec le même degré de certitude : « je suis présentement assis » et « mon voisin est en colère ». La première affirmation découle d'une observation directe, alors que la seconde est une inférence sur le comportement physique de mon voisin. Cette distinction ne fait pas de Wittgenstein un réaliste pour autant, car, rappelons-nous, Wittgenstein tente de nous sortir de la conception traditionnelle de la correspondance. Mais Wittgenstein dit : « Aucune querelle n'éclate (...) pour savoir si la règle a été ou non suivie (...) [La règle est le] cadre qui permet à notre langage de fonctionner » (*RP* § 240). Son interlocuteur répond : « Dis-tu donc que l'accord entre les hommes décide du vrai et du faux? » — C'est ce que les hommes disent qui est vrai ou faux; et c'est dans le langage que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinions, mais une forme de vie. » (*RP* § 241). Et : « Si le vrai est ce qui est fondé, alors le fondement n'est pas vrai ou faux » (*Dc.* § 205). Le langage établit la norme (unité de mesure, définitions) et c'est ce que les hommes disent à l'intérieur de ce langage (ce qui est effectivement mesuré) qui est vrai ou faux.

Très bien, mais comment alors faire cadrer cette réflexion avec l'affirmation des Lakotas à l'effet qu'ils soient les descendants d'une race souterraine? Les Lakotas ne s'accordent-ils pas dans leur langage et en fonction de leurs normes, sur leur origine?—Il semble effectivement y avoir incommensurabilité entre la version traditionnelle et la version scientifique de leur origine. Selon l'approche wittgensteinienne, on ne peut dire que les Lakotas ont tort d'affirmer avoir des origines souterraines : « Mon image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa justesse (...) Elle est la toile de fond dont j'ai hérité et sur laquelle je distingue le vrai et le faux (*Dc.* § 94) ». Selon leur *forme de vie*, les Lakotas ont raison d'appliquer l'appellation « vrai » sur l'interprétation de leur origine parce que la

capacité d'appliquer les appellations « vrai » ou « faux » dépend de l'état des connaissances à un moment précis:

'For the standards by which we judge whether something is true reflect what we know at a particular time. What we accept as an adequate ground on which to accept a statement as true reflects the current state of our knowledge. And, obviously, the grounds upon which we accept our statements as true can change in response to empirical discoveries.'¹²⁶

Si ce qui est considéré « vrai » n'est pas relatif aux connaissances dont nous disposons à un moment donné, nous sommes condamnés à vivre perpétuellement dans le faux, puisque les connaissances évoluent et que la science change constamment. Les membres d'une société doivent s'accorder au présent sur ce qui est vrai dans la mesure de leurs connaissances actuelles, quitte à revoir cette position lorsque le contexte épistémique aura changé¹²⁷. Le vrai n'est donc pas conçu par Wittgenstein comme une relation privilégiée entre un sujet anhistorique et un objet atemporel, mais comme relatif à un contexte social, à un cadre de référence situé dans la *forme de vie*. Pour comprendre *le sens exact* du mot « vrai », il importe de regarder les circonstances dans le cadre desquelles ce mot est employé. Le sens de « vrai » n'a pas à être trouvé dans la correspondance, *mais dans son usage adéquat ou inadéquat*. Les circonstances dictent, selon Wittgenstein, l'utilisation correcte ou incorrecte du prédicat « vrai ».

Ainsi, compte tenu de tout ce que nous savons à l'heure actuelle, il est « vrai » d'affirmer que... et « faux » d'affirmer que... ce que nous savons à l'heure actuelle, la somme de nos connaissances présentes, détermine « pour nous » *l'utilisation correcte ou incorrecte* des prédicats « vrai » ou « faux ». Ce n'est que lorsque le concept de Vérité est employé

¹²⁶ Sara Hellenbogen, *Wittgenstein's account of truth*, State University of New York Press, Albany, 2003, p. 9.

¹²⁷ Il s'agit du dilemme de Carl Hempel concernant le physicalisme : « On the one hand, if we define physicalism in terms of current physics, we are left with a theory we cannot defend; for, according to such a view, if a new particle is discovered next week, the particle will not be physical. However, if we define physicalism in terms of future physics, we are left with a theory that is impossibly vague; for who knows what future physics will bring » Voir Sven Walter (ed.), Heinz-Dieter Heckmann (ed.), *Physicalism and Mental Causation*, op. cit, p. 183-184. En somme, le fait que nous ne puissions prévoir l'évolution de la connaissance de doit pas nous empêcher de nous entendre sur ce que constitue la vérité pour nous, ici et maintenant.

autrement — par exemple en tant que correspondance entre la « pensée » et le « réel » — que surviennent les chimères conceptuelles insolubles. C'est la raison pour laquelle Wittgenstein se propose de laisser l'approche sémantique de la vérité au profit d'une approche prenant pour fondement *l'utilisation justifiée ou injustifiée*, correcte ou incorrecte d'une expression de vérité *in situ*. Concevoir la notion de « vérité » autrement, c'est conclure maladroitement, avec Rorty et le Cercle de Vienne (pour des raisons évidemment différentes dans les deux cas), que tous les penseurs passés ont eu tort et que *nous seuls* sommes dans le vrai.

Concernant le cas des Lakotas, Wittgenstein admettrait-il que la conception de leur origine soit toujours « vraie » puisque relative à leur forme de vie? Une fois de plus, oui et non. Wittgenstein accorderait, selon nous, aux Lakotas que leur conception de leur origine était justifiée *jusqu'à présent*, selon les paramètres de leur *forme de vie*, mais que confrontés avec des preuves empiriques *irréfutables* indiquant que cette tribu a fait son cheminement de l'Asie jusqu'aux plaines du Midwest en passant par l'Alaska, alors l'emploi du prédicat « vrai » pour décrire leur conception de leur origine *n'est maintenant plus justifié* : il n'est plus employé *correctement* par les Lakotas après que ces derniers aient été placés devant des preuves *empiriques* irréfutables contredisant la conception traditionnelle de leur origine¹²⁸. Dans *De la certitude*, Wittgenstein évoque des cas semblables à l'exemple qui nous occupe:

Si, p. ex., quelqu'un disait : « Je ne sais pas s'il y a là une main », on pourrait dire : « regarde de plus près ».— Cette possibilité de se convaincre de quelque chose fait partie du jeu de langage. En est un des traits essentiels. (§ 3)

Il reste à montrer qu'aucune erreur n'est possible. Donner [comme le font les Lakotas concernant leurs croyances] l'assurance « Je le sais » ne suffit pas. Car ce ne serait, après

¹²⁸ Une distinction importante doit être faite ici entre le langage religieux et les autres types d'énoncés. Wittgenstein est beaucoup moins critique et plus nuancé envers le langage religieux qu'il ne l'est à l'endroit de l'approche représentationnelle en philosophie par exemple, car le langage religieux n'évolue pas, selon lui, sur les mêmes bases ni n'adhère aux mêmes critères de validation des énoncés. Le langage religieux ne réfère jamais à des réalités empiriques ou logiques, il ne peut donc, selon Wittgenstein, être validé ou invalidé sur la base de considérations empiriques ou logiques. Le jeu de langage religieux relève de la foi. Dans le cas qui nous concerne, les Lakotas ne sont clairement pas engagés dans une forme religieuse de discours, ils font valoir dans les journaux un point de vue métaphysico-historique sur leurs origines. Ils sont en ce sens, tout aussi confus linguistiquement que les philosophes de la correspondance, dirait Wittgenstein. Ils mélangent, à l'instar des créationnistes, le jeu de langage de la science et celui de la religion.

tout, que l'assurance que (là dessus) je ne peux me tromper alors qu'il faut pouvoir établir *objectivement* que là-dessus je ne me trompe pas. (§ 15)

Si quelqu'un doute de l'évidence, il faut dire : *regarde* de plus près! L'observation empirique joint au *principe de raison* (reposant sur la logique) est une connaissance plus certaine que d'autres qui permet d'établir objectivement que, concernant son objet, la possibilité d'erreur a été auscultée et que par-delà l'erreur le fond des choses a été établi. En conséquence :

Ai-je tort de régler mes actions sur les propositions de la physique? Dois-je dire que je n'ai aucune bonne raison de le faire? N'est-ce pas là précisément ce que nous appelons une "bonne raison" (§ 608)

Supposons que nous rencontrions des personnes qui ne considéreraient pas cela comme raison valable (...) 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 se laisser guider par lui ? — Si nous disons qu'il ont «tort», n'est-ce pas que nous nous basons sur notre jeu de langage pour *combattre* le leur ? (§ 609)

J'ai dit que je "combattrais" l'autre,— Mais alors est-ce que je ne lui donnerais pas des *raisons*? Si; mais jusqu'où vont-elles? Au bout des raisons se trouve la *persuasion*. (§ 612)

Ceci démontre que la philosophie de Wittgenstein, avec ses divers degrés de certitude soumis d'une part à la logique et d'autre part à l'observation, fait place à une théorie de l'erreur dans le cadre de laquelle tous les énoncés ne sont pas placés sur un pied d'égalité. Hilary Putnam fait remarquer concernant ces réflexions de Wittgenstein : «[n]ot only are there better and worst performances within a language game, but it is quite clear that Wittgenstein thinks that there are better and worst language games¹²⁹». Somme toute, il semble assez clair que Wittgenstein n'est pas aussi relativiste que l'on croit.

¹²⁹ Hilary Putnam, *Pragmatism : An Open Question*, Blackwell Publishers, Oxford, 1995, p. 37.

1.2.3 Le monisme linguistique de Richard Rorty

Richard Rorty est sans doute un des philosophes les plus influents de la seconde moitié du 20^e siècle. Ses prises de position controversées s'inspirent du projet wittgensteinien de « passer à autre chose », de dépasser la métaphysique et l'épistémologie traditionnelles. Rorty croit que le projet de fonder la pensée dans une réalité objective est profondément erroné. Son objectif très wittgensteinien est le suivant :

‘...to undermine the reader’s confidence in “the mind” as something about which one should have a “philosophical” view, in “knowledge” as something about which there ought to be a “theory” and which has “foundations”, and in “philosophy” as it has been conceived since Kant (...) The book, like the writings of the philosophers I most admire, is *therapeutic* rather than constructive¹³⁰.’

Rorty suggère à ses lecteurs d’abandonner le projet philosophique qui consiste à tenter de construire une représentation juste de la réalité. Ce type de philosophie (*system building philosophy*) a échoué, selon lui. La philosophie, écrit Rorty, devrait être conçue comme une activité d’édification personnelle par le moyen du langage (*edifying philosophy*). L’ensemble de *Philosophy and the Mirror of Nature* est un appel à dépasser l’épistémologie pour s’en remettre à une forme d’herméneutique conduisant à l’émancipation sociale et culturelle¹³¹. Rorty donne de nombreux exemples de philosophes passés ayant formulé des théories de la correspondance ou établi des fondements à la connaissance pour voir leurs idées rejetées quelques siècles ou quelques décennies plus tard dans le cadre de transformations paradigmatiques. Rorty voit dans ces transformations paradigmatiques constantes le signe d’une absence de fondements solides à la connaissance et la futilité de poursuivre sur la même voie. Rorty n’invite pas simplement son lectorat à changer de modèle philosophique (il ne le convie pas à un simple changement de paradigme!), mais bien à abandonner l’ensemble de la démarche philosophique traditionnelle et les « chimères conceptuelles » qui y sont

¹³⁰ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 7 (c’est nous qui soulignons).

¹³¹ Id., p. 315-322 « Hermeneutics [...] is what we get when we are no longer epistemological ». Id., p. 325.

associées¹³². Rorty se justifie en prenant pour cause le fait qu'il n'y ait, selon lui, aucune façon objective de choisir, parmi les différentes théories sur le réel, laquelle est la meilleure ou la plus juste¹³³. Par conséquent, puisqu'il est impossible de déterminer avec *certitude* quelle est la meilleure représentation de la réalité, ce type de questionnement devrait être abandonné! Puisque toute réalité est de prime abord une réalité linguistique, il n'existe aucune vérité extralinguistique ni façon de juger à l'extérieur d'un langage donné de la validité des concepts qui y sont en vigueur. La « vérité » ne peut être, en quelque sorte, *que* définie collectivement dans le langage :

'Everything that can serve as the term of a relation can be dissolved into another set of relations, and so on forever. There are so to speak, relations all the way down, all the way up, and all the way out in every direction : you never reach something which is not one more nexus of relations'¹³⁴.

Par ailleurs, l'adhésion de Rorty au principe d'incommensurabilité le positionne dans un courant de penseurs faisant de *l'inscrutabilité de la référence* et de *l'indétermination de la traduction* les arguments centraux d'une réfutation de toute forme de contexte normatif quel qu'il soit ; il n'y a pas de monde en commun entre les cultures, ni évidemment entre les différents individus puisqu'on ne peut jamais s'entendre sur la référence exacte des termes utilisés. Un changement dans les concepts entraîne un changement complet d'ontologie! Tout est langage pour Rorty, mais personne ne se comprend réellement. Le « vrai » est ce qui est utile, donc tout ce qui est utile est forcément « vrai », du moins pour celui qui en conçoit l'utilité. Cette conception du monde réduisant l'ensemble de la réalité aux seuls aspects linguistiques, ou faisant du langage la cause de tout phénomène, nous l'appelons « monisme linguistique».

¹³² Id., pp. 322-324.

¹³³ «...we may simply focus on Kuhn's claim that no algorithm for theory-choice is available» Id., p.325 Voir aussi Richard Rorty, *Truth and Progress : Philosophical Papers vol. 3*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 86 : « Believer in the correspondence theory have to claim that some vocabularies (e.g. Newton's) do not just work better than others (e.g. Aristotle's) but do so because they represent reality more adequately. Taylor thinks that good can be made of this claim, and I do not. »

¹³⁴ Id., pp. 53-54.

Évidemment, nous ne pourrions jamais suffisamment souligner à quel point une telle conception de l'intersubjectivité est éloignée de ce que défend Wittgenstein. Chez ce dernier, le contexte sociolinguistique qu'est la *forme de vie* est garant du « monde en commun » à l'intérieur d'une culture. Or, Rorty rejette cette structure garante d'une certaine stabilité ontologique puisque, pour lui et Kuhn, un changement linguistique entraîne un changement complet d'ontologie.

Soulignons par contre que, sur de nombreux sujets, Rorty demeure assez près de Wittgenstein, de sorte qu'il est parfois difficile de les distinguer, notamment sur la question du dépassement des questions philosophiques traditionnelles ou encore sur le *sens* contingent et culturellement situé attribué à des prédicats tels que « vrai » ou « objectif ». Il n'y a pas de réalité entièrement objective pour Rorty pas plus que pour Wittgenstein. Mais Rorty exacerbe et pousse à l'extrême la logique de certaines positions wittgensteiniennes et oublie de nombreux garde-fous wittgensteiniens, notamment concernant la normativité du contexte et les différents degrés de certitude des énoncés.

Ainsi, pour Rorty, *il s'agit d'abandonner* la distinction « entre la connaissance et l'opinion, interprétée comme une distinction entre la vérité comme correspondance à la réalité et la vérité comme un terme de recommandation pour les croyances bien justifiées.¹³⁵ ». Évidemment, ce flou dans la description entre vérité et « croyances bien justifiées » permet à Rorty de justifier quasiment n'importe quelle croyance, car selon lui, suivant en cela Davidson, la quasi-totalité des croyances sont « bien justifiées » parce que « utiles » à une communauté, selon le principe pragmatiste de William James. C'est ainsi qu'en partant d'un principe wittgensteinien, Rorty en arrive, de fil en aiguille, à une position philosophique circulaire et totalement relativiste.

De nombreuses propositions de Rorty, bien qu'apparemment intéressantes lorsque prises à la pièce, perdent tout intérêt quand ce dernier en fait l'amalgame avec d'autres idées tirées des courants philosophiques dont il se réclame. Le tout produit un relativisme tous azimuts sans prise aucune sur le « réel ». Il devient alors impossible de juger la validité de quoi que ce soit,

¹³⁵ Id., p. 39.

puisque'une croyance peut toujours être justifiée en fonction de multiples critères. Dans le cas des Lakotas par exemple, Rorty pourrait dire que leur explication « créationniste » tient la route, puisque les Lakotas ont leurs propres critères, qui de surcroît leur semblent entièrement justifiés, car utiles, et qu'il nous est impossible de juger dans l'absolu, puisque nous ne pouvons faire de distinction « entre la connaissance et l'opinion » et, qu'en fin de compte, l'incommensurabilité nous empêche de savoir réellement ce à quoi réfèrent leurs concepts.

1.2.3.1 La société postphilosophique

Rorty rejette les débats interminables entre différents courants philosophiques ainsi que le langage épistémologique traditionnel qui y est associé : « Pragmatists hope to break with the picture which, in Wittgenstein's words, 'hold us captive' [RP § 115], — the Cartesian — Lockean picture of a mind seeking to get in touch with a reality outside itself »¹³⁶. Rorty propose un changement de modèle culturel en remplaçant l'épistémologie et la métaphysique par l'herméneutique. Cette « société herméneutique » serait une culture dans le cadre de laquelle la solidarité sociale associée à la recherche de consensus dans le langage aura remplacé la quête d'une objectivité autoritaire source de pouvoir pour l'intellectuel :

'Dans la culture occidentale, la tradition qui fait de la recherche de la vérité son centre, celle qui commence avec les philosophes grecs et passe par les Lumières, constitue l'exemple le plus clair de l'entreprise qui vise à donner un sens à son existence en se détournant de la solidarité au profit de l'objectivité. [Cette tradition a] pu donner naissance à une représentation de l'intellectuel comme quelqu'un qui a le pouvoir d'entrer en contact avec la nature des choses'¹³⁷.

La tradition épistémologique occidentale assure à l'intellectuel une place privilégiée qui lui permet de se hisser au-dessus de la communauté et des liens de solidarité qui l'unit. Rorty est

¹³⁶ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London, 1999, p.xxii.

¹³⁷ Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, op.cit., p. 36.

conscient que son projet de culture postphilosophique va à l'encontre des idées reçues, puisque la conception traditionnelle de la philosophie est profondément ancrée dans notre culture :

'Such a hypothetical culture strikes both Platonists and positivists as "decadent". The Platonists see it as having no ruling principle, no center, no structure. The positivists see it as having no respect for hard fact, for that idea of culture — science — in which the quest for objective truth takes precedence over emotion and opinion. The Platonists would like to see culture guided by something eternal. The positivists would like to see it guided by something temporal — the brute fact of the way the world is. But both want to see it *guided*, constrained, not left to its own device. For both, decadence is a matter of unwillingness to submit oneself to something "out there" — to recognize that beyond the language of men and women, there is something to which these languages [...] must try to be "adequate"'.¹³⁸

Cette absence de contraintes chez Rorty est ce qui fait réagir ses contemporains. Car Rorty entend non seulement tourner la page de l'épistémologie, mais également faire graviter la notion de vérité autour du concept de conversation sans contrainte et sans autorité (sans regard privilégié sur le réel qu'il soit scientifique, philosophique, ou autre). Dès lors, seul le consensus *local* est recherché¹³⁹. Nombreux sont ceux qui ont vu dans le projet rortien la concrétisation des thèses de Nietzsche sur la 'mort de Dieu' (fin des valeurs objectives) et son corollaire nécessaire : 'la volonté de puissance' :

'If all of reality is a "social construction", then it is we who are in power, not the world. The deep motivation for the denial of realism is not this or that argument, *but a will to power*, a desire for control and a deep and abiding resentment'¹⁴⁰.

Et:

'If someone put a gun to my head and forces me to formulate a single fundamental root of opposition to realism about truth, I suppose I would say "intolerance to vulnerability" [...] This vulnerability to the outside world, this "subjection" to stubborn, unyielding

¹³⁸ Rorty, *Consequences of Pragmatism*, op. cit., p. xxxix.

¹³⁹ Rorty, *Philosophy and Social Hope*, op. cit., p. 173.

¹⁴⁰ John Searle, *Mind, Language and Society*, Basic Books, New York, 1999, p. 32-33 (c'est nous qui soulignons).

facts beyond our thought, experience and discourse, seems powerfully repugnant, even intolerable to many'¹⁴¹.

Les penseurs réalistes tels que Searle et Alston croient que les problèmes philosophiques surviennent lorsque nous tentons de nous extraire de la vulnérabilité aux faits ou lorsque nous tentons de définir le réel en nos propres termes. Rorty, pour sa part, adopte une position philosophique diamétralement opposée; les problèmes philosophiques sont le corollaire de l'attitude visant à soumettre, ou à faire correspondre notre pensée à une réalité qui lui est extérieure, à tenter de définir le réel comme une chose extralinguistique ou « anthropofuge ». La pensée de Rorty comporte toutefois certaines nuances sur ce point il admet l'existence d'un monde extérieur qui crée sur nous des « pressions causales », mais refuse d'en définir la nature. Concernant la validité de nos croyances sur la réalité, Rorty invoque l'idée davidsonienne à l'effet que la majorité de nos croyances soient vraies puisque fondées empiriquement (ex : la neige est blanche, j'écris présentement, etc.)¹⁴². Rorty, rejetant toutes formes de spéculation ou de théorisation sur la chose en soi, le nouménal, explique que ce genre de platitudes à propos du monde (la neige est blanche) est tout ce dont nous avons besoin comme parapet pour nous garder de l'arbitraire et du relativisme :

'For Davidson tells us we can never be more arbitrary than the world let us be. So even if there is no Way the World Is, even if there is no such thing as 'the intrinsic nature of reality', there are still causal pressures. These pressures will be described in different ways at different times and for different purposes, but they are pressures none the less'¹⁴³.

Évidemment, tous les problèmes philosophiques surviennent lorsque s'effectue une tentative de définir clairement ce que sont ces « pressions causales » et c'est précisément ce projet que Rorty rejette. Pour les réalistes comme Searle et Alston, ces « pressions causales » peuvent nous guider dans l'obtention d'une connaissance objective et stable de la réalité. Certaines descriptions sont plus valables que d'autres. Pour Rorty, il n'en est rien.

¹⁴¹ William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca, 1996, p. 264.

¹⁴² « I reject all forms of that theory [réalisme] except those that are so shallow and trivial as to be non-controversial » (ex : il y a un monde), dans Rorty, *Truth and Progress*, op. cit., p. 85.

¹⁴³ Rorty, *Philosophy and Social Hope*, op. cit., p. 33.

1.2.3.2 Objectivité, langage et vérité

Rorty définit l'objectivité, non pas comme la découverte des propriétés intrinsèques de l'objet, mais comme la facilité à obtenir un consensus sur cet objet, aussi Rorty rejette-t-il toute forme d'ontologie¹⁴⁴:

'Just as the appearance-reality distinction is replaced by distinction between relative utility of descriptions [descriptions plus ou moins utiles pour comprendre l'objet], so the objective-subjective distinction is replaced by distinction between relative ease in getting agreement'¹⁴⁵.

C'est-à-dire que ce qui est qualifié « d'objectif » n'est pas le résultat d'une connaissance des caractéristiques intrinsèques de l'objet par le sujet, mais bien le résultat de l'accord intersubjectif. Est « objectif » ce qui produit le consensus. La vérité ainsi définie est, pour ainsi dire, relationnelle ; elle découle de la solidarité sociale et non d'un rapport privilégié entre l'intellectuel avec son objet. Cette emphase placée sur le langage met en évidence, pour Rorty, l'importance de la communauté linguistique au sein de laquelle l'individu se développe. Si la connaissance ne relève pas d'un rapport direct avec l'objet, mais est plutôt inculquée socialement, Rorty doit expliquer quelle est la validité des croyances tenues pour vraies dans une communauté. La solution est selon lui dans la notion de justification :

'For, a believer who is (unlike a child or a psychotic) a fully fledged member of her community will always be able to produce justification for most of her beliefs — justification which meets the demands for that community'¹⁴⁶.

Rorty pense qu'il est toujours possible de donner un sens aux croyances et de les justifier en les associant à d'autres croyances, même si elles ne sont pas forcément vraies dans l'absolu. Ce n'est que lorsque l'individu se trouve dans l'incapacité de justifier ou de relier une

¹⁴⁴ Rorty, *Truth and Progress*, op. cit., p. 97.

¹⁴⁵ Id., p. 51. Voir aussi Rorty, *Truth and Progress*, op. cit., p. 87. «I think that no proposition is true 'in virtue of the way things are'». Rorty abandonne l'idée de représentations adéquates, meilleures ou invariantes de la réalité au sens absolu, au profit de représentations utiles, construites et consensuelles.

¹⁴⁶ Rorty, *Philosophy and Social Hope*, op. cit., p. 37.

croyance avec sa conception du monde prise comme un tout que cette croyance perd son attrait pour lui¹⁴⁷:

'We cannot, no matter how hard we try, continue to hold a belief which we have tried, and conspicuously failed, to weave together with our other beliefs into a justificatory web. No matter how much I want to believe an unjustifiable belief, I cannot will myself into doing so [...] For most matters of common concern, however, my community will insist that I attend to this question'¹⁴⁸.

Le vrai, dans l'absolu, étant hors de portée pour nous, le justifiable devient donc le seul outil dont nous disposons pour expliquer nos croyances et en revoir la viabilité lorsque se produit une inadéquation dans notre système de croyances. En ce sens, la communauté est normative, elle fait pression sur l'individu afin que ce dernier corrige ses croyances excentriques ou injustifiables. Mais que se passe-t-il lorsque la majorité d'une communauté linguistique adhère à des conceptions injustifiables comme « l'origine souterraine des Amérindiens »? On voit bien les limites d'un tel monisme linguistique ; joint à l'incommensurabilité, il implique l'incapacité de statuer sur quoi que ce soit, y compris à l'intérieur d'une même culture.

Pour Rorty, il n'y a pas de « meilleures croyances » ou des croyances représentant plus adéquatement la réalité. Il n'y a que des croyances nous permettant de mieux nous adapter à notre environnement :

'He [the pragmatist] does think that in the process of playing vocabularies against each other, we produce new and better ways of talking and acting — not better by reference to a previously known standard, just better in the sense that they come to *seem* clearly better than their predecessors'¹⁴⁹.

Notre conduite et notre discours peuvent nous *sembler* mieux adaptés à notre environnement, mais ils ne *sont* pas forcément meilleurs parce qu'il n'y a pas de critères « objectifs » pour en

¹⁴⁷ Il s'agit de la théorie de la vérité-cohérence de Davidson. Rorty s'inspire de Davidson sur ce point. Voir Davidson, *op. cit.*, « A Coherence Theory of Truth and Knowledge » pp. 196-208 : « All that a coherence theory can maintain is that most of the beliefs in a coherent total set of belief are true » p. 226. Et : « What distinguishes a coherence theory is simply the claim that nothing can count as a reason for holding a belief except another belief », p. 228.

¹⁴⁸ Rorty, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 37.

¹⁴⁹ Rorty, *Consequence of Pragmatism*, *op. cit.*, p. xxxvii.

juger. Hilary Putnam critique cette approche de la transformation des croyances. Putnam soutient que notre concept de révolution (scientifique, philosophique, sociale ou autre) ou de « changement de croyance » implique *en soi* l'idée qu'une réforme puisse être jugée « bonne » ou « mauvaise » *si et seulement si* le critère à l'aide duquel elle est jugée est *logiquement indépendant* de ce que nous en pensons¹⁵⁰. En d'autres mots, l'utilisation correcte du terme « changement de croyance » implique que ce changement soit redevable à *quelque chose d'extérieur à ce que nous en pensons*. Le changement de croyance ne peut pas seulement nous *sembler* justifié, comme le maintient Rorty, il doit *être* justifié dans les faits, que cela nous semble bon ou non, et ceci fait partie de notre conception de ce qu'implique un changement. Wittgenstein écrit : « Si je veux que la porte tourne, il faut que les gonds restent fixes » (*Dc.* § 343). Wittgenstein entend par là que tout changement de concepts ou de langage se fait sur une trame de fond de réalité qui ne bouge pas. Le changement n'est rendu possible que par le référent stable extérieur au mouvement. Sans référent extérieur stable, on ne peut mesurer le mouvement. Chez Rorty, le mouvement n'est pas justifié en vertu d'un référent stable, d'où l'impression marquée de relativisme épistémique et cognitif.

1.2.3.3 Le nivellement phénoménologique contre les dualismes et la métaphysique

Afin que le monisme linguistique dont il se fait le défenseur soit fonctionnel, Rorty doit faire tomber les dualismes qui ont marqué la philosophie occidentale depuis Platon. Nous avons vu plus haut que Rorty remplace la distinction « apparence-réalité » par des descriptions « plus ou moins utiles » de l'objet, et la distinction « subjectif-objectif » par la « facilité ou non d'obtenir un consensus » sur une question. Par exemple : la rondeur d'une balle est plus « objective » parce que plus consensuelle que l'esthétique d'un Picasso. Les critères d'objectivité associés aux dualismes et à la métaphysique traditionnelle sont donc remplacés par des critères linguistiques. Pour Rorty, la description de « ce qu'il y a » *est* « ce qu'il y a »

¹⁵⁰ Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, 1990, pp. 23-24.

pour nous. Il n'y a pas de réalité à l'extérieur de la description; la description *est* la réalité. L'apparence *est tout ce qu'il y a*. Pour Rorty, l'homme est la mesure de toutes choses : « telles « m'apparaissent » à moi les choses en chaque cas, telles elles « existent » pour moi; telles elles « t'apparaissent à toi », telles pour toi elles existent »¹⁵¹.

Ce monisme linguistique implique l'abandon du « troisième dogme de l'empirisme », c'est-à-dire de la distinction entre le « schéma conceptuel » et le « contenu cognitif », ou encore, la distinction entre un « esprit organisateur » et une « matière brute à organiser », source de dichotomie et de dualismes :

'[C]an we distinguish [between] the role of our describing activity, our use of words, and the role of the rest of the universe, in accounting for the truth of our beliefs? I do not see how we can. To say that we cannot, is to say, with Davidson, that we need to drop "the third dogma of empiricism," the distinction between scheme and content'¹⁵².

Nous nageons ici en plein monisme. Cette idée que « la-réalité-est-ce-qui-est-décrit » implique deux choses selon nous. Premièrement, elle est l'armature théorique de l'idée chère à Rorty voulant qu'il n'y ait pas de meilleures descriptions de la réalité que d'autres. Si « la-réalité-est-ce-qui-est-décrit », nous ne pouvons affirmer que la description de Kepler du système solaire soit plus juste que celle d'Aristote. Il n'y a que différentes descriptions plus ou moins utiles des phénomènes, sans contact avec une réalité objective ou extralinguistique¹⁵³. Deuxièmement, cette idée renforce l'incommensurabilité entre les

¹⁵¹ Platon, *op. cit.*, p. 97, (« Théétète » § 152 a). Le dialogue continue ainsi : « SOCR. : Or, ces derniers sont les gens qui pensent qu'il n'existe rien d'autre que ce sur quoi ils peuvent mordre leurs mains, tandis qu'au rang de réalité ils n'admettent ni activités, ni générations, bref rien de ce qui ne se laisse pas voir.—THÉÉT. : Ce qui est bien certain Socrate, c'est qu'il sont rudes et opiniâtres, les gens dont tu parles ! SOCR. : Il le sont en effet, mon enfant, et parfaitement dénués de toute culture,... » p. 103 (§156 e).

¹⁵² Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 87.

¹⁵³ Rorty cite l'approbation de Kuhn sur cette question car elle est essentielle à la thèse voulant que les révolutions scientifiques ou philosophiques ne représentent pas des progrès vers la vérité, mais seulement des descriptions différentes de la réalité plus ou moins utiles selon les objectifs que nous nous fixons : « [Kuhn says that we] should deny all meanings to claims that successive scientific beliefs become more and more probable or better and better approximations to the truth and simultaneously suggest that the subject of truth claims cannot be a relation between beliefs and a putatively mind-independent or external world » T.S. Kuhn, « Afterwords », in Paul Horwich (éd.), *World Changes :*

différentes descriptions. Il y a « la-réalité-que-je-décris » et la « la-réalité-que-tu-décris » sans autre possibilité d'attestation du réel ou de vérification (*fact of the matter*) que le possible consensus intersubjectif. Sans consensus, il n'y a pas de « vrai ».

Par ailleurs, si la réalité est *ce qui est décrit*, comment comprendre les changements de descriptions ou les différences entre les nombreuses descriptions de l'univers? Elles sont probablement toutes valables pour Rorty. Mais n'y a-t-il rien à l'extérieur de ma description qui puisse intervenir pour *modifier* ma conception du monde? Rorty appellerait cette intervention de l'extérieur une « pression causale » mais ne la définirait pas puisque cela impliquerait forcément l'adhésion à une métaphysique ou un dualisme. Les changements de descriptions ou de paradigmes sont donc pour les défenseurs de l'incommensurabilité et de l'abandon de la dichotomie schéma conceptuel/ contenu cognitif, *des changements de réalité*, puisque « la-description-est-la-réalité »? Puisque nous ne sommes jamais en contact avec une réalité extralinguistique et que l'ontologie est définie dans le langage, tout changement de langage implique forcément un changement d'ontologie. C'est ainsi que Kuhn en vient à dire que les chercheurs, après une révolution scientifique *vivent dans un monde différent*¹⁵⁴.

C'est de cette manière que les archéologues cités dans le *New York Times* ne peuvent contredire la description des Lakotas de leurs origines puisque, dans l'épistémè postmoderne, « la-réalité-est-ce-qui-est-décrit ». La description Lakotas est *bon an mal an* tout aussi valable que celle des archéologues. L'ironie est que les archéologues ne défendent même pas *leur* version des faits. Comme si le fait d'avoir des versions différentes (ou contradictoires) sapait la validité de leurs recherches. Cette idée est profondément étrangère à la philosophie de Wittgenstein. Ce dernier ne démontre-t-il pas que, parmi les différents jeux de langage,

Thomas Kuhn and the Nature of Science, MIT Press, Cambridge, 1993, p. 330. Cité dans Rorty, *Truth and Progress*, op. cit., p. 67.

¹⁵⁴ Kuhn, *op. cit.*, pp. 195, 204, 207, etc. Kuhn fait également remarquer à la note 2 de la page 73 : « Wittgenstein ne dit cependant rien sur le genre d'univers nécessaire pour donner un cadre au processus qu'il décrit [la référence et le sens d'un mot] ». On voit bien ici que Kuhn ne comprend pas l'aspect normatif de la forme de vie à l'intérieur de laquelle la référence prend son sens. Cette incompréhension du contexte social jouant le rôle de référent fixe (comme les gonds d'une porte, par exemple) à l'intérieur duquel prennent place les changements de jeux de langage incite Kuhn à postuler un « changement d'univers » après une révolution scientifique. Une lecture plus serrée de Wittgenstein lui aurait permis d'éviter ce genre d'erreur.

certaines sont meilleurs que d'autres (par exemple la description wittgensteinienne de la façon dont le langage fonctionne *réellement*). Aussi, certains jeux de langage ne nous mènent-ils pas directement à des impasses philosophiques et à la réification des produits linguistiques comme le soutient Wittgenstein?

Tout cela nécessite qu'il faille bien distinguer entre les différents niveaux de certitude : selon Wittgenstein, *toutes les descriptions ne se valent pas*. Certaines descriptions sont plus certaines que d'autres par l'objet auquel elles réfèrent. Rappelons ce que Wittgenstein disait dans les *Recherches* :

À cela est lié le fait que la proposition : « La Terre a existé depuis des millions d'années » (par exemple) a un sens plus clair que la proposition : « La Terre a existé pendant les cinq dernières minutes. » Car, si quelqu'un assertait la seconde proposition, je demanderais : « À quelles observations fait-elle référence? Et lesquelles la contrediraient? » —, alors que je sais à quel cercle d'idées et à quelles observations appartient la première (*RP II*, xi, p. 310).

Évidemment, tout cela n'a rien à voir avec le consensus intersubjectif, il s'agit de *différences logiques*. Wittgenstein est tout aussi clair sur les possibilités de transformations au sein des jeux de langage : les changements se font toujours sur fond de conceptions qui ne bougent pas (*Dc*. § 343). Tout n'est pas relatif au langage et à la description; seuls certains éléments changent tels que certains concepts ou le sens de certains mots, etc. L'or reste de l'or, même si notre conception de sa constitution a changé depuis Archimède. Les changements de « jeux de langage » se font sur la trame de fond d'une *forme de vie* qui demeure stable. Pour Wittgenstein, il n'a jamais été question de « changement de réalité » lorsque survient l'abandon d'un jeu de langage au profit d'un autre. L'objectif principal des *Recherches de De la certitude* est de démontrer que toute description de la réalité *dépend ultimement d'une forme de vie* ou, plus précisément, *d'un certain schéma conceptuel*.

Ce qui distingue Wittgenstein de pragmatiques comme Rorty, Davidson et Quine, c'est la *profondeur* présente dans sa théorie, c'est-à-dire, plus précisément, le dualisme du *contenu linguistique* et du *contexte normatif*. Car Wittgenstein nous dit que, pour comprendre le *sens* d'un mot, l'enfant doit avant tout avoir compris *le contexte* approprié pour son utilisation. Cette idée *présuppose* la dichotomie cadre conceptuel/ contenu cognitif que Rorty rejette. Wittgenstein stipule également qu'après avoir maîtrisé le contexte dans le cadre duquel un

mot peut être utilisé, l'utilisateur de langage peut jouer avec le sens des mots (avec la référence), c'est-à-dire qu'une même expression peut être utilisée de différentes façons avec des *sens* différents dans différents jeux de langage, pourvu que le contexte en justifie l'emploi. Le contexte social est donc normatif et structurant chez Wittgenstein. L'approche de Rorty nous semble, au contraire, saper l'importance du contexte au profit d'une approche purement phénoménologique (vécu immédiat, sans contexte normatif structurant l'expérience). Pour Rorty, la dichotomie *contexte conceptuel / contenu cognitif* est ce qui pose problème chez Wittgenstein, cette même dichotomie, ou plutôt la dichotomie *forme de vie / jeux de langage*, est précisément ce qui nous permet de nous affranchir de cette image réificatrice du langage dont nous sommes prisonniers.

Bien que la philosophie de Rorty partage avec celle de Wittgenstein l'idée voulant que le langage ne soit pas le reflet d'une réalité objective extralinguistique, mais plutôt le média au travers duquel la réalité est rendue intelligible pour le sujet, Wittgenstein définit généralement la correspondance comme l'effet d'une réification des produits linguistiques. Alors que Rorty, rejetant lui aussi la correspondance, n'en définit pas moins la réalité comme « ce-qui-est-décrit », car, nous dit-il, nous n'avons aucun moyen de connaître la « chose en soi » à l'extérieur de l'activité de description. Rejetant toute forme de contexte normatif, « ce-qui-est-décrit » ne se rapporte à rien pour Rorty. Or, cette approche nous semble *prendre la conception réifiée de la réalité* (celle-là même qui est visée par Wittgenstein) *pour la réalité elle-même*, puisque le corollaire logique de « la-réalité-est-ce-qui-est-décrit » est que la description doit correspondre à la réalité. Il y a isomorphie entre, d'une part, la description de la réalité et, d'autre part, la réalité elle-même. Au lieu de concevoir le langage comme étant le reflet de la réalité, c'est la réalité qui est conçue comme étant le reflet du langage. On le voit, malgré les apparences, un monde sépare Rorty et Wittgenstein sur la question du langage.

1.2.3.4 Réification

Il peut sembler absurde à première vue de soutenir que la philosophie de Richard Rorty soit réificatrice¹⁵⁵, puisque ce dernier nie entièrement l'objectivité et l'intrinsèque des objets. C'est pourtant précisément ce que nous suggèrent ses écrits. En y regardant de plus près, nous constatons premièrement qu'en remplaçant, sans distinctions logiques ou empiriques, la correspondance par la cohérence des croyances, Rorty opère une disjonction complète entre le langage et la réalité¹⁵⁶. Les croyances et le langage n'ont plus de racines dans une réalité extrinsèque au sujet, ils ne représentent plus des objets, mais d'autres croyances. Wittgenstein, comme nous l'avons vu, n'est pas aussi catégorique dans sa conception du langage et admet que l'expérience linguistique soit, d'une certaine façon, redevable à des critères logiques ou empiriques et surtout à une structure normative qui organise le rapport au monde. Chez Rorty, les croyances n'étant plus redevables à quelque référent extérieur, il devient impossible de juger parmi les différentes croyances celles qui mènent à des impasses et celles qui mènent à l'émancipation.

Deuxièmement, Rorty ne théorise pas la profondeur et la normativité du contexte social à l'intérieur duquel l'individu construit son rapport au monde. L'apport culturel est théorisé au premier degré et est intégré au vécu immédiat. Dans le cas du test B13, cette conception implique que B soit un « B » en soi, puisque la distinction entre schéma conceptuel et contenu cognitif a été abolie. Le langage est ainsi réifié et coupé de sa source qu'est la *forme*

¹⁵⁵ La réification est l'objectivation des phénomènes. Cela se produit lorsqu'un *phénomène est conçu comme séparé de sa source*. En d'autres termes, cela se produit lorsque le lien causal entre le phénomène et sa source est rompu et que l'objet est conçu en-soi par le sujet. Peter Berger définit comme suit le processus de réification : « *By reification we mean the moment in the process of alienation in which the characteristic of thing-hood becomes the standard of objective reality. That is, nothing can be conceived of as real that does not have the character of a thing.* » dans Peter Berger, Stanley Pullberg, *op. cit.*, p. 61.

¹⁵⁶ Davidson écrit que, si la dichotomie schéma conceptuel/ contenu cognitif s'effondre, c'est l'empirisme en entier qui disparaît : « I want to urge that this second dualism of scheme and content, of organizing system and something waiting to be organized, cannot be made intelligible and defensible. It is itself a dogma of empiricism, the third dogma. The third, and perhaps the last, for if we give it up it is not clear that there is anything distinctive left to call empiricism ». Davidson, *op. cit.*, p. 201.

de vie. Or, nous avons vu que le raccord à une structure métanarrative telle que la *forme de vie* est fondamental chez Wittgenstein. En demeurant prisonnier de l'image de la correspondance entre le langage et la réalité, Rorty souffre du même problème de réification et d'aliénation que les physicalistes, à cette différence près que Rorty réifie les productions linguistiques et non les objets de perception. En conséquence, nous demeurons, avec la philosophie de Richard Rorty, prisonniers du processus de réification et d'aliénation source de problèmes philosophiques.

Sommaire de la section 1.2

La seconde moitié du 20^e siècle a été marquée par la montée des thèses relativistes utilisant les concepts de *forme de vie* et de *jeux de langage* pour asseoir leurs concepts d'incommensurabilité et de relativité ontologique. Nous croyons avoir fait la démonstration que la philosophie de Wittgenstein n'autorise aucunement l'emploi de tels concepts en son nom dans la majorité des cas.

Pour Wittgenstein, le langage n'est en relation ni avec un objet « en soi » ni avec une sujet « en soi », mais se rapporte plutôt à une structure sociale : la *forme de vie*, qui se trouve à la source de notre rapport au monde. Nous considérons que, sous forme de genèse de notre rapport au monde, la *forme de vie* constitue une forme particulière de métaphysique, malgré l'irritation que suscite cette expression chez de nombreux philosophes. La *forme de vie* constitue, dans tous les cas, une réalité voilée qui structure le phénomène objet.

Du côté de la subjectivité, on ne peut faire dire à Wittgenstein que les sensations privées ineffables sont inexistantes. Ses propres conceptions éthiques et « religieuses », décrites comme des *non-sens*, en témoigne. Les arguments contre le langage privé indiquent l'absence de lien causal entre la *sensation* et le *sens*, mais nous avons démontré la présence d'un tel lien entre le *sens* et la *sensation*. Nous avons également fait une distinction entre *l'inférence*, qui permet la saisie de ce qui déborde le *sens* présent dans un énoncé, et le *sens* lui-même, dont les paramètres sont régis dans un contexte public et partagé.

Enfin, se passer d'une métaphysique ou d'une métastructure normative comme la *forme de vie* pour expliquer les vicissitudes de la culture et les changements d'ontologie, comme le font les Rorty, Davidson, Kuhn, Quine et autres, engendre des dérives relativistes et une perte de *sens*. Une *certaine* métaphysique au sens normatif et génétique est incontournable afin que les concepts et la vie aient un *sens*. Toute notion de *sens* implique forcément un principe organisateur, ce que Rorty rejette, puisque relevant de la métaphysique. La conception *moniste* du monde sans cadre conceptuel, sans profondeur, sans principes organisateur engendre, selon nous, une perte de *sens* et mène à une impasse. En l'occurrence, elle ne peut atteindre son objectif « thérapeutique ».

1.3 SOMMAIRE

Nous avons tenté de démontrer que les deux courants philosophiques contemporains qui ont trouvé leur inspiration chez Wittgenstein ont erré quant au sens et à la portée de sa philosophie. Ces écarts ont mené les défenseurs de ces deux courants *monistes* dans des impasses philosophiques similaires.

En réduisant l'importance de la subjectivité et de la normativité du champ social, le physicalisme et le matérialisme scientifique construisent une image de l'Homme semblable à un automate, décalée de l'expérience de la réalité telle que l'individu se la représente. Les êtres humains ainsi conçus en viennent à intérioriser cette image d'eux-mêmes, celle faisant de leur « être » une manufacture d'électricité et de produits chimiques. Cette conception de l'homme et de la femme *en tant qu'objets* véhicule une conception atrophiée de l'humanité et de la profondeur qui caractérise la vie sociale.

Les thèses relativistes, quant à elles, négligent également la profondeur du contexte social. Pour les auteurs que nous avons abordés, tout changement dans le langage implique un changement d'ontologie. Cette conception de la relation entre le langage et la réalité n'est possible qu'à travers le rejet d'une trame de fond normative qui, bien que située en retrait du phénomène, n'en conditionne pas moins les apparences. Nous avons vu que, chez Wittgenstein, tout changement linguistique et conceptuel ne peut se produire *que* sur fond d'éléments qui ne bougent pas.

Dans le cas de ces deux *monismes*, on assiste, à travers le rejet de la métaphysique et du dualisme, à un nivellement de l'expérience humaine tantôt sur la base du sujet, tantôt sur la base de l'objet. Dans les deux cas, le rapport à « l'autre » pose problème. Or, nous avons démontré que la philosophie de Wittgenstein ne prend appui ni sur le sujet ni sur l'objet pour comprendre le monde, mais bien sur le langage et les pratiques sociales qui recouvrent chez lui la totalité du « dicible ». En ce sens, son œuvre participe de ce que nous avons appelé la « philosophie du milieu », malgré son dualisme.

Nous avons démontré que la pensée de Wittgenstein n'est ni totalement en rupture avec la tradition, ni aussi radicale qu'il le prétend. Outre le style inachevé, voire incomplet, nombre d'éléments centraux de sa démarche se rapportent directement à la tradition. Ce que nous avons établi est que les éléments qui permettent à Wittgenstein d'éviter les apories du monisme sont précisément ceux de la pensée grecque qu'il prétend avoir dépassées, mais qu'il reprend inconsciemment à son compte. Sous forme de structure *voilée* organisant le rapport au monde, la *forme de vie* constitue une structure a priori quasi métaphysique. En la déduisant, à travers une *Übersicht* du langage, Wittgenstein est passé, par-delà la *pratique* et les *cas particuliers* du langage, à l'idée qui le sous-tend, à ce qui en constitue *le fondement suprasensible*. L'entreprise philosophique de Wittgenstein cherche alors à rendre compte de cet *angle mort* dans notre rapport au réel afin de nous permettre d'éviter les erreurs de la réification et de l'aliénation.

Nous croyons avoir démontré que la philosophie de Wittgenstein n'était pas une « singularité » historique dans la pensée occidentale comme ont pu le croire de nombreux commentateurs, mais pouvait aisément être raccordée aux débats traditionnels, notamment en ce qui concerne la question de l'essence des phénomènes et de la relation entre les mots et les objets. Sur ces questions Wittgenstein est, après tout, fondamentalement nominaliste. Au sujet du caractère inexprimable de l'éthique, du sentiment religieux et des valeurs, Wittgenstein rejoint encore une fois un point de vue déjà établi et maintes fois commenté depuis Platon. La méthode de démonstration utilisée par Wittgenstein et son choix de termes philosophiques sciemment iconoclastes auront rendu difficile la localisation de ce dernier dans l'organigramme des idées philosophiques en Occident.

Enfin, nous avons tenu à démontrer que tenir un discours dénué de *sens*, comme Wittgenstein l'a fait dans sa *Conférence sur l'éthique*, n'implique nullement qu'à partir des *non-sens* proférés lors d'un tel discours, ne puisse être *inféré* quelque *sens* par les auditeurs, provoquant, le cas échéant, une *sensation*, voire une compréhension par-delà ledit *non-sens* proféré. Car nous croyons avoir très bien saisi, malgré le *non-sens* manifeste, ce que Wittgenstein tentait d'expliquer lorsqu'il situait l'éthique et le sentiment religieux dans une sensation et une « attitude d'indépendance totale vis-à-vis des faits et des circonstances extérieures ». Le fait de parler à la première personne n'implique nullement

l'incompréhension mutuelle assurée puisque, par-delà les mots, *l'inférence* et la compréhension sont possibles. Tout cela devrait mener à une redéfinition de la notion de « limite du langage ».

On remarquera également, suivant la logique de Wittgenstein concernant ce qui se *montre*, mais ne peut se *dire*, que ce qui est *montré* doit être précédé d'un *dire* afin d'avoir un *sens*. Sans langage éthique, si relatif soit-il, afin de donner un contexte au comportement, le comportement éthique n'a aucun *sens*. En ce sens, le silence éthique de Wittgenstein et l'élimination complète des considérations éthico-religieuses dans sa philosophie donne aujourd'hui un *sens* et une saveur bien particulière à son héritage philosophique ne produisant que *monismes* et éliminations des valeurs sublimes qui étaient les siennes. Le problème tient du « dualisme linguistique » de Wittgenstein qui sépare radicalement la réalité en deux : une exprimable et immanente et l'autre inexprimable et transcendantale¹⁵⁷. Nous croyons que cette conception essentiellement *positive* du langage mène à des impasses. Nous allons voir dans les chapitres suivants qu'avec le concept de synéchisme, une autre façon d'aborder l'apparente séparation entre réalité conventionnelle et réalité transcendantale est concevable.

¹⁵⁷ Il ne s'agit pas ici du dualisme contexte conceptuel/ contenu cognitif tel que le formule Rorty, car il n'y a pas de séparation de fait entre les deux. Le dualisme auquel nous faisons référence est celui des réalités conventionnelles et sublimes qui, chez Wittgenstein, ne peuvent entretenir de liens linguistiques ou conceptuels.

CHAPITRE II

TSONGKHAPA

Au 15^e siècle, les philosophes tibétains furent plongés dans un intense débat sur les fondements épistémologiques et ontologiques de la scolastique bouddhique. On comprend l'importance de ce débat pour les Tibétains dans la mesure où la définition des sphères respectives au *samsāra* et au *nirvāṇa* rend compte des possibilités d'action pour le sujet. Très abstrait et souvent mal compris, le *nirvāṇa* peut se définir l'appréhension de l'« Inconditionné ». Le *samsāra* représenterait pour sa part, ce qui relève de « l'opinion » et du « conditionné » dans le rapport au réel. Cette dichotomie entre *l'apparence* des phénomènes et la façon dont ils *existent en réalité* est appelée *Deux Vérités* dans le bouddhisme mahayaniste : la Vérité des conventions et la Vérité ultime¹.

Par-delà l'apparente dichotomie *apparence/réalité*, qu'on retrouve d'ailleurs également dans la tradition occidentale depuis la Grèce antique², c'est bien une seule et même réalité dont il est question dans la tradition Géloug³. Dans le bouddhisme indo-tibétain, ces questions métaphysiques sont plus que de simples considérations théoriques : elles relèvent de la *Vue Juste*⁴ qui sous-tend l'ensemble de la praxis. En effet, sans Vue Juste, il n'y a pas de Compréhension Juste. Or, sans Compréhension Juste, on est en droit de se questionner sur la méthode adéquate permettant de parcourir l'Octuple sentier, par-delà la *māyā*, vers le *nirvāṇa*. Pris en étau entre, d'une part, un matérialisme déshumanisant et, d'autre part, un

¹ Voir Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism : The doctrinal foundations*, Routledge, London and New York, 1989, pp. 69-72 et en particulier le chapitre 24 du *Madhyamaka-kārikā* de Nāgārjuna.

² Par exemple chez Parménide (*être/opinion*) ou encore chez Kant (*phénomène/chose en soi*).

³ La tradition dite « vertueuse », fondée par Tsongkhapa au 15^e siècle.

⁴ La première branche de l'Octuple sentier des *Arya* qui sous-tend toutes les autres : Compréhension juste, Pensée Juste, Effort Juste, Attention juste, Concentration juste, Parole juste, Action juste et Moyens d'existence justes.

relativisme absolu tous deux niant la subjectivité et la réalité des conventions, la philosophie tibétaine et sa praxis sont au 15^e siècle confrontées à l'impasse. Dans les deux cas, le *monisme* des penseurs associés à ces deux courants fait reposer la démarche sotériologique tantôt sur l'objet, tantôt sur un absolu transcendant, perdant de vue la relation de réciprocité entre les Deux Vérités.

D'un côté, l'influent penseur indien Dharmakīrti (600-660) définit le *nirvāṇa* comme un état libre de ce que nous appelons, dans la tradition occidentale, les Universaux (*sāmānyalakṣaṇa*). Les Universaux sont produits, créés, engendrés par le sujet au contact des Particuliers (*svalakṣaṇa*). Toutefois, Dharmakīrti les décrit comme sans fondement dans la matière et libres de tout lien direct avec les Particuliers. De ce fait, les Universaux sont une source d'erreurs selon lui; ils perpétuent le cycle du *saṃsāra*. Nous appellerons *monisme matérialiste* cette réduction de la réalité par Dharmakīrti aux seuls Particuliers. Selon lui, le *nirvāṇa* est atteint par celui qui, s'étant extrait d'un rapport au réel induit par les Universaux, ne fait plus qu'Un avec les Particuliers. La philosophie de Dharmakīrti est de ce fait essentiellement immanentiste. Cette définition de la relation entre le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* pose problème puisque, sans s'appuyer sur les Universaux comme fondement cognitif, aucune compréhension de la nature ultime de la réalité n'est possible et, en conséquence, aucun moyen de transcender la *māyā* n'est concevable. Fondée entièrement *sur l'objet*, la démarche sotériologique de Dharmakīrti évacue l'épistémologie (*pramāṇa*), c'est-à-dire, elle évacue la partie construite par le sujet dans son expérience de la réalité.

De l'autre, le philosophe tibétain Gorampa (1429-1490) est engagé dans une démarche diamétralement opposée, quoique rejoignant celle de Dharmakīrti sur le fond. Gorampa conteste le sens commun et les conventions de façon différente. S'inspirant de la « théorie » de la vacuité de Nāgārjuna, Gorampa élabore une forme de monisme unique frôlant le nihilisme et fait de la *śūnyatā* (la vacuité) la *seule* réalité possible. Tous les phénomènes conventionnels ou conditionnés sont, selon lui, illusoire, puisque relevant du *saṃsāra*. Ils seraient, en d'autres mots, inexistant. Cette conception découle d'une interprétation erronée de l'idée de vacuité. En effet, Nāgārjuna, le philosophe exégète et théoricien principal de la vacuité, affirme dans son œuvre maitresse, le *Madhyamaka-kārikā* (Traité sur la Voie du

milieu), que *samsāra* et *nirvāna* sont une seule et même chose⁵. Cette affirmation peut laisser penser qu'il s'agit d'une prise de position anti-dualiste dont découle le monisme de certaines interprétations. Gorampa, prenant Nāgārjuna au mot, nie la Vérité conventionnelle et n'adhère qu'à la Vérité ultime de la vacuité ontologique de toutes choses. Nous appellerons *monisme transcendant* cette façon d'invalider les conventions et le sens commun au profit d'un ordre de réalité dépassant complètement le réel et l'entendement. Par ailleurs, le monisme de Gorampa ne pouvant être fondé *sur le sujet*, puisque le bouddhisme rejette l'idée d'un sujet « en soi », la négation de la réalité objective par Gorampa engendre un paradoxe cloisonnant la démarche sotériologique dans une *subjectivité récursive* et un *relativisme ontologique* absolu. Selon nous, loin de transcender la subjectivité tel que le propose l'enseignement du Bouddha, cette approche la renforce et aliène le sujet par son relativisme ontologique et sa négation du monde commun. L'ontologie de Gorampa étant entièrement transcendante, absolutiste et non partageable, elle évacue, à l'instar de celle de Dharmakīrti, la nécessité de l'épistémologie et relativise les conventions linguistiques, rendant problématiques les fondements mêmes de son enseignement.

Chez Dharmakīrti et Gorampa, l'épistémologie et les conventions sont relativisées à travers l'ontologie. Une ontologie immanente pour l'un, et transcendante pour l'autre. Ici, comme dans la majorité des monismes, la dualité pose problème. La solution au dualisme postulé est souvent la même chez les monistes : on raye du domaine du réel l'élément dérangeant (ou on le décrit comme une illusion. Voir 1.1.3). À moyen terme, cette solution s'avère bancale et mène à une double impasse, selon le réformateur Tsongkhapa (1357-1419), l'instigateur de ce débat⁶. Les idées de Dharmakīrti et de Nāgārjuna sont, selon Tsongkhapa beaucoup plus nuancées que ce à quoi la très vaste majorité des philosophes tibétains s'en sont tenus à son

⁵ « Le cycle ne se distingue en rien de l'au-delà des peines/ L'au-delà des peines ne se distingue en rien du cycle/ (MMK, XXV :19) Dans Nagarjuna, Tsongkhapa Losang Drakpa (com.), Georges Driessens (trad.) et Yonten Gyatso (dir.), *Traité du Milieu*, Éd. du Seuil, Paris, 1995, p. 242.

⁶ Dans ses écrits, Tsongkhapa critique souvent sans les nommer les vues des autres écoles tibétaines, notamment les vues de l'école sakya à laquelle Gorampa appartient. Le texte le plus connu de Gorampa *Faire la distinction d'entre les vues*, se veut une réponse aux critiques de Tsongkhapa. Voir José Ignacio Cabezón, Geshe Lobsang Dhargay, *Freedom from Extremes : Gorampa's 'Distinguishing the Views' and the 'Politics of Emptiness'*. Wisdom Publications, Boston, 2007, pp. 45-57

époque, d'où l'âpreté du débat entre l'école émergente à laquelle appartient Tsongkhapa nommée *Géloug*, et celle plus ancienne à laquelle appartient Gorampa, nommée *Sakya*.

Selon Tsongkhapa, l'irréalisme épistémologique et le relativisme ontologique engendrent un scepticisme qui sape les fondements rationnels nécessaires à une Compréhension Juste de la réalité pouvant guider la praxis. Échafauder une philosophie moniste sur une réalité inconcevable et ineffable rend problématique la question du langage et des concepts qui s'appuient sur les Universaux et le sens commun pour décrire la réalité. Dépossédé des outils linguistiques et conceptuels essentiels à son œuvre, le philosophe ne peut alors concevoir et comprendre la réalité telle qu'elle est. Le philosophe qui défend une version extrême de l'ineffabilité se trouve, en fin de compte, prisonnier des conceptions erronées qui sont les siennes, sans moyen de se représenter adéquatement la réalité; il réfléchit alors sans fondement. Ce scepticisme épistémologique, caractéristique d'une certaine asthénie de la pensée tibétaine à cette époque, rend superflue l'étude rigoureuse de la philosophie :

'In actual fact, the sceptic rejects the very possibility of valid knowledge (*pramāṇa*) [...] From a linguistic perspective, this viewpoint 'upholds the doctrine of ineffability, that nothing can be predicated of anything else, that any description of emptiness is useless, all being equally distant from the ultimate'. [...] For Tsongkhapa, such a position reflects a certain naivety if not intellectual laziness towards the problem of reconciling the empirical reality of all things and events with their essential lack of intrinsic existence and identity. According to Tsongkhapa, this problem of reconciliation is the crux of Madhyamaka philosophical endeavour.⁷

Réconcilier deux ordres de réalité apparemment antinomique (conventionnelle et ultime) relève du *synéchisme*. En ce sens, l'aporie à laquelle fut confronté Tsongkhapa tient tout entière de la limite du langage et de l'entendement, car l'objectif de ce dernier peut être décrit comme la tentative de réconcilier dans le langage les apparences et la réalité, ou encore le phénoménal et l'absolu. Remarquons que le bouddhisme fut confronté à ce problème dès le

⁷ Thubten Jinpa, *Self, Reality and Reason : Tsongkhapa's Quest for the Middle Way*, RoutledgeCurzon, 2002, London & NY, pp. 25-26. À noter que ce scepticisme épistémologique voulant que la réalité ne puisse ultimement être décrite dans le langage, et qui induit une attitude de rejet du projet philosophique, est précisément ce à quoi Richard Rorty a convié ses lecteurs à la fin du 20^e siècle. La tendance était la même au Tibet, cinq siècles plus tôt.

début, alors que le Bouddha définissait le *nirvāṇa* comme « l'Inconditionné » et tous les concepts utilisés pour le décrire comme relevant du « conditionné », le *samsāra*⁸. En ce sens, comment expliquer et transmettre aux auditeurs une expérience dite ineffable dépassant le *sens* et la positivité du langage (c'est la raison pour laquelle le Bouddha, selon l'hagiographie, se refusait initialement à enseigner suite à son atteinte du *nirvāṇa*)? Qu'est donc la Vue Juste si le langage et les concepts utilisés pour la décrire ne réfèrent pas à l'objet en question ?

De fait, nous avons vu au chapitre I que le langage philosophique et religieux ne réfère pas forcément à un objet transcendant, mais plutôt à une expérience à la première personne. Dans le cas qui nous occupe, le langage, par la formulation de concepts et de termes précis en liens avec l'expérience, doit permettre, par l'inférence et à travers une pragmatique du langage, la transmission et la reproduction de l'expérience inaugurale dans le corps social (la *Saṅgha*).

Par ailleurs, la négation des conventions et du sens commun a des conséquences pernicieuses pour l'éthique (*śīla*). Faire de la réalité phénoménale une pure illusion (*māyā*) implique que les notions de souffrance, de bonheur, de mal, de causalité, etc. soient également inexistantes, puisque situées au niveau des conventions. Une société fondée sur une telle conception du réel court le risque de sombrer dans le relativisme, le particularisme absolu et enfin le chaos social. Or, c'est précisément ce à quoi faisait face la société tibétaine au 15^e siècle : sans fondements dans l'Universel et les conventions, comment juger la validité d'une idée, d'un énoncé, d'un comportement ou d'une croyance ? C'est sur la trame de fond d'une société évoluant sans fondement vers la désubstantialisation et le relativisme tant éthique que conceptuel que Tsongkhapa introduit sa réforme au 15^e siècle :

'From a contemporary philosopher's perspective, one can say that first and foremost Tsongkhapa was deeply concerned by what he saw as a general lack of philosophical and analytical rigour in Tibetan thinking. This, he believed, was not only contradictory to Mahāyāna Buddhist Madhyamaka philosophy towards which almost every Tibetan

⁸ Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*. Éditions du Seuil, Paris, 1961, pp. 59-60.

Buddhist denomination claimed strict adherence, but it also went against the spirit of the Buddhist path. There existed, in his view, a pervasive sense of philosophical ‘naivety’ in Tibet and a dangerous trend towards a form of anti-rationalism that were integrally connected. According to Tsongkhapa, this combination of philosophical naivety and anti-rationalism had profound religious and ethical ramifications⁹.

La réforme philosophique dont Tsongkhapa s’est occupé accorde une importance centrale à l’étude, à la réflexion et au débat sur les classiques du canon indien. Tsongkhapa y formule une nouvelle herméneutique accordant à certains textes un statut provisoire (dont le *sens* doit être interprété) et à d’autres un statut définitif (ayant un *sens* littéral). Un autre élément de la réforme consiste dans l’ordonnancement de la matière philosophique. Tsongkhapa, en herméneute accompli, combine les forces respectives de la *pramāṇa* de Dharmakīrti et de la *madhyamaka* de Nāgārjuna en un système unifié hautement cohérent; la réflexion fondamentale de Dharmakīrti sur la relation entre les Universaux (pensée, langage) et les Particuliers (les objets) est associée à la pensée de Nāgārjuna sur la relation entre l’interdépendance des phénomènes (*pratīyasamutpāda*) et leur vacuité ontologique (*śūnyatā*). Pour ses idées hors du commun et la profondeur de ses réformes, Tsongkhapa fut perçu par plusieurs de ses contemporains comme un penseur hétérodoxe¹⁰. Son influence fut

⁹ Jinpa, *op. cit.*, p. 25. En somme, la philosophie tibétaine au 15^e siècle était considérée par Tsongkhapa comme évoluant sans fondements épistémologiques ou ontologiques aucuns, forçant ses contemporains à suivre la voie d’une sotériologie nihiliste. Tsongkhapa, dans une lettre à l’intention ‘des grands contemplatifs (*meditators*) du Tibet’ intitulée « Questions venant d’un cœur pur désirant attirer l’attention sur d’importants points de religion », étala ses préoccupations concernant l’état de délabrement philosophique du bouddhisme à son époque.

¹⁰ Jinpa, *op. cit.*, p. 17. Le problème principal auquel a été confronté Tsongkhapa dans son entreprise de réforme était de présenter une nouvelle herméneutique du canon qui puisse s’inscrire dans le cadre d’une tradition philosophique déjà existante. Bien qu’argumentant de l’intérieur de la tradition, Tsongkhapa met de l’avant une interprétation originale des classiques indiens qui rompt, sur le fond, avec les idées reçues au Tibet à son époque. Contrairement à Luther, par exemple, qui fonde son entreprise sur une rupture partielle avec la tradition, Tsongkhapa souhaite articuler sa réforme au sein même de la tradition en continuité avec les auteurs précédents. En fait, il se réclame expressément de la tradition et se présente comme son interprète le plus fidèle. Nāgārjuna fût confronté à un problème similaire lorsqu’il introduisit les notions de *śūnyatā* dans le bouddhisme Mahāyāna. Dunne remarque que : ‘Early mahayanists such as Nāgārjuna clearly wished to identify themselves as buddhists, but they sought to introduce new views or descriptions of reality that they considered to be more accurate than those promulgated previously. The problem is that, if a mahayanist supplants earlier views with allegedly more accurate ones, other buddhists might argue that the mahayanist is effectively rejecting the buddhist tradition as a whole.’ dans John D. Dunne, *Foundations of Dharmakīrti’s Philosophy*, Wisdom Publications, 2004, Boston, p. 54.

toutefois indéniable puisque, deux siècles après sa mort, l'école gélong atteint un statut hégémonique tant sur le plan politique que philosophique au Tibet.

Dans cet esprit, les trois piliers du système de Tsongkhapa sont : 1) le *détachement éthique*; c'est-à-dire, le renoncement aux huit préoccupations mondaines : la préoccupation pour le confort ou l'inconfort, pour les louanges ou le blâme, pour les gains ou les pertes matérielles et enfin, pour la renommée ou l'anonymat. En somme, le pratiquant doit avoir une attitude « d'indépendance vis-à-vis les faits » ; 2) la *compassion* et l'amour envers tous les êtres vivants : ce principe s'oppose à l'égoïsme qui est le fondement des conceptions réifiées du sujet et de l'objet. En outre, la compassion, par l'indifférenciation entre le soi et l'autre, jette les bases de la compréhension de la vacuité et est aux sources de la *transmutation du regard* — nous y reviendrons au chapitre suivant — ; et 3) la *vacuité*, c'est-à-dire, l'interdépendance de tous les phénomènes à travers leur vacuité ontologique (leur absence de *svābhava* ou d'existence intrinsèque). Ce chapitre aborde exclusivement le troisième et dernier point de ce système : la relation complexe entre les apparences et la réalité.

2.1 PRAMĀNA

La traduction du mot *pramāṇa* est « connaissance valable »; il s'agit d'un système épistémologique issu de l'Inde décrivant les processus de perception et de formation des objets par l'intellect, l'inférence, etc. Ce système épistémologique est appelé « *sautrantika* » par les Gélouga¹¹. Le terme doxographique *sautrantika* réfère au volet principalement épistémologique de la pensée de Dharmakīrti¹². Cet aspect de la philosophie de Dharmakīrti présente un intérêt particulier pour les Gélouga, car il leur permet de lier langage et perception à la Vérité conventionnelle, donnant ainsi un fondement solide à leur entreprise sotériologique et leur fournissant les outils conceptuels et théoriques afin de réfuter les interprétations relativistes et nihilistes de la Madhyamaka comme celles de Gorampa.

¹¹ Le *sautrantika*, (litt. *Ceux qui suivent les sūtra*), est divisé en deux branches : « ceux qui suivent les écritures » en lien avec les écrits de Vasubandhu et « ceux qui suivent la raison » en lien avec les écrits de Dharmakīrti. Le Sautrantika est l'un des deux courants de pensée « hinayanistes » qui postulent un réalisme métaphysique, une réalité objective existant en soi, l'autre courant étant le *vaibhasika*. Dans le « Mahayana », deux courants sont répertoriés par les Tibétains, le *cittamatra*, un courant essentiellement idéaliste, voire solipsiste, et la Madhyamaka. Dans les universités monastiques gélouga, tous ces systèmes sont étudiés. Les courants jugés inférieurs comme le *vaibhasika*, le *sautrantika* et le *cittamatra* sont étudiés afin d'établir les vues supérieures de la *madhyamaka-prasaṅgika*. Les systèmes hindouistes tels que le *samkhya*, le *vedānta* et le *nyāya* sont également étudiés brièvement afin de réfuter les théories du « soi » permanent (Skt. *atman*, *puruṣa*), ou de rejeter certaines conceptions monistes ou dualistes de la réalité (skt. *brahman*, *prakṛti*). Voir Daniel Cozort, Preston, C., *Buddhist Philosophy : Losang Gönchok's Short Commentary to Jamyang Sheyba's Root Text on Tenets*, Snow Lion Publications, 2003, Ithaca, New York, pp. 13-28.

¹² La pensée de Dharmakīrti est dense et complexe. Le style discursif de Dharmakīrti apparaît contradictoire à certains moments parce qu'il argumente à partir de positions épistémologiques différentes. Dharmakīrti se porte parfois à la défense du sens commun. Ayant établi le sens commun, il change de niveau d'analyse et défend un réalisme métaphysique, duquel découle son irréalisme épistémologique. En fin de texte, il adopte l'idéalisme. Ce style fuyant a créé beaucoup de confusion chez les interprètes de Dharmakīrti. Son génie est toutefois universellement reconnu.

2.1.1 Contexte historique

La pensée de Dharmakīrti a été influencée en grande partie par les nombreux débats philosophiques interconfessionnels en Inde à la fin du premier millénaire dans le cadre de ce que Dreyfus a appelé le « tournant épistémologique » de l'Inde; une période où les philosophes indiens de toutes les confessions, hindous, jains et bouddhistes, s'en sont remis au terrain neutre de la logique et de l'épistémologie afin d'évaluer la validité de leurs propositions religieuses/philosophiques respectives¹³.

La tradition de la *pramāṇa* émane du grand pandit indien Dignāga qui jette au 6^e siècle les bases d'un système d'évaluation des propositions religieuses/philosophiques à partir de considérations logiques et épistémologiques. La *pramāṇa* de Dignāga fut l'objet de nombreuses attaques de la part des philosophes hindous tels que les tenants du *Nyāyāsūtra*, un traité défendant une version extrême du platonisme, c'est-à-dire décrivant une réalité dans le cadre de laquelle les Universaux sont considérés réels au même titre que les particuliers, au sens où la totalité serait présente, en essence, dans chacune de ses parties.

Il incombait à Dharmakīrti de défendre, contre les multiples objections logiques des Nyāyāyika, le système de Dignāga, son père spirituel. Dans son *Commentaire sur le 'Traité de connaissance valable' (Pramāṇa-samuccaya)* de Dignāga¹⁴, Dharmakīrti tente de répondre à la critique de ses adversaires. L'approche systématique et la profondeur de la réflexion du *Commentaire* firent de cette œuvre « le » traité de référence dans le bouddhisme pour les questions de logique, d'épistémologie et de philosophie du langage. Le *Commentaire* eut également un impact important sur l'épistémologie indienne en général en créant un système dialectique permettant aux philosophes de l'ensemble du sous-continent de débattre de questions métaphysiques en déplaçant le centre d'intérêt de la discussion des « énoncés de

¹³ Dreyfus, *op. cit.*, pp. 15-17.

¹⁴ Dorénavant tout simplement le *Commentaire* de Dharmakīrti (*Pramāṇa-vārrtika*).

vérité » vers les fondements logiques et rationnels permettant au philosophe d'avancer ces « vérités »¹⁵.

Comme son maître Dignāga, Dharmakīrti s'interroge sur la nature de la connaissance. La *pramāṇa* de Dignāga et de Dharmakīrti est fondée sur l'idée que, dans une discussion intertraditionnelle, tous les énoncés doivent être fondés sur des moyens de connaissance vérifiables ou logiques, telles que la perception directe ou l'inférence. Les « énoncés de vérité » sans fondement épistémologique sont sans valeur. Par exemple, le métaphysicien qui affirme que le « soi » n'existe pas (*anātman*), doit être en mesure de soutenir cette affirmation par l'entremise d'une logique sans faille, il ne peut invoquer l'autorité de la tradition afin d'attester son propos. La *pramāṇa* de Dharmakīrti est donc un mode de pensée fondé sur une philosophie du langage positive permettant aux métaphysiciens indiens de tradition religieuses/philosophiques différentes de s'entendre sur certains énoncés de *sens*¹⁶.

¹⁵ Puisque les « preuves » scripturales des diverses traditions n'étaient valables que pour les adhérents des traditions en question, le système de la *pramāṇa* établit une plateforme de discussion commune pour les diverses traditions philosophiques religieuses (*darśana*) de l'Inde : 'The Pramāṇa-vāda schema thus provided a widely accepted and inter-scholastic Framework for the exploration of a variety of different philosophical views. The emphasis upon established procedures of argumentation and philosophical accountability (in the form of appeals to the Pramāṇas) also provided an opportunity to participants to appreciate the evidence (some of which was internal to particular traditions) that members of other darśanas employed as justifications for their own particular belief system. Such evidence could be appreciated in and on its own terms without requiring assent or consensus over the interpretation or validity of such evidence in a broader context.' Richard King, *An introduction to Hindu and Buddhist Thought*, Georgetown University Press, 1999, Washington D.C., p. 136.

¹⁶ À ce propos Dunne écrit concernant les divers consensus relatifs à la méthode dialectique en Inde : «The Foremost of these is the notion that the instruments of knowledge must be investigated ; for most of these philosophers, this need stems from the centrality of knowledge in the search for spiritual freedom or *mokṣa*. That is, to become free, one must rely on correct knowledge, but if one is unable to distinguish correct from incorrect knowledge, how could one recognize one's knowledge as correct?» Dunne, *op. cit.*, p. 22. Voir aussi Dreyfus, *op. cit.*, p. 16.

2.1.2 Universaux et Particuliers

L'essentiel de la philosophie de Dharmakīrti gravite autour de la relation entre, d'une part, ce qu'il appelle les « phénomènes à caractère général » (*sāmānyalakṣaṇa*), en d'autres mots les Universaux et, d'autre part, les « phénomènes à caractère particulier » (*svālakṣaṇa*) : ce que la tradition occidentale appelle les Particuliers. Pour Dharmakīrti, seuls les Particuliers sont réels et ont une existence substantielle, les Universaux, eux, sont des fictions construites par le sujet épistémique.

De quoi Dharmakīrti parle-t-il lorsqu'il utilise l'expression « phénomènes à caractère général » et « phénomènes à caractère particulier »¹⁷?

Selon Dharmakīrti, les « Particuliers » possèdent leur propre essence (*svābhava*) et ont des capacités causales¹⁸. Ils sont composés de particules si petites qu'elles ne sont pas réductibles à d'autres sous-ensembles, ils sont donc indivisibles. Elles n'ont également ni extension spatiale ni extension temporelle, de sorte qu'elles n'ont ni devant, ni derrière, ni côtés, ni haut, ni bas et sont momentanées, au sens où elles changent d'instant en instant. L'interaction et l'agrégation spatiotemporelles de ces particules constituent le substrat agissant comme cause de production des Universaux (conceptualisation) chez le sujet épistémique. Les Particuliers sont décrits comme étant perçus directement par les sens, une fraction de seconde avant l'apparition de la conceptualisation (Universaux)¹⁹. Ils sont donc perceptibles, mais non

¹⁷ Dorénavant simplement Particuliers et Universaux.

¹⁸ Puisque la perception des totalités (agrégations) relève des universaux irréels, les totalités n'ont pas de capacité causale en soi. Seuls les atomes individuels ont un potentiel causal. Cette distinction constitue le fondement de la théorie de la causalité de Dharmakīrti.

¹⁹ Six sens sont généralement répertoriés dans le bouddhisme. Il s'agit des cinq sens communs, plus un sens de faculté mentale (*manas*). Cette faculté mentale est répertoriée comme un sens, puisqu'elle est une source directe de sensations, de stimuli. Par exemple lorsqu'une image mentale, telle que celle d'une fourchette ou encore une couleur, est perçue à l'esprit en gardant les yeux fermés. Cette sensation est décrite comme étant l'objet du « sens mental », une perception mentale. Il ne s'agit pas ici du proverbial « sixième sens », mais bien d'une source de sensations, de stimuli au sens psychologique du terme, apparaissant à un sujet épistémique (à une conscience donnée) au même titre que les cinq autres sens. Les Universaux sont généralement l'objet de ce « sens mental », alors que les

connaissables « en soi », puisque la connaissance est médiatisée par l'entremise des Universaux. Pour Dharmakīrti, les Particuliers constituent le substrat ultime du réel. Par conséquent, les Particuliers sont de l'ordre de la Vérité ultime.

Les Universaux, quant à eux, sont produits par le sujet lorsque ce dernier entre en contact avec les Particuliers. Ils sont, pour Dharmakīrti, le fondement de la connaissance. Il s'agit essentiellement de l'organisation catégorielle des Particuliers par le sujet épistémique. Lorsque le sujet fait l'expérience de plusieurs sensations similaires, il crée une catégorie, un Universel (ex : la couleur rouge, les tables, les maisons, la nourriture, etc.), à des fins de représentation et de synthèse, ce qui lui permet de systématiser et de généraliser l'expérience des Particuliers. Cette généralisation ou catégorisation permet au sujet d'évoluer dans un monde stable, systématique, prévisible. Un monde « vivable » en quelque sorte. Contrairement aux Particuliers, les Universaux n'ont aucune capacité causale, puisqu'ils sont des fictions créées par le sujet. Ainsi, l'Universel « feu » ou « chaleur » ne dispose d'aucune potentialité de combustion ou fumigène puisqu'il est irréel. N'ayant aucune capacité causale, les Universaux sont permanents et ineffectifs. Seuls les Particuliers ont des capacités causales. Les Universaux, puisqu'ils se situent au niveau de la réalité phénoménale, relèvent de la Vérité conventionnelle.

Cette relation entre les Universaux et les particuliers est au coeur de la théorie bouddhiste de l'interdépendance des phénomènes, ou coproduction conditionnée (*pratītyasamutpāda*)²⁰. Sur

Particuliers sont objet des cinq autres sens. Voir David R. Komito, *Nāgārjuna. Psychologie bouddhiste de la vacuité : Les soixante-dix versets sur la vacuité*. Publications Kunchab. 2001, Schoten, p.36-39.

²⁰ Cette théorie (*pratītyasamutpāda*) stipule que le contact avec les Particuliers (perception) crée des Universaux (idées, conceptions du monde, sensation de plaisir ou de déplaisir, etc.) qui nous propulsent dans une conduite donnée afin d'éviter ou de reproduire certaines expériences (c'est également le cas de la théorie constructiviste de Jean Piaget). À ce sujet voir la description que fait Michelle Bourassa du processus d'acquisition des empreintes mnésiques dans *Le cerveau nomade*. Cette description s'applique très bien au principe de *pratītyasamutpāda* : « On peut supposer que la première fois que nous vivons une situation, notre système limbique se fie à la rétroaction physique que la vibration sensorielle produit (douleur ou non) pour construire ce sens viscéral. Dès que l'expérience se répète ou est perçue comme semblable à une expérience antérieure, cette même mémoire détermine le sens à lui accorder. À titre d'exemple, un nouveau plat peut avoir une charge émotionnelle neutre et nous en mangeons avec neutralité. Mais si la digestion se fait laborieuse et difficile, le plat initialement neutre devient chargé négativement, une fois cette charge émotionnelle installée, le plat

le fond de cette interprétation des Universaux et des Particuliers se profile l'aspect sotériologique du système de Dharmakīrti. Seuls les Particuliers sont ultimement réels. Les Universaux relèvent de la *māyā*, de l'illusion. Ils sont des fictions, artificielles et illusoire parce que produits, construits, générés par le sujet et subséquemment réifiés par ignorance. C'est la raison pour laquelle la philosophie de Dharmakīrti est associée au réalisme métaphysique, à cause de son réductionnisme atomique et, d'autre part, est qualifiée d'irréalisme épistémologique parce que les fondements cognitifs du sujet sont illusoire.

La réflexion de Dharmakīrti se complique lorsque vient le temps d'expliquer le fonctionnement du processus cognitif. Quel est le statut des objets donnés au sens commun comme les pots, les chaises et les tables ? Sur ce point, l'exégèse des Gélougpa s'éloigne de l'interprétation traditionnelle de Dharmakīrti.

2.1.3 Perception

Selon les théoriciens de la *pramāṇa*, les Particuliers avec toutes leurs caractéristiques, telles que leurs transformations d'instant en instant (leur impermanence), sont perçus directement par les sens une fraction de seconde avant l'apparition de la conceptualisation²¹. Le premier instant de pure perception visuelle ou auditive est immédiatement suivi d'un second instant où apparaît la conceptualisation, c'est-à-dire que l'esprit prend conscience de la perception enregistrée. Dès lors, la conceptualisation entre en jeu et un Universel (empreinte émotive, image générique catégorielle, etc.) sera associé à la perception du Particuliers. Cette juxtaposition, ce mélange, du Particulier et de l'Universel servira de base cognitive pour

réveille la même charge chaque fois que nous la rencontrons à nouveau ». Michelle Bourassa, *Le cerveau nomade*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2006, p. 232.

²¹ Les caractéristiques subtiles comme l'impermanence d'un particulier sont perçues par les sens mais n'apparaissent pas de façon explicite à l'esprit conceptuel, selon Dharmakīrti.

toutes les perceptions subséquentes du même objet. La perception initiale perd ainsi son objectivité, sa netteté et sa valeur de vérité puisque mélangée à des projections, à des construits irréels qui sont eux-mêmes les produits d'un mélange d'émotions et d'ignorance. La perception directe des Particuliers, de la Vérité ultime est donc décrite comme étant obstruée par les images mentales : les Universaux. Puisque toute cognition découle d'une activité mentale prenant pour objet un Universel, il s'ensuit que la cognition est toujours erronée puisqu'elle « prend ce mélange d'image mentale et de conscience perceptuelle pour l'objet lui-même.²²» Ainsi pour Dharmakīrti, une cognition valable est une perception sans conceptualisation :

'Conception does not apply to the individual reality of phenomena but addresses their general characteristics. Since these are only constructs, they cannot be true reflections of reality. For perception to be undistorted, therefore, it must be totally free from conceptual elaborations. This implies a radical separation between perception, which holds its object as it is in the perceptual ken, and interpretation of this object, which introduces conceptual constructs into the cognitive process. This requirement that perception be non-conceptual is the cornerstone of the buddhist theory of perception.²³'

Dharmakīrti conçoit donc la vraie cognition ou la cognition non erronée comme étant produite par le pouvoir ou la potentialité de la « chose en soi », c'est-à-dire, les Particuliers. Cette définition de la cognition pose évidemment problème puisque la « chose en soi » ne peut être *connue* que par l'entremise de schèmes conceptuels élaborés par le sujet. Les « choses en soi » ne réfléchissent pas.

Un autre aspect problématique de la théorie de la perception de Dharmakīrti concerne le statut des objets du sens commun, tels que les pots, les tables, etc. Puisque seuls les Particuliers sont des objets de perception et que les ensembles, les totalités, relèvent de l'agrégation et de la catégorisation qui sont le propre des Universaux, comment Dharmakīrti peut-il expliquer la stabilité de nos perceptions des objets ordinaires et notre incapacité à

²² Komito, *op. cit.*, p. 41.

²³ Dreyfus. *op. cit.*, p. 348. Il rapporte également la définition de Dignaga de la perception comme suit : 'Perception is free from conception, which consists in joining name and kind (to the object).' p. 348.

percevoir directement les Particuliers dont ils sont composés? Ces objets sont-ils des construits projetés sur des agrégats de particules?

2.1.3.1 Une divergence d'interprétations

Ici, deux interprétations de Dharmakīrti sont possibles. Selon la première interprétation, Dharmakīrti et Dignāga rejettent les objets du sens commun comme faisant partie des Particuliers. Les objets des sens étant des agrégats de particules, la totalité est attribuée artificiellement à la collection des parties. Cette interprétation, que nous nommerons interprétation *littérale*, est soutenue par la majorité des chercheurs occidentaux et par la quasi-totalité des philosophes tibétains non-gélougpa (en particulier, les philosophes de la tradition Sakya). L'autre interprétation, nommée interprétation *alternative* par George Dreyfus, est soutenue par ce dernier, par Anne C. Klein et tous les philosophes de la tradition Géloug. Elle consiste en une lecture contextuelle du *Commentaire*, en invoquant la pensée des prédécesseurs de Dharmakīrti, tels que Dignāga et Vasubandhu. Le sujet n'est pas banal puisqu'il délimite le statut respectif des Vérités conventionnelles et ultimes dans le système de la *pramāṇa*.

Interprétation littérale

Les tenants de l'interprétation *littérale* soutiennent que l'ensemble du système de Dharmakīrti tient, dans sa plus brève expression, au fait que des « particules infinitésimales » interagissent avec des « moments de conscience ». Les totalités sont des projections, des fictions. La vaste majorité du corpus scriptural de Dharmakīrti semble soutenir cette interprétation.

Interprétation alternative

Puisque Dharmakīrti définit les Particuliers comme étant des entités fonctionnelles, ayant des capacités causales, les dialecticiens Gélougpa incluent les pots, les tables et autres objets du sens commun dans la catégorie des Particuliers, parce que ces derniers possèdent des capacités causales inhérentes à leur fonction. Par ailleurs, l'objet perçu, l'objet préconceptuel est forcément l'objet du sens commun selon eux, puisque les particules individuelles ne sont pas visibles à l'œil nu; or les Particuliers (Vérité ultime) sont censés être perceptibles directement par les sens, sans médiation (à l'œil nu, sans représentation ou construction mentale).

Ainsi Dreyfus écrit :

‘Despite its strength, I believe that the standard interpretation does not account for some of Dharmakīrti’s ideas concerning ontology. I am suggesting that Dharmakīrti’s account is not unified. Conflicting elements in his view contradicts the Sautrantika account that he adopts in some parts of his work. These elements suggest an alternative view according to which spatially extended objects are to be included within the purview of the real.’²⁴

Les exégètes Gélougpa sont sur ce point beaucoup moins nuancés que Dreyfus. Ils affirment que Dharmakīrti admet sans équivoque les objets ayant une extension spatio-temporelle dans la catégorie des Particuliers et de la Vérité ultime. Afin de soutenir leur point de vue, ils invoquent une section du *Traité sur la connaissance valable* de Dignāga (le maître de Dharmakīrti) dans laquelle ce dernier écrit que « les perceptions surviennent par la pluralité des objets »²⁵. Compte tenu du principe essentiel de la *pramāṇa* en vertu duquel les Particuliers sont des objets de perception directe, les Gélougpa concluent que les agrégations peuvent également être comprises comme des Particuliers, puisqu'elles constituent le fondement de nos perceptions²⁶. Cette position est celle défendue par Aristote concernant les Particuliers :

²⁴ Dreyfus. *op. cit.*, p. 85.

²⁵ Klein, *op. cit.*, p. 41.

²⁶ Il convient ici de citer un long passage de Klein qui explique la division du Sautrantika par les doxographes gélougpas en deux sous-groupes, les *sautrantika* « qui suivent les écritures » et les

[P]armi les réalités <signifiées> les unes sont universelles, les autres sont particulière (par *universel* j'entends ce qui est par nature prédicat d'une pluralité, par *particulier* ce qui ne l'est pas : par exemple, *homme* est un universel, *Callias* est un particulier)²⁷

Pour Aristote et Tsongkhapa, les Particuliers ont une extension spatiotemporelle (cette table, ce pot, cet homme sont des Particuliers) alors que, pour les défenseurs de l'interprétation *littérale* de Dharmakīrti, les Particuliers n'en ont pas (cette table, ce pot et cet homme sont des Universaux réifiés sur des agrégations de particules).

Cette ambiguïté dans l'œuvre de Dharmakīrti, faisant passer le propos, selon l'interprétation, d'un réductionnisme extrême à un réalisme admettant une certaine place aux objets du sens commun, est entretenue par le rapport tendu entre l'épistémologie et l'ontologie dans son *Commentaire*. D'une part, l'ontologie de la *pramāṇa* réduit le réel aux seuls Particuliers et semble rejeter l'extension spatiotemporelle qui serait le propre des Universaux. D'autre part, sa théorie de la connaissance repose sur une perception *fiabile* et sans médiation de ces mêmes Particuliers, affirmant que l'« objet » de perception préconceptuel existe réellement. Alors, le sujet épistémique perçoit-il des particules ou des agrégations de particules ? Les défenseurs

sautrantika « qui suivent la raison » : 'Yet, Dignāga's text itself entertains an objection at this point : if direct perception is utterly devoid of conceptuality, then why does Vasubandhu's Treasury state that sense consciousness take as their objects aggregated phenomena ? The difficulty is that according to the Treasury such phenomena are only conceptually construed. An essential sub-question here is whether or not, and to what extent, aggregated phenomena are conceptually imputed (see chapter two). The main issue at hand, however, is whether or not specifically characterized phenomena [les Particuliers] themselves can be constituted as aggregates. Regarding this, the objection entertained here goes on to note Vasubandhu's assertion that specifically characterized phenomena (*svalakṣaṇa*) are objects of sense direct perception. How is one to understand this? Here Dignaga (who himself takes *svālakṣaṇa* as an object of direct perception) clearly interprets Vasubandhu as asserting *svālakṣaṇa* to be aggregated entities : 'there (in the above-cited abhidharma passage), that (direct perception), being caused by (the sense-organ through its contact with) many objects (in agregation) takes the whole (*samānya*) as its sphere of operation...'. This again seems to support the Gelukba position on specifically characterized phenomena but not equating it with ultimate truths.' Klein, *op. cit.*, pp. 41-42. Sans entrer trop loin dans les détails, les doxographes gélougpa en vinrent à classer en deux écoles séparées les différents auteurs de la *Sautrantika*, un premier groupe suivant les textes de Vasubandhu qui conçoivent les agrégation comme étant des objets de perception directe, mais n'appartenant pas à la Vérité ultime, il s'agit de ceux qu'on appelle les Sautrantika qui « suivent les écritures ». Et un second groupe organisé autour de la pensée de Dignāga et Dharmakīrti, les *sautrantika* « qui suivent la raison », pour qui les agrégations sont des objets de perception et également des Vérités ultimes.

²⁷ Aristote, Michel Crubellier (prés. et trad.), Catherine Dalimier (prés. et trad.), Pierre Pellegrin (prés. et trad.), *Catégories. Sur l'interprétation*, GF Flammarion, Paris 2007, p. 277 (Ch. 7 : Contradiction universelle et contradiction plurielle [17a40 - 17b5]).

de *l'interprétation alternative* maintiennent que, si nous percevons en pratique non pas des particules individuelles, mais bien des agrégations spatiotemporelles, ces agrégations doivent bien exister réellement puisqu'ils sont objets de perception directe.

L'ambiguïté chez Dharmakīrti se manifeste à la lecture d'un passage comme celui-ci :

'When different atoms are produced in combination with other elements, they are said to be aggregates. (And) indeed those (aggregates) are the causes for the arrival of (sense) cognitions. In the absence of other atoms, atoms have no special (noticeable) characteristics. Since cognition is not restricted to a single atom, is said to have a universal as its sphere of operation.'²⁸

Lorsque les atomes se rassemblent, ils sont perçus par les sens (cognition directe). Sans agrégation, les atomes n'ont aucune caractéristique; en conséquence, ils ne peuvent être perçus. Mais puisque la perception ne se produit que dans l'agrégation, elle a l'Universel comme mode de fonctionnement. Donc, si l'agrégation produit la perception, c'est que les Particuliers sont des agrégations, puisqu'ils sont perçus directement par les sens. Cependant, il semble qu'ils soient plutôt des Universaux, puisque la perception fonctionne à partir de l'agrégation! Le problème semble donc insoluble, de sorte que l'ambiguïté persiste.

Un cas d'espèce débattu dans la littérature spécialisée est celui de la fumée. Rappelons que, chez Dharmakīrti, seuls les Particuliers sont dotés de capacités causales et qu'une ambiguïté persiste à savoir si les objets du sens commun doivent être inclus ou non dans la catégorie des Particuliers. Dreyfus aborde le cas de la fumée comme suit :

'For example [...] Dharmakīrti shows how we understand the relation between fire and smoke by observing how smoke follows the presence of fire. In this discussion, causal relations are described as involving commonsense objects such as smoke that are thus assumed at this level of analysis to be real.'²⁹

Dunne s'oppose à cette interprétation de Dharmakīrti. Selon lui, le *Commentaire* ne stipule en aucun cas que le feu et la fumée réfèrent de façon explicite à des Particuliers ayant une

²⁸ Dharmakīrti écrit dans le *Commentaire* Ch. III, Ver. 194 : Dreyfus, *op. cit.*, pp. 87-88. Ce qui veut dire qu'une agrégation de particules est nécessaire à la production d'une perception, mais que la cognition de l'ensemble en un tout cohérent relève de l'Universel.

²⁹ Dharmakīrti, *Commentaire* Ch. I : Ver. 34. Passage cité dans Dreyfus. *op. cit.*, p. 89.

extension spatiotemporelle. En l'absence de redéfinition explicite du sens à donner au terme « Particulier », il vaut mieux, selon lui, nous en tenir à une interprétation littérale du *Commentaire* en ce qui concerne les « phénomènes à caractère particulier » et des « phénomènes à caractère général ». Cela dit, Dunne admet que Dharmakīrti utilise parfois les objets du sens commun comme étant pourvus de capacité causale, comme les pots et les tables par exemple. Mais Dunne affirme également que cette utilisation des termes du sens commun relève de considérations pragmatiques et de conventions langagières de la part de Dharmakīrti et qu'elles n'impliquent en aucun cas une adéquation entre les objets du sens commun et la notion de « Particulier » :

'That is, Dharmakīrti notes that a term such as 'water jug' (*ghata*) is simply a linguistic convention employed as a convenient means to indirectly express multiple infinitesimal particles that, due to their proximity, causally support each other such that they together perform functions that are of interest to us.³⁰

Dunne fait remarquer que, lorsque nous avons soif, il est plus pratique de dire : « Apportez-moi un verre d'eau ! » que de dire : « Apportez-moi une multitude de particules infinitésimales interagissant de façon causale afin d'étancher ma soif » ! Tel est, selon lui, le sens à donner aux propos de Dharmakīrti sur les objets du sens commun ; les termes utilisés sont de l'ordre de la convention³¹. Ils sont utilisés à des fins de démonstration seulement. Ils ne représentent nullement un engagement ontologique de la part de Dharmakīrti. Enfin, Dunne attribue également au style discursif unique de Dharmakīrti sa façon apparemment contradictoire d'aborder la question des objets du sens commun. Rappelons-nous que Dharmakīrti change régulièrement de niveau d'analyse dans la présentation de ses arguments.

Pour Dunne, Dreyfus, en formulant son *interprétation alternative*, ne fait que défendre la plausibilité de l'exégèse gélougpa sur Dharmakīrti. Dreyfus pourrait objecter à son tour que

³⁰ Dunne, *op. cit.*, p. 72.

³¹ Dunne note : '...Dharmakīrti does the majority of his philosophical work from a philosophical standpoint that he knows to be false in the details of his ontology. And we can draw a crucial hermeneutical lesson here : if Dharmakīrti knows that not all of a particular standpoint is true, then he presumably also knows that he does not need to defend every aspect of that standpoint.' Dunne, *op. cit.*, p. 65. Cette réflexion de Dunne s'applique à son utilisation des termes du sens commun dans sa présentation des relations causales ; elles ne relèvent que de considérations heuristiques sans engagement ontologique.

Dunne, ne « contextualise » pas les écrits de Dharmakīrti et oublie de tenir compte de la philosophie de Dignāga, dont Dharmakīrti est censé être l'héritier et le défenseur. Les deux points de vue semblent irréconciliables. Notre intérêt ici n'est toutefois pas de prendre la mesure de chacune de ces interprétations afin de juger de leur validité respective face à un critère objectif de vérité. Ce qui nous intéresse dans ce débat millénaire, c'est de savoir pourquoi Tsongkhapa et ses successeurs de l'école Géloug ont choisi d'interpréter la philosophie de Dharmakīrti comme étant celle d'un réaliste « modéré » acceptant les objets du sens commun dans la catégorie des Particuliers et de la Vérité ultime.

2.1.4 Conceptualisation

Nous avons vu dans le système de Dignāga et Dharmakīrti que la perception directe des Particuliers engendre la conceptualisation chez le sujet connaissant. Nous avons également vu que la conceptualisation fonctionne par le truchement des Universaux qui, mélangés aux perceptions sensorielles, fondent la cognition dans le système de la *pramāṇa*. Enfin, nous avons vu que les objets ordinaires comme les vases, les arbres et les chaises sont compris par les penseurs Gélougpa comme étant des Particuliers et non des Universaux. La question que nous entendons poser ici est celle-ci : que sont donc les Universaux si les agrégations, les collections de parties en un tout (automobiles, horloges, etc.), sont des Particuliers tels que l'affirment Tsongkhapa et ses successeurs, et non des construits artificiels, des fictions mentales comme le soutiennent les tenants de l'interprétation *littérale* de Dharmakīrti? À quoi la notion de « phénomènes à caractère général » fait-elle référence? À quoi réfère la Vérité conventionnelle dans le *Sautrantika* ?

Contrairement aux Particuliers, qui sont des objets de perception directe par les cinq sens, les Universaux, eux, sont perçus par le sens mental. Ils diffèrent de la perception directe (cinq sens) tant en ce qui a trait à leur objet qu'à leur mode de perception. Dans la *pramāṇa*, les Particuliers ne peuvent apparaître directement à l'esprit à cause de la multitude de leurs caractéristiques particulières insaisissables. L'esprit, la conceptualisation, fonctionne sur un

mode de synthèse et opère à partir de généralités. Aussi, la complexité infinie des Particuliers ne peut être appréhendée directement par l'esprit conceptuel. Ce dernier est décrit comme étant « obscurci » ou incapable de percevoir la Vérité ultime des Particuliers. Son mode perceptuel est celui de la Vérité conventionnelle, de l'approximation et de la généralisation.

Aussi, si les Particuliers sont décrits comme étant impermanents, ou momentanés, car changeant d'instant en instant, les Universaux eux sont décrits comme permanents, car génériques³². Toutefois, contrairement à certaines formes de réalisme extrême, le *sautrantika* ne postule pas que les Universaux existent réellement « en soi » et indépendamment de toute forme de conceptualisation ou de réalité empirique. Les Universaux, dans le système « constructiviste » de Dharmakīrti, sont produits par le sujet à des fins cognitives, afin de stabiliser l'expérience d'une réalité changeante et momentanée. En ce sens, ils n'ont, selon Dharmakīrti, qu'une existence *nominale*, une connexion causale indirecte avec les Particuliers et n'ont aucune existence extramentale :

'If (this universal) is distinct from (its particulars), then it is unrelated to them. Therefore, it is established as being essenceless. It does not follow (from that) that nonexistents are kinds because they do not depend on their (particulars). Therefore, this kind which is unreal and constructed on the basis of (real) entities is revealed by words for the sake of relating to particulars.³³

C'est ce que nous appelons l'irréalisme de Dharmakīrti. Une forme de naturalisme n'admettant que les particules atomiques comme constituants de « la réalité ». Les Universaux n'entrent en jeu qu'avec l'apparition de la conceptualisation et n'ont pratiquement aucun lien direct avec les Particuliers. Dans un système où la cognition est dissociée du réel, Dharmakīrti doit néanmoins pouvoir expliquer l'effectivité de certains

³² Universaux en tant que généralisations catégorielles superposées aux perceptions. Permanent au sens de durable et non d'éternel. Dans les manuels pratiques des trois grandes universités monastiques, les attributs des universaux ont fait l'objet d'une analyse très poussée. Par exemple, bien que Dharmakīrti explique que seuls les particuliers disposent de capacités causales, les philosophes gélougpas tels que Jamyang Shayba ont objecté que les universaux aussi ont des capacités causales telles que la production d'humeurs et d'émotions chez le sujet. La notion de « permanence » a également fait l'objet de plusieurs réflexions. Une discussion exhaustive de ces notions étant hors de la portée de la présente étude, nous nous en tiendrons à ce bref rappel. Pour plus de détails, voir la discussion sur ce sujet dans Klein, *op. cit.*, pp. 115-140.

³³ Dharmakīrti, *Commentaire*, Ch. III : Ver. 27-28. Passage cité dans Dreyfus, *op. cit.*, p. 143.

schèmes conceptuels dans notre relation avec le réel et comment, par le biais des Universaux censés être irréels, nous arrivons à naviguer efficacement dans la réalité.

Avant de passer à la théorie du sens de Dharmakīrti, l'*apoha*, notons l'objection des philosophes Gélougpa concernant l'interprétation *littérale* de Dharmakīrti. Contrairement à Dharmakīrti pour qui les Universaux forment une catégorie assez homogène, Tsongkhapa divise les Universaux en deux catégories distinctes : les Universaux qui concernent des choses inexistantes (l'idée d'une licorne), et les Universaux liés aux Particuliers (les catégories conceptuelles comme les tables et les chaises). Concernant les seconds, les philosophes gélougpa conçoivent les Universaux non comme des productions illusoires du sujet épistémique, mais, à l'instar d'Aristote, comme étant des caractéristiques intrinsèques des Particuliers³⁴. Contrairement aux philosophes de la tradition Sakya tels que Sakya Chokden et Gorampa (1429-1489), qui relèguent les Universaux au rang de construits irréels ou illusoires et contrairement au holisme des réalistes extrêmes, tel que celui soutenu par les Nyāyāyika qui affirment que les Universaux existent réellement par-delà le sujet et la réalité empirique, Tsongkhapa et ses successeurs lient les Universaux et les Particuliers en une seule et même entité. Cela doit être compris de la façon suivante : les Universaux ne sont ni de pures fictions créées par le sujet, ni les formes vraies d'une réalité extrasensorielle, mais bien des propriétés réelles des Particuliers. Le gouffre ontologique séparant les Universaux des Particuliers disparaît. La différence entre Universaux et Particuliers devient une distinction conceptuelle référant au même objet, comme les deux cotés d'une pièce de monnaie.

³⁴ 'Aristote 's critical study of Plato's theory of universals had convinced him that universals could not exist by themselves, but only in particular things Since substance must be capable of independent existence, it appears that they cannot be universals but must be particulars.' Dans Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, (2nd ed.), 2005, p. 56. Cette idée est également présente dans les dialogues de Platon : « Platon, en parlant d'*eidos*, voulait d'abord attirer l'attention sur une régularité, ou un ordre qui transparait dans le sensible, mais sans se réduire à lui [...] mais il ne pensait peut-être pas non plus à des entités qui flottaient bêtement dans un monde qui serait totalement coupé du nôtre, celui qu'a caricaturé Aristote en y voyant une inutile duplication de notre univers » Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2004, p. 65. De façon similaire, pour Tsongkhapa, seuls les universaux qui concernent des choses inexistantes (licornes) sont irréels, les universaux *liés aux particuliers* existent réellement (le bleu d'un tissu participe tant de l'universel que du particulier dont il est issu). Voir Tom J. F. Tillemans, *Scripture, Logic, Language : Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors*, Wisdom Publications, 1999, Boston, p. 211.

Les philosophes gélougpa qualifient leur démarche herméneutique d'interprétation *juste* de Dharmakīrti. Afin de prouver que la distinction entre Universaux et Particuliers réfère au même objet et que Dharmakīrti n'est pas l'antiréaliste décrit par les Sakyas, les gélougpas invoquent un passage du *Commentaire* dans lequel Dharmakīrti fait une distinction entre deux vaches ; elles n'ont *pas* la même essence, mais ont néanmoins quelque chose en commun : 'The form of the multicolored (cow) does not exist in the Brown (cow). What is common to the two is the exclusion from the non (performance) of a function.'³⁵. Dreyfus ajoute :

'This passage has given rise to a number of interpretations : Go-ram-pa and other [Sakya] antirealists interpret it as denying that anything real is common to individuals. The common element is purely conceptual. Tibetan realists [les gélougpas] take this passage to express the opposite view, that there is something common to discrete individuals [...] Brown and white cows have in common that they are both not noncows. This non-cowness, which is referred to as mere cowness (*ba tsam*), is a real entity. It is instantiated by all individual cows but is not a cow. It is also different from cowness, which is the concept of cow reified by the Indian extreme realists.'

Par cette méthode dialectique, les philosophes Gélougpa sont en mesure d'expliquer comment il est possible pour le sujet de connaître les propriétés réelles des Particuliers eux-mêmes conçus comme les objets du sens commun et non comme des particules infinitésimales, puisque ceux-ci sont *porteurs* de leurs Universaux. Avec Tsongkhapa, la *pramāna* de Dharmakīrti passe de l'irréalisme épistémique au réalisme ontologique.

2.1.4.1 L'*apoha*

Une partie importante de l'entreprise de Dharmakīrti est de concilier deux éléments de la thèse de son prédécesseur Dignāga, soit l'exclusion des Universaux en tant que constituants du réel et, paradoxalement, la possibilité de fonder la connaissance de cette réalité dans les Universaux. L'*apoha* est la solution de Dharmakīrti. L'*apoha* aborde la question du langage

³⁵ Dharmakīrti, *Commentaire*, Ch. I Ver. 139. Cité dans Dreyfus, *op. cit.*, p. 179.

et des concepts dans leur relation avec la réalité. Ce qui motive le penseur indien est l'idée que, si nos constructions conceptuelles sont irréelles, il n'en demeure pas moins impossible que nous puissions par notre seule pensée créer la réalité. Bref, nos conceptions et les mots que nous utilisons ne sont pas arbitraires, ils réfèrent d'une certaine manière à leur objet. C'est la raison pour laquelle la pensée de Dharmakīrti ne peut être décrite comme relativiste.

La théorie de l'*apoha* est construite sur l'idée selon laquelle la gamme des effets possibles que peut produire un Particulier, est limitée et résulte exclusivement des causes et des conditions qui ont elles-mêmes produit ce Particulier. La nature « spécifique » des « phénomènes à caractère spécifique » est donc relative à son mode de production unique, car un phénomène unique découle lui-même de causes particulières. En conformité avec les causes qui l'ont fait naître, un « phénomène à caractère spécifique » pourra produire une gamme bien précise d'effets possibles, dont des perceptions. Ces perceptions laissent des traces dans l'esprit conceptuel. Ces traces produisent à leur tour des Universaux subjectifs irréels qui sont subséquentement superposés aux perceptions produisant une image courbe et erronée de la réalité³⁶.

Tsongkhapa, nous l'avons vu, rejette cette interprétation de Dharmakīrti. Pour lui, les Universaux sont en partie des caractéristiques intrinsèques des Particuliers. La question que soulève l'objection de Tsongkhapa est la suivante : si les Universaux existent en tant que constituants des Particuliers, comment qualifier les projections conceptuelles subjectives ? Tsongkhapa répond à cette question en décomposant, comme nous l'avons vu, les Universaux en diverses sous-entités. Certaines sont réels, d'autres irréelles, c'est-à-dire purement conceptuelles (comme les licornes). Ce découpage des Universaux en différentes catégories est jugé nécessaire par Tsongkhapa afin de rendre compte de la validité et de l'erreur de certaines conceptions. Par exemple, les deux affirmations suivantes ne sont pas également valables : « La table est devant moi » vs. « Je peux faire disparaître la table par ma seule pensée ». Ce que propose Tsongkhapa est que les pensées et les concepts ne sont pas

³⁶ Tillemans, *op. cit.*, p. 211. Ce dernier défend l'interprétation littérale de Dharmakīrti.

tous irréels ou erronés comme le soutiennent les tenants de l'interprétation littérale; certains sont plus justes que d'autres³⁷. Il y a selon lui une *différence logique* entre les deux.

Par ailleurs, rappelons que les Gélougpas interprètent les objets du sens commun (tables, ordinateurs, pots, etc.) comme faisant partie des Particuliers. Rappelons également que dans la *pramāna*, les Particuliers sont directement perceptibles pour les sens. Les Gélougpas expliquent donc la présence des Universaux dans le phénomène de conceptualisation comme étant le reflet des catégories inhérentes ou intrinsèques des Particuliers. L'important dans l'interprétation gélougpa est l'idée que l'esprit puisse arriver à connaître les propriétés réelles des Particuliers. Sans cette capacité, les fondements sotériologiques de la Vue Juste deviennent inopérants, car l'esprit fonctionne à vide sans jamais toucher la réalité des phénomènes.

Sans transaction directe entre un sujet épistémique et un objet de connaissance, l'esprit serait incapable de percevoir les caractéristiques des phénomènes tels que leur impermanence ou leur vacuité ontologique. Sans épistémologie réaliste, les concepts de vacuité, d'impermanence ou de souffrance en l'occurrence, ne seraient que des conceptions utiles sans plus, n'ayant aucun fondement en réalité. La vacuité des phénomènes deviendrait ainsi une réalité totalement transcendante, sans lien direct avec les phénomènes qu'elle est sensée décrire. Vérité ultime et Vérité conventionnelle seraient totalement dissociées. C'est la position de l'école Sakya. Pour Tsongkhapa et les Gélougpas, cela est inacceptable. Les Deux Vérités forment un tout inséparable. Vacuité et apparence réfèrent au même objet. L'interdépendance des phénomènes présuppose qu'ils soient sans essence, sans autonomie et

³⁷ Tillemans explique les raisons de la séparation des universaux en différents sous-ensembles comme suit : 'Part of the dGe lugs pa's motivation for insisting that real particulars must actually appear to thought was an aprioristic reasoning about what is needed to preserve a distinction between (partially !) right or valid thoughts, like inferences, and utterly wrong thoughts (log shes), like thinking that sound is permanent [...] the idea that all thought just worked by inflated misconception [...] was taken to be a catastrophe : this was so for him [Tsongkhapa] because if all thought were mere inflated misconceptions (rlom pa tsam), no distinction between right and wrong would be possible, and every thought would simply be wrong. Thus a hierarchy of error was deemed necessary, and the dGe lugs pa felt that there had to be some points which distinguished the two sorts of error, viz., valid (tshad ma) thought, which is only erroneous in a very specific way about what appears, and utterly wrong thought (log shes), where nothing real appears at all and error occurs on the level of determination.' Tillemans, *op. cit.*, p. 222.

vice versa. Puisque chez les philosophes Gélougpas, la vacuité est éminemment immanente, l'esprit doit être en mesure de comprendre les phénomènes « tels qu'ils sont en réalité » afin de percevoir leur vacuité. Pour cela, l'esprit doit pouvoir comprendre le réel tel qu'il est. Sans réalisme épistémologique, point de salut pour les Gélougpas.

L'image générale qui se dégage de l'interprétation gélougpa de la théorie de l'*apoha* de Dharmakīrti est une théorie de la correspondance évoquant l'image du miroir. L'esprit conceptuel est, pour eux, à *ce niveau d'analyse*, semblable à un miroir reflétant la réalité de façon plus ou moins fidèle. Les Particuliers apparaissent à l'esprit conceptuel via les Universaux de la même façon que l'image d'un chat apparaît, de façon plus ou moins fidèle, sur la surface lisse d'un miroir. Les qualités et les caractéristiques de l'objet perçu sont fondées en réalité, mais médiatisées par l'entremise du miroir. L'image du chat sur le miroir n'est pas le chat lui-même. Elle n'en a ni la taille, ni le poids. Le chat peut avoir mauvaise mine à la surface de certains miroirs et/ou apparaître à distance plus ou moins égale, dépendamment du miroir. Toutefois, sans chat réel rien n'apparaît dans le miroir et tous les miroirs projetteraient une image relativement similaire du chat en question³⁸. En somme, les Particuliers sont des objets apparaissant à l'esprit, mais les objets apparaissant à l'esprit ne sont pas des Particuliers, ils sont des Universaux.

2.1.4.1.1 La négation dans l'*apoha*

Contrairement à la tradition occidentale dominante où le *sens* est défini de façon strictement positive, la détermination du *sens* dans la théorie de l'*apoha* repose en grande partie sur la

³⁸ Le philosophe gélougpa Jangya Rolpay Dorje (1717- 1786) présente le problème comme suit : 'Thought a specifically characterized phenomenon such as a pot does appear to thought consciousness apprehending pot, it is not an appearing object of that thought. The image or meaning generality (don spyi, arthasamanya) of pot is the appearing object of a thought consciousness apprehending pot. That image prevents thought from perceiving the appearance of an actual pot which is unmixed with the image of pot.' Dans Jang-gya Rol-bay Dor-je, *Presentation of Tenets* (Manuel d'instruction du monastère de Drépoung) p.100.3 Cité dans Anne C. Klein, *Knowing, Naming & Negation*, Snow Lion Publications, 1991, New York, p. 127.

notion d'exclusion, c'est-à-dire selon la *via negativa*. Chez Dharmakīrti, un Universel lié à un Particulier est premièrement l'image positive, générique et permanente de ce particulier changeant et transitif. À cette image positive est associée une *négation* excluant tous les autres Universaux au regard de ce Particulier. Comme l'explique Aristote : « Il s'ensuit clairement qu'à toute affirmation correspond une négation qui lui est opposée, et qu'à toute négation correspond une affirmation opposée »³⁹. Image positive et principe d'exclusion, sont donc deux aspects indissociables des « Universaux liés aux Particuliers » : l'un présuppose l'autre sans alternative possible. Leur combinaison exclut toute autre possibilité de *sens*, selon le principe du *tiers exclu*.

Il y a deux façons pour Dharmakīrti d'expliquer le *sens* : à travers *l'exclusion* et à travers la *similitude*. Par exemple, l'Universel produit lorsque nous contemplons l'amas *distinct* de particules dénommé « Fido » est différent de tous les Universaux possiblement produits lorsque nous contemplons d'autres amas de particules dénommés « chiens » ou « chaises ». L'Universel « Fido » est unique et spécifique à *ce Particulier*, bien que générique et permanent. L'Universel ainsi produit constitue l'aspect positif de la représentation, car on peut affirmer que « Fido n'est pas Brutus ». Cet aspect positif est indissociable de sa référence négative. La référence négative est ce que « Fido » n'est pas. Tous les autres Universaux sont exclus de la représentation de « Fido » parce qu'ils ne sont pas produits par le même Particulier. C'est ce que nous appelons « la production du *sens* par *exclusion* ».

Mais nous devons également être en mesure de rendre compte de l'expérience de *similitude* qui survient lorsque deux phénomènes semblables sont associés, comme deux chiens (Fido et Brutus). La façon dont Dharmakīrti aborde « la production du *sens* par la *similitude* » est la suivante : deux objets similaires rencontrés, par exemple Fido et Brutus, ont tous deux la caractéristique de *pas être des non-chiens*. En ce sens, ils ont tous les deux quelque chose en commun. La différence qu'ils partagent, *tout ce qui est exclu* de l'Universel, devient *la base de leur indifférenciation*.

³⁹ Aristote, *op. cit.*, p. 275 (Ch. 6 : La contradiction [17a30]).

Rappelons l'exemple des deux vaches utilisé par Dharmakīrti : la forme de la vache tachetée n'est pas présente dans la vache brune, ces vaches sont donc différentes. Toutefois, ces deux vaches ont toutes deux en commun le fait de ne *pas* être des non-vaches, contrairement à tous les autres objets du pré : la clôture, l'herbe, les nuages, etc. qui participent de la catégorie « non-vaches ». La non-participation à la catégorie « non-vache » est une caractéristique *réelle* que ces deux animaux partagent. En d'autres mots, toutes les « vaches » ne sont pas des non-vaches. Il s'agit ici d'une double négation; la non-participation à une catégorie définie *via negativa*. Soyons prudents, la double négation n'implique aucunement une forme de nihilisme, au contraire; « non-vache » serait un *nom indéfini* selon Aristote : « *Non-homme* n'est pas un *nom*. Il n'est d'ailleurs pas de nom établi pour cette expression : ce n'est ni une proposition, ni une négation. Disons qu'il s'agit d'un *nom indéfini*. »⁴⁰. La double négation est donc une distinction logique entre deux entités linguistiques que l'on sépare conceptuellement : « La *négation* est la déclaration d'une chose qu'on sépare d'une autre »⁴¹. Ce que ces deux gros mammifères dans le pré ont en commun est d'être séparés, ou de ne pas faire partie, d'une certaine catégorie de noms indéfinis. Il s'agit d'une distinction logique et non pas de nihilisme, comme ont pu le croire de nombreux Européens au sujet du bouddhisme et de la vacuité, car dans la théorie de la *śūnyatā*, l'absence d'en-soi et d'autonomie relève, comme dans *l'apoha*, de la distinction logique; ce n'est pas l'objet perceptuel qui est nié, mais son appartenance à une certaine catégorie conceptuelle réifiée. Il est donc faux, selon Tsongkhapa, d'abuser du concept de *māyā* en l'étendant inutilement à l'ensemble de la réalité empirique, comme si tout n'était qu'illusion. L'approche défendue par Gorampa et Dharmakīrti ne peut qu'engendrer un scepticisme ontologique et un relativisme épistémologique eux-mêmes source d'aliénation. Pour Tsongkhapa la *māyā* est ailleurs.

L'avantage de l'approche de la *via negativa* est qu'elle évite la réification. Une conception positive de la « vache » impliquerait nécessairement la réification de l'Universel « vache ». Comment l'appartenance de deux individus différents à une même catégorie positive peut-

⁴⁰ Aristote, *op. cit.*, p. 263 (Ch. 2 : Le nom [16a30]).

⁴¹ Id., p. 275 (Ch. 6 : La contradiction [17a25]).

elle être affirmée? Cette catégorie ne pourrait alors être que la réification d'un concept particulier maladroitement étendu à des entités conceptuelles distinctes. C'est précisément ce genre de réification d'entités abstraites que les nominalistes tels qu'Aristote et Occam contestent dans la tradition occidentale. En expliquant la *similitude* par la négative, le problème de la réification ne se pose pas.

Dans le système de Dharmakīrti, l'aspect positif et la négation qualifient ou déterminent la représentation. Les images mentales produites par des Particuliers sont uniques et positives parce que découlant de causes spécifiques, elles sont en quelques sortes exclusives (*production du sens par l'exclusion*), mais deux ou plusieurs images mentales peuvent avoir en commun (*production du sens par la similitude*) une certaine totalité exclue⁴². Cette réflexion sur la négation joue un rôle pédagogique important chez les Géloupgas, en particulier en ce qui concerne la façon de comprendre la vacuité dans la *madhyamaka*⁴³. Concernant la relation entre la spécificité de l'Universel produit par un Particulier et la généralité de l'exclusion résultante, Dunne apporte une précision importante :

'The image, as a mental particular, is not distributed, but the exclusion (*vyāvṛtti*), as a negation applicable to all the images in question, is distributed. Lacking distribution, the image alone cannot be the universal. But on Dharmakīrti's theory of qualities, a negation cannot exist in distinction from that which it qualifies; therefore, the negation alone cannot be the universal. The universal must therefore be an image that we construe in terms of a particular type of negation, namely, the exclusion of that which does not have the expected effects.'⁴⁴

En d'autres mots, l'image est unique, car relative à un Particulier, elle n'est donc pas Universelle. Ce qui lui donne son caractère Universel est la distribution, ou la généralité qui

⁴² L'image mentale est un phénomène positif, car il est l'effet d'une perception directe. La négation, ou la totalité exclue, est un phénomène négatif, puisque perçue par inférence éliminative. 'For example, one can conceive of a pot without explicitly eliminating or negating anything else. By contrast, the lack of a pot can only be expressed by an explicit mental elimination of a pot. Therefore, a pot is a positive phenomenon, and lack of pot is a negative phenomenon.' Klein, *Knowledge and Liberation*, op. cit., p. 142.

⁴³ La vacuité est un phénomène négatif, puisqu'identifiée en éliminant un objet de négation dans un phénomène, soit sa qualité d'existence intrinsèque, de nature propre ou d'autonomie. Nous y reviendrons.

⁴⁴ Dunne. *op. cit.*, p. 119.

découle de sa similitude avec d'autres phénomènes de négation, de totalités exclues, c'est-à-dire tous les autres phénomènes qui ne peuvent produire les mêmes effets ou qui n'ont pas les mêmes fonctions que ce Particulier. L'image générique particulière et sa qualité d'exclusion (négation) constituent ensemble l'Universel qui est superposé au Particulier auquel elles réfèrent.

Reprenons la séquence : un Particulier est perçu. L'instant suivant la perception, une image générique (un Universel) est superposée au Particulier. Les caractéristiques de cette image générique reflètent les capacités causales précises de ce Particulier. Cette image générique possède donc la caractéristique intrinsèque de ne pas être autre chose que ce Particulier, c'est *l'exclusion*. Mais elle possède également la caractéristique de ne pas faire partie de ce que n'est pas ce Particulier; en ce sens, elle partage cette caractéristique avec d'autres images issues de Particuliers ayant des capacités causales similaires (ex : d'autres chiens); c'est la *similitude*. Dans les deux cas, exclusion et similitude, la notion de négativité est fondamentale et essentielle à la détermination du *sens* à attribuer à l'Universel en question.

2.1.5 L'idéalisme de Dharmakīrti

Le problème de l'extension des Particuliers demeure toutefois entier pour Dharmakīrti : si les Particuliers ne sont pas étendus et que l'extension est le fait des Universaux irréels, comme il le maintient dans son *Commentaire*, comment est-il possible de les connaître ? Et encore, comment nos perceptions peuvent-elles être valables alors qu'elles prennent pour base cognitive des particuliers entendus comme objet du sens commun ? Car il s'agit bien de tables, de pots et de chiens dans la perception. Dharmakīrti ici est confronté au même dilemme qu'Aristote :

Si, en effet, il n'existe rien en dehors des êtres singuliers [les Particuliers] et si les êtres singuliers sont indéfinis en nombre, comment est-il alors possible d'acquérir une science

de ces êtres en nombre infini? Car nous prenons connaissance de toute chose en tant qu'elle est une et la même et qu'elle a quelque chose d'universel.⁴⁵

Et :

Si donc il n'y a rien en dehors des êtres singuliers, rien ne serait intelligible, tout serait sensible et il n'y aurait science de rien, à moins d'appeler science la sensation.⁴⁶

Le problème d'Aristote est alors le suivant:

'However, this generated a dilemma since Aristotle also believed that only universal were definable and objects of scientific knowledge (in the *Analytcs* model). Thus if substances are knowable, they cannot be particulars. But now it looks as if substance cannot exist at all since they cannot be either universal or particulars. Aristotle dilemma arises because he was tempted to regard particular substances as ontologically primary, while (at the same time) insisting that understanding and definition are of universals.⁴⁷

La concordance avec le dilemme de Dharmakīrti est frappante. À l'instar d'Aristote, ce dernier ne peut concilier la connaissance qui relève de l'Universel et la perception de la substance qui relève des Particuliers (*monisme matérialiste*).

Ne pouvant résoudre ce dilemme, ou ayant démontré les apories du matérialisme, Dharmakīrti abandonne sa position réaliste et adopte une position idéaliste. Son raisonnement est le suivant : si les extensions spatiotemporelles (objets du sens commun) existent réellement, elles doivent être soit identiques ou distinctes de leurs constituants (particules atomiques). Or, elles ne peuvent être identiques, car leurs constituants sont infinitésimaux. Elles ne peuvent non plus être différentes, car elles existeraient distinctement de leurs constituants : ce qui n'a aucun sens. Puisque les extensions spatiotemporelles ne peuvent être ni l'un, ni l'autre, Dharmakīrti conclut, à l'instar de Berkeley, que les objets dits « extérieurs » n'existent pas hors de la conscience qui en fait l'expérience. Notre perception

⁴⁵ Aristote, Marie-Paule Duminil (trad. et éd.), Annick Jaulin (trad. et éd.), *Métaphysique*, GF Flammarion, Paris, 2008, p. 132 (999a25).

⁴⁶ Id., p. 133 (999b).

⁴⁷ Honderich, *op. cit.*, pp. 56-57.

des extensions spatiotemporelles ne reposerait donc sur aucune extériorité ; par conséquent, cette conception d'extériorité serait une erreur ayant pour source la dualité sujet-objet ⁴⁸ :

'This (duality of objects existing independently of consciousness) is distorted (because the dual (appearance) is also distorted. (The reason is conclusive because) the existence of objects different (from consciousness) depends on their appearance as distinct.⁴⁹'

En construisant initialement son analyse de la réalité sur des bases réalistes afin d'en démontrer les limites, Dharmakīrti en vient à rejeter la dualité et l'existence du monde extérieur. Incapable de concilier sa théorie du *sens* et de la référence (*apoha*) et sa théorie de la perception (extension spatiotemporelle), Dharmakīrti change de paradigme. En fin de compte, seule la conscience est réelle pour Dharmakīrti qui se range, en conclusion du *Commentaire*, du côté de l'École de la Seule Conscience (*cittamatra*). L'auteur du *Commentaire* passe alors d'un monisme à l'autre; du *tout matériel*, Dharmakīrti se range en fin de texte au *tout mental*.

En dernière analyse, Tsongkhapa n'adhère à aucune des thèses formulées par Dharmakīrti, puisque selon la *madhyamaka*, le système philosophique de prédilection de Tsongkhapa, les objets du sens commun n'ont qu'une existence nominale, sans fondement ontologique. Toutefois, en interprétant habilement certains passages cruciaux du *Commentaire*, Tsongkhapa réussit à dégager des outils conceptuels utiles à l'étude de la *madhyamaka*. Ainsi, le débat entre interprétation *alternative* et interprétation *littérale* est un faux débat pour les philosophes Gélougpas, puisque, selon la *madhyamaka*, les deux monismes de Dharmakīrti ne reflètent *pas* la Vue Juste. L'exégèse gélougpa de la *pramāṇa* ne vise donc qu'à aller puiser dans les textes du Canon, une théorie de l'erreur (« Universaux irréels » vs. « Universaux liés à des Particuliers ») et une théorie de la référence à la négative (l'*apoha*), tous deux des outils essentiels à leur interprétation de la vacuité dans les œuvres de Nāgārjuna et de ses successeurs.

⁴⁸ Dreyfus, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁹ Dharmakīrti, *Commentaire*, III : 214. Ibid.

2.1.6 L'erreur épistémique de Dharmakīrti

En voulant réfuter le réalisme extrême des Nyāyāyika, Dharmakīrti a formulé une épistémologie (*pramāṇa*) postulant les fondements cognitifs du sujet comme irréels, sans fondement dans la réalité. En procédant ainsi, Dharmakīrti invalide sa propre construction théorique des vrais Particuliers (son ontologie). En s'attaquant à la validité des Universaux, c'est la logique même de son système que Dharmakīrti s'est appliqué à saper. Car, toute théorie doit présupposer une certaine validité ou réalité à la cognition dont elle est issue, sans quoi elle reste prisonnière d'un relativisme fondamental. Or ici, c'est précisément ce lien entre l'épistémologie et l'ontologie qui est brisé, et qui plonge Dharmakīrti dans l'impasse. Sans correspondance entre le moyen de connaissance (épistémologie) et l'objet connu (ontologie), il est impossible de vérifier tant la précision des moyens que la validité des conclusions. C'est afin d'éviter cette aporie insurmontable que Dharmakīrti effectue, en fin de parcours, un saut quantique vers l'idéalisme le délie de l'obligation de défendre un système défailant. Tsongkhapa a bien saisi cette faille dans la *pramāṇa* de Dharmakīrti. Invalider les Universaux est une voie dangereuse parce que cette idée implique que l'esprit ne peut comprendre et connaître les caractéristiques des phénomènes du sens commun. Sans moyen de connaissance des caractéristiques des objets et des phénomènes, le philosophe ne peut espérer percevoir et comprendre leurs caractéristiques essentielles telles que leur impermanence et leur vacuité. Aliéné de la réalité conventionnelle et des moyens de connaissance qui constituent son environnement cognitif immédiat, le sujet se retrouve sans outils pour comprendre le réel⁵⁰. C'est la raison pour laquelle Tsongkhapa a cherché, dans le *Commentaire*, des éléments pouvant appuyer une lecture moins radicale de Dharmakīrti. Ayant tenté de maintenir la validité des conventions conceptuelles et linguistiques par sa reformulation des idées de Dharmakīrti, Tsongkhapa aborde dans la *madhyamaka* le sujet central de la réification des phénomènes.

⁵⁰ Cette réflexion vaut également pour de nombreux auteurs bouddhistes tels que W. Rahula, qui déduisent de l'ineffabilité de l'expérience du nirvāṇa, l'inutilité sotériologique du langage (Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Éditions du seuil, 1961, Paris, pp. 57-58).

Sommaire de la section 2.1

Ce rapide survol de la philosophie de Dharmakīrti a permis de faire ressortir deux points importants de l'herméneutique de Tsongkhapa concernant la *pramāṇa*.

Premièrement, Tsongkhapa argumente en faveur de l'inclusion des objets du « sens commun » dans la catégorie des « phénomènes à caractère spécifique », les Particuliers. Il propose une lecture réaliste de la *pramāṇa* de Dharmakīrti (par opposition à la lecture antiréaliste des Sakyapas), ayant comme corollaire implicite la prise en compte de nos conceptions ordinaires, préphilosophiques comme point de départ d'une entreprise sotériologique consistant à comprendre et réaliser la nature ultime des phénomènes. Les perceptions d'agrégations de particules en continuums spatiotemporels (chats, pots, tables, chaises) ne constituent pas, pour Tsongkhapa, le fondement du *samsāra*, comme le soutient Dharmakīrti. Pour lui, l'erreur est ailleurs.

Deuxièmement, Tsongkhapa propose une lecture des « phénomènes à caractère général » introduisant une dichotomie conceptuelle concernant leur ontologie : les Universaux ne sont pas *tous* illusoires ou source d'erreur, comme le soutiennent encore Dharmakīrti et les tenants de l'interprétation littérale de son œuvre. Pour Tsongkhapa, les Universaux liés aux choses inexistantes (licornes, illusions perceptuelles, etc.) sont effectivement irréels, mais les Universaux *liés aux Particuliers* (les catégories conceptuelles comme les couleurs, les tables et les pots), eux, sont le reflet des caractéristiques de ces objets. En liant ainsi certains Universaux aux Particuliers, Tsongkhapa s'assure que les outils cognitifs du sujet sont fondés en réalité. Cette approche permet à Tsongkhapa d'assurer un rôle sotériologique au langage et aux concepts, car pour lui la *māyā* n'est pas engendrée par la nature subjective ou construite des Universaux, mais provient plutôt de la réification des phénomènes par le sujet. De cette réification découle un ensemble de conceptions erronées engendrant le *samsāra* du sujet. Il devient alors essentiel d'identifier *correctement* l'objet à réfuter dans l'expérience de la réalité. Une réfutation trop large entraîne avec elle la réalité empirique et les objets du sens commun, ce qui engendre le scepticisme et le relativisme. Aussi, la logique est-elle essentielle afin de cerner correctement ce qui, dans une expérience donnée, relève de la *māyā*. Ces outils logiques et théoriques, Tsongkhapa les puisent dans la *pramāṇa*.

Pour Dharmakīrti, le langage et les concepts sont sources de dualité. La cessation de la conceptualisation est ainsi perçue comme la pierre angulaire de la démarche sotériologique. Vivre sans conceptualisation est, pour ce dernier, vivre dans le vrai, sans illusions. Pour Tsongkhapa, l'absence de conceptualisation en philosophie est un obstacle majeur à l'obtention de la Vue Juste ; sans conceptions et langage adéquats dans les stades initiaux de la voie, il est illusoire d'aspirer à la Vue Juste.

2.2 MADHYAMAKA

La « doctrine » de la vacuité (*śūnyatā-vāda*) est le fondement de la pratique du bouddhisme dans la majorité des courants du *mahāyāna* et en particulier dans le *vajrayāna*. Sans compréhension adéquate de la vacuité et de son rôle sotériologique dans le bouddhisme indotibétain, le sens des diverses pratiques, contemplations et méditations ne peut être rendu intelligible pour le philosophe et le pratiquant. Depuis son exposition initiale par Nāgārjuna au 3^e siècle, la *śūnyatā* a été interprétée de plusieurs façons, allant d'une dialectique exclusivement négative chez ses successeurs immédiats (Chandrakīrti, etc) à l'adaptation taoïste des idées de Nāgārjuna prônant l'absence de toute conceptualisation dans le rapport au réel (Bodhidharma, etc)⁵¹.

La doctrine de la vacuité a été décrite comme une position philosophique difficile à cerner à cause de l'absence de définition autonome qui la caractérise. Car, la *śūnyatā* n'a pas de *sens* en elle-même, elle ne peut être comprise qu'au travers d'un maillage complexe de concepts connexes⁵².

Nous aborderons dans cette section, les interprétations classiques de la pensée de Nāgārjuna telles que présentées et défendues par Tsongkhapa (suivant la tradition *prasaṅgika* de Candrakīrti). Nous avons vu en introduction que le concept de vacuité a donné lieu à diverses interprétations dont certaines ont été décrites comme des impasses sotériologiques par Tsongkhapa. Une lecture rigoureuse de Nāgārjuna, jointe au réalisme de la *Sautrantika*, forme la base du mysticisme gélougpa qui mène le philosophe pratiquant de son expérience ordinaire des choses communes à une expérience extraordinaire de l'altérité.

⁵¹ Voir « Évolution de la doctrine Madhyamika » pp. 139-187 dans Jean-Marc Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, Albin Michel Spiritualité, 2001, Paris, p. 187 et aussi Paul Williams, *op. cit.*, pp. 42-45 sur les adaptations taoïstes et Ch'an (non-conceptuelles) de la doctrine de la vacuité.

⁵² Ludovic Viévard, *Vacuité (śūnyatā) et Compassion (karuṇā) dans le bouddhisme Madhyamaka*, Publication de l'institut de civilisation indienne, 2002, Collège de France, Paris, p. 24.

2.2.1 Nāgārjuna et le *Madhyama-kārikā*

Outre différentes prophéties plus ou moins légendaires ou récits hagiographiques mythologiques sur le compte de Nāgārjuna, très peu de choses sont connues avec certitude sur la vie de ce moine bouddhiste indien qui vécut, selon toute vraisemblance, entre le 2^e et 3^e siècle de notre ère⁵³. Il est le fondateur de l'« École du milieu » et son œuvre principale est le *Madhyamaka-kārikā* (stances du milieu). Le *Madhyamaka-kārikā* (MMK) se lit comme un commentaire sur les *Prajñāpāramitāsūtra* (*sūtra* de la Perfection de la sagesse) dont Nāgārjuna, selon la tradition mahayaniste⁵⁴, est censé être le révélateur. L'apport de Nāgārjuna à la littérature et à la pratique du Mahāyāna a été si important qu'il est raisonnable d'affirmer qu'il en est la figure emblématique par excellence⁵⁵. Son influence philosophique s'est fait sentir de l'Inde jusqu'au Japon, en passant par la Chine et le Tibet.

Exégète principal des *Prajñāpāramitāsūtra*, Nāgārjuna défend l'idée de la vacuité de tous les phénomènes à une époque où le Mahāyāna n'était encore qu'émergente en Inde. À cette époque, les « Traditionnalistes » ou *Śrāvaka* accusaient les *sūtra* mahayanistes d'origine plus

⁵³ Hopkins, J., *Nāgārjuna's Precious Garland. Buddhist Advice for Living and Liberation*, Snow Lion Publications, 1998, Ithaca New York, Boulder Colorado, pp. 9-21. Daniel Cozort, *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*, Snow Lion Publications, 1998, Ithaca New York, pp. 31-33.

⁵⁴ Nāgārjuna aurait, selon le récit traditionnel, ramené à la surface de la terre les *Prajñāpāramitāsūtra* du monde souterrain des Nagas (esprit-serpents dans la mythologie indienne) après y avoir séjourné quelque temps, d'où le préfixe « *Naga* » présent dans son nom. Voir Hopkins, *Nāgārjuna's Precious Garland. Buddhist Advice for Living and Liberation*, op. cit., p. 19.

⁵⁵ 'Se pencher sur l'œuvre de Nāgārjuna, c'est sans conteste découvrir une personnalité de premier ordre, un métaphysicien de grande envergure et un redoutable dialecticien. Esprit brillant, il a le goût de la précision des formules, il cherche sans relâche, lorsqu'il se penche sur un argument, à pousser à son maximum la rigueur analytique et l'examen critique des propositions étudiées. On peut, sans crainte d'exagération, affirmer que le visage du bouddhisme n'aurait certainement pas celui que l'histoire nous présente actuellement, sans l'apport philosophique de la Voie nāgārjunienne du Milieu. Rôle central et moteur, influence capitale dans le développement des thèses fondatrices du Mahāyāna, telle est la place véritable que toutes les écoles, unanimement, lui reconnaissent aujourd'hui.' Vivenza, *op. cit.*, p. 19.

récente (Les *Prajñāpāramitāsūtra* en particulier) de contredire la parole du Bouddha telle que rapportée dans les *sūtra* plus anciens⁵⁶.

À titre d'exemple, on peut comprendre certaines raisons justifiant les récriminations des *Śrāvaka* à la lecture de ce bref passage du texte intitulé *Cœur de la Perfection de la Sagesse* (*Bhāgavatiprajñāpāramitāhrdayasūtra*), un des *sūtra* les plus courts portant sur la vacuité:

Ainsi Shariputra, tous les phénomènes sont vacuité, sans caractéristiques, sans naissance, sans arrêt, sans impuretés, sans séparation d'avec les impuretés, sans diminution ni accroissement. Par conséquent Shariputra, au regard de la vacuité il n'y a ni formes, ni sensations, ni notions, ni formations, ni consciences [...] Il n'y a pas d'ignorance, pas d'extinction de l'ignorance, pas de vieillissement et de mort ni extinction du vieillissement et de la mort. De même, il n'y a pas de souffrance, ni origine, ni de cessation ni de voie, pas de sagesse, d'obtention ou de non-obtention.⁵⁷

La vacuité relevant de l'ineffable et de « l'Inconditionné », seules les négations permettent d'en inférer l'idée. Aussi, la plupart des *textes* abordant la question de la vacuité le font-il selon la voie négative. Mais alors, que penser de ce texte? Le Bouddha n'a-t-il pas enseigné la souffrance, l'origine de la souffrance, la cessation de la souffrance et la Voie qui y mène dans les Quatre Nobles Vérités, diront les *Śrāvaka*? Le court passage du *Cœur de la Perfection de la Sagesse*, cité ci-dessus, semble à lui seul ébranler les fondements de l'édifice sotériologique du bouddhisme.

La question que soulève la lecture de ce *sūtra*, pour les bouddhistes, est de savoir si oui ou non le Bouddha a enseigné à Sarnath, une souffrance, une origine de la souffrance et un moyen d'y mettre un terme. Cette question est emblématique du problème herméneutique posé par les *Prajñāpāramitāsūtra*. Lu de façon littérale, ces *sūtra* semblent nier l'existence des phénomènes en général et celle des Quatre Nobles Vérités en particulier.

⁵⁶ Pour une idée des accusations portées par les *Śrāvaka* contre les *sūtra* mahayanistes et les ambiguïtés concernant l'émergence de ces derniers au début du premier millénaire en Inde voir « 1. Who heard the Heart sūtra? » dans Lopez, D. S., *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra*, Princeton University Press, 1996, Princeton New Jersey, p. 19-46. Sur la relation tendue entre les Traditionnalistes (*Śrāvaka*) et les mahayanistes voir aussi Peter Harvey, *Le Bouddhisme: enseignements, histoire, pratiques*, Éditions du Seuil, 1993, Paris, pp. 117-118.

⁵⁷ Dans George Driessens (Trad. Tib.), Gyatso, Y. (Dir.), *La Perfection de la sagesse. Sūtras Courts du Grand Véhicule suivis de l'enseignement d'Akshayamati*, Éditions du Seuil, 1996, Paris, pp. 147-148.

Au Chapitre XXIV de son *MMK*, Nāgārjuna explique que les Quatre Nobles Vérités sont vides d'essence propre, c'est-à-dire qu'elles dépendent les unes des autres pour exister et qu'elles sont, en d'autres mots, *interdépendantes*, donc *vides* de réalité ontologique *propre*. Leur vacuité n'implique pas leur inexistence comme l'affirment les *Śrāvaka*, mais seulement leur relativité et leur interdépendance. Selon Nāgārjuna, les *Prajñāpāramitāsūtra* n'ont pas à être interprétés comme niant l'existence des phénomènes tels que les Quatre Nobles Vérités. Seules l'absolutisation et la réification des phénomènes tels que les Quatre Nobles Vérités y sont niées. Ces dernières y sont décrites comme étant vides d'existence propre et dépendantes d'un ensemble complexe de causes et de conditions pour exister.

La Vérité de la souffrance dépend d'un être qui fait l'expérience de cette souffrance et, parallèlement, sans souffrance, il n'y a pas d'Octuple sentier. Sans réification, il n'y a pas de souffrance, pas même de *saṃsāra*. Conséquemment, les Quatre Nobles Vérités, comme tout l'enseignement du Bouddha, sont relatives, formulées afin de produire un état d'esprit particulier chez ceux qui l'entendent. Dans la *madhyamaka*, les Quatre Nobles Vérités, comme tous les enseignements du Bouddha, doivent être interprétés dans le cadre d'une herméneutique des « moyens habiles » (*upaya*), formulées spécifiquement afin de conduire les disciples à une réalisation du caractère transitoire et conditionné de tous les phénomènes:

'He [the Bodhisattva] develops 'skill-in-means' (or skillful means- *upaya*), the ability to adapt himself and his teachings to the level of his hearers , without attachment to any particular doctrine or formula as being necessarily applicable in all cases.⁵⁸

Et:

Nāgārjuna souligne aussi que la vérité ultime, indiquée par un contexte où l'on parle de vacuité, ne subvertit pas la réalité conventionnelle, mais plutôt la complète. En effet, elle ne peut être comprise que si les Quatre Nobles Vérités conventionnelles ont été comprises (Mk., Chap. 24 v. 10) Cette compréhension est liée au concept des « moyens habiles » développé par le Sunyatavada dans le sens que tous les enseignements bouddhiques— même ceux du Śūnyatā-vāda — doivent être compris comme des moyens temporaires. Les enseignements, en particulier ceux de la Production Interdépendante, servent simplement à amener une personne à un état d'esprit

⁵⁸ Williams, *Mahāyāna Buddhism*, op. cit., p. 51.

« habile » : c'est-à-dire propice à une compréhension intuitive de l'ineffable vérité ultime, qui transcende tous les enseignements⁵⁹.

Cette idée de l'enseignement du Bouddha comme *moyen habile* pour mener les disciples vers une réalité plus profonde est déjà présente dans les textes du canon Pali. Les enseignements du Bouddha et son recours au langage pour exprimer la réalité ineffable du *nirvāṇa* y sont présentés sous la forme de l'analogie du radeau :

'...and he [the Buddha] continues by likening his teachings to a raft. A man comes to an expanse of water where the near bank (the state of unenlightenment) is ghastly but the far side (i.e. nirvāṇa ; pali : nibbana) is safe. There is no boat, so he builds himself a raft and crosses over safely. But having got to the other side that man does not carry the raft with him. Rather, he leaves it behind. Thus, says the Buddha, the Dharma is taught for crossing over, not for holding onto.⁶⁰

Cependant, cette analogie du radeau — qui par ailleurs évoque l'idée de l'échelle qui doit être jetée à la fin du *Tractatus* — et le concept de *moyens habiles* ne doivent pas être un prétexte pour nier l'importance du langage et de la raison, puisque l'idée même de *Vue Juste* en serait affectée. Malheureusement, cette erreur est souvent présente chez les philosophes bouddhistes (Pensons à Gorampa, à Rahula, etc.). À titre d'exemple, Walpola Rahula dans *L'enseignement du Bouddha, selon les textes les plus anciens* s'applique à relativiser l'importance du langage et de la raison pour comprendre le *nirvāṇa*. Le problème est qu'en relativisant le langage, c'est l'enseignement du Bouddha au complet qui est emporté, y compris les Quatre Nobles Vérités, puisque cet enseignement est essentiellement véhiculé par les mots et les concepts et qu'il doit être compris avant d'être mis en pratique ; c'est la fonction essentielle de la *Vue Juste* qui se trouve très souvent présentée comme première branche de l'Octuple sentier. Or, si l'enseignement du Bouddha ne tient plus, l'importance de l'éthique dans la tradition ne tient plus ni, par ailleurs, l'importance de la méditation, du *karma*, etc. On voit bien la circularité du problème !

⁵⁹ Harvey, *op. cit.*, p. 129.

⁶⁰ Paul Williams, et A., Tribe, *Buddhist Thought : A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Routledge, 2000, London and New York, pp.38-39 Voir aussi Rahula, *op. cit.*, « La troisième Noble Vérité : Nirodha, La cessation de Dukkha ». pp. 57-67.

2.2.1.1 Madhyamaka et limite du langage

À l'instar des *Prajñāpāramitāsūtra*, le *MMK* de Nāgārjuna, par sa dialectique négative, semble rompre avec la tradition bouddhique plus positive transmise dans les textes plus anciens, d'où l'impression de rupture ressentie par les *Śrāvaka*. Toutefois, le Bouddha, dans les *sūtra* les plus anciens, fait lui aussi référence au *nirvāṇa* en tant que *via negativa*:

Ô bhikkus, il y a le non-né, le non-devenu, l'inconditionné, le non-composé. S'il n'y avait pas le non-né, le non-devenu, l'inconditionné, le non-composé il n'y aurait pas d'évasion de ce qui est né, de ce qui est devenu, de ce qui est conditionné et de ce qui est composé. Puisqu'il y a le non-né, le non-devenu, l'inconditionné, le non-composé, ainsi il y a (une possibilité) d'émancipation pour le né, le devenu, le conditionné et le composé.⁶¹

Cette méthode discursive entend démontrer que l'expérience du *nirvāṇa*, à l'instar de nombreuses expériences mystiques, ne ressemble à aucune expérience conventionnelle. Elle pointe également vers le fait que cette expérience hors du commun doit être située à la limite du langage et des conventions culturelles. Cette méthode discursive négative est également l'approche privilégiée par Nāgārjuna dans son *MMK*. Dialectique négative sans rejet de la réalité phénoménale, voilà bien le paradoxe de la méthode *Madhyamaka* car, bien que l'explication du *nirvāṇa* et de la vacuité des phénomènes procède à la négative, il serait erroné de conclure, à l'instar de nombreux philosophes européens, Hegel et Nietzsche en particulier⁶², que le bouddhisme se fonde sur une sotériologie nihiliste :

Parce qu'on exprime ainsi le Nirvāṇa, en termes négatifs, beaucoup de personnes ont la notion fautive qu'il est négatif et exprime l'annihilation du soi. Ce n'est absolument pas une annihilation du soi, parce qu'en réalité il n'y a pas de soi à annihiler. S'il y a une annihilation, c'est celle de l'illusion que donne la fautive idée d'un soi.⁶³

⁶¹ *Udana*, Colombo, 1929, p. 129 cité dans Rahula, *op. cit.*, pp. 59-60.

⁶² Alphonse Vanderheyde, *Nietzsche et la pensée Bouddhiste*, L'Harmattan, Paris, 2007, voir pp. 35-50 (avec les années, Hegel changea d'idée à propos du bouddhisme) et pp. 133-144 (néant nietzschéen).

⁶³ Rahula, *op. cit.*, p. 60. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de soi « en soi ». La dénomination conventionnelle, elle, existe.

2.2.1.2 L'être et le non-être

Tout au long des 27 chapitres de son œuvre maîtresse, les stances du milieu, Nāgārjuna, rejette systématiquement, à l'instar de Platon dans *Le sophiste* (§ 236-258), deux positions extrêmes : l'être et le non-être des phénomènes. Le non-être consiste en l'idée nihiliste que les phénomènes, ultimement, ne sont pas réels. L'être, lui, est une conception substantialiste voulant que les phénomènes existent réellement, de façon autonome et indépendante de notre perception ou de toute observation. Nāgārjuna démontre qu'aucune de ces deux positions ne peut être établie avec certitude, d'où l'adoption d'une position dite « du milieu ». Ni existence, ni inexistence. D'où également les difficultés de présenter dans un format linguistique régulier cette perspective particulière sur le réel.

Afin de réfuter à la fois l'être et le non-être dans les choses, Nāgārjuna utilise le tétralemmes (*catuṣkoti*). Le tétralemmes est un groupe de quatre propositions visant à épuiser les affirmations et leur contraire; selon cette méthode, on affirmera qu'une entité : a) existe; b) n'existe pas; c) existe et n'existe pas et ; d) ni n'existe ni n'existe pas. Par exemple, le premier chapitre du *MMK* commence ainsi : « Où que ce soit, quelles qu'elles soient, les choses ne sont jamais produites à partir d'elles-mêmes, [à partir] d'autres, [à partir] des deux ou sans cause »⁶⁴. On fera remarquer que le tétralemmes n'est pas une invention de Nāgārjuna puisque Platon l'utilisait déjà dans *Le sophiste* :

L'ÉTR : Mais quoi? Le fait de connaître ou d'être connu, est-ce, à votre dire, action? Ou bien est-ce passion? Ou bien chacun est-il l'un et l'autre ensemble? Ou bien l'un est-il passion, tandis que c'est l'inverse pour l'autre? Ou bien ni l'un ni l'autre ne participe-t-il ni de l'une ni de l'autre?⁶⁵

Remarquons par ailleurs que le *Parménide* abonde de ce genre de raisonnement concernant la relation entre l'un et le multiple. Aristote en fait également mention dans sa *Métaphysique*

⁶⁴ Nagarjuna, Georges Driessens (trad.), Yonten Gyatso (dir.), *Traité du milieu*, Éd. du Seuil, Paris, 1995, p. 29 (MMK, Ch. I : ver. 1).

⁶⁵ Platon, *op. cit.*, vol 2, p. 306 (« Le sophiste » § 248 d).

dans la section sur « la science de l'être en tant qu'être » : « En même temps, il est manifeste qu'avec lui [l'utilisateur du tétralemme] la recherche est sans objet puisqu'il ne dit rien. En effet, il ne dit ni « ainsi » ni « non ainsi », mais « ainsi et non ainsi », et de nouveau il nie les deux ensembles en disant « ni ainsi ni non ainsi »⁶⁶. On retrouve, en filigrane de ces remarques, une critique à peine voilée l'endroit du style platonicien.

Cette dialectique « du milieu », évitant les écueils du matérialisme et du nihilisme, correspond, chez Nāgārjuna et ses successeurs du « milieu » (Aryadeva, Candrakīrti, Tsongkhapa, etc.), à l'absence de postulats ontologiques sur les phénomènes quels qu'ils soient⁶⁷, puisque tout postulat ontologique implique des causes et des conditions sous-jacentes qui, par leur nature même, minent sur le fond la position ontologique qu'elles sont sensées établir. Pour Nāgārjuna, « l'être » qui dépend de causes et de conditions spécifiques pour « exister » n'est pas autonome et ne peut être postulé en tant qu'« être », si ce n'est que de façon nominale ou comme pure convention. La dialectique du « même » et de « l'autre » amène Nāgārjuna à la position suivante : ce qui est tributaire de causes et de conditions est forcément « vide d'essence propre », et puisque les phénomènes sont tous tributaires de causes et de conditions, il sont tous interdépendants, tous coproduits (*pratītyasamutpāda*), n'ont donc aucune autonomie. Tous, en dernier recours, sont vides (*śūnyā*) « d'existence propre » (*svābhava*) :

De l'idée centrale de coproduction conditionnée dérive les conséquences suivantes. Les « êtres », les « choses » sont en réalité des produits, des événements, plus exactement des synergies ou des coproductions (au sens filmique du terme). Car jamais une cause ne produit un effet, jamais un effet ne naît d'une seule cause. Cela exclut qu'une entité quelconque (*bhava*) puisse avoir une nature autonome ou nature propre (*svābhava*). Cela balaie toute idée d'être en soi (autre traduction de *svābhava*), et donc toute ontologie⁶⁸.

⁶⁶ Aristote, *Métaphysique*, op. cit., p. 162 (Livre IV : [1008a30]).

⁶⁷ Vivenza y voit la possibilité d'un nouveau rapport à l'être '...non par une ontologie particulière, mais par l'auto-abolition de l'ontologie commune, non par une ontologie négative, mais par la négation de toute ontologie possible.' Dans Vivenza *op. cit.*, p. 12.

⁶⁸ Nāgārjuna, Guy Bugault (prés. et trad.), *Stances du milieu par excellence*, Gallimard, Paris, 2002, p. 25.

Dans le *MMK*, Nāgārjuna démonte l'idée d'en-soi de tous les phénomènes. Conformément à la doctrine de l'*anātman*, il réfute l'idée d'un sujet en soi ou encore d'un objet en soi : « Un sujet se manifeste par un objet. Un objet se manifeste par un sujet. Comment un sujet existerait-il sans objet ? Comment un objet existerait-il sans sujet ? »⁶⁹. L'objet connu et le sujet connaissant sont coproduits, ils n'existent pas l'un sans l'autre, aussi sont-ils vides d'existence propre. Aussi, « Les choses n'ont pas de nature propre parce qu'on perçoit leur changement [...] S'il n'y a pas de nature propre, qu'est-ce qui se transforme ? »⁷⁰. Puisque les choses n'ont pas de nature propre, sur quelle base s'opère la dénomination ? Les entités postulées par la dénomination n'ont qu'une existence *nominale*, ou conventionnelle, puisqu'elles sont sans essence propre. Cependant, elles ne sont pas inexistantes, puisque cela impliquerait qu'elles ne soient pas simplement vides d'existence propre, mais plutôt tout simplement vides, ce qu'elles ne sont pas puisqu'elles sont perçues, produites et conditionnées : « L'émergence d'une nature propre à partir de causes et de conditions est illogique; si elle émergeait à partir de causes et de conditions, cette nature serait fabriquée. Comment une nature propre dite « créée » serait-elle pertinente ? Une « nature propre » n'est pas fabriquée et ne dépend pas d'autre chose »⁷¹. Ce qui n'a pas « d'être » en soi ne peut avoir été produit par un « autre » ni ne peut avoir « d'effets » sur un « autre », car le « même » et « l'autre » sont vides d'existence propres; il sont interdépendants : « Une nature propre des choses/ Ne se trouve pas dans leurs conditions/ Et si une chose en soi n'existe pas/ Une chose autre n'existera pas/ »⁷².

On l'aura remarqué, cette doctrine de la « vacuité de l'existence propre » et de l'interdépendance des phénomènes chez Nāgārjuna n'est pas nouvelle, puisqu'elle fut enseignée sept siècles plus tôt par Platon dans le *Théétète*, soit environ un siècle après la mort du Bouddha:

⁶⁹ Nagarjuna, Driessens, Gyatso, *op. cit.*, p. 103 (*MMK*, Ch. IX : ver. 5).

⁷⁰ Id., p. 127 (*MMK*, Ch. XIII : ver. 3-4).

⁷¹ Id., p. 137 (*MMK*, Ch. XV : ver. 1-2).

⁷² Id., p. 32 (*MMK*, Ch. I : ver. 3).

SOCR : Je m'en vais t'exposer une théorie qui ne manque pas du tout d'intérêt : c'est, dit-on, *qu'il n'y a rien qui soit individuellement lui-même et en lui-même; rien non plus que tu puisses désigner à bon droit, pas davantage qualifier d'aucune façon que ce soit;* que, au contraire, si tu attribues la qualité de grand à un objet, c'est aussi bien, petit qu'il apparaîtra, et léger si tu le qualifies de lourd; et ainsi de tout sans exception, *attendu qu'il n'y a pas d'existence individuelle, pas d'existence, ni d'un être; mais c'est de la translation, du mouvement, du mélange réciproque, que résulte tout ce que nous disons qu'il « est »* : ce qui est une désignation incorrecte, (e), car rien « n'est » jamais, mais devient toujours⁷³.

Et :

SOCR. : Or, c'est bien, forcément, en relation avec quelque chose que je deviens, dans le cas où je deviens être sentant; il est en effet impossible à un être actuellement sentant d'être sentant sans aucune relation avec un sensible, et il l'est également que celui-ci ne soit pas sensible pour un sujet [...] À nous deux, au sensible et à moi, il ne nous reste donc, hormis notre relation réciproque, point d'autre existence si nous existons, pas d'autre devenir si nous devenons, puisque la nécessité qui attache ensemble nos natures ne les attache justement à rien en dehors d'elles et ne les attache pas non plus à elles-mêmes : avoir été attaché l'un à l'autre, voilà donc ce qui nous reste. Par suite, que, à l'égard de quelque chose, on emploie le mot « exister », on doit dire que cela existe pour un sujet, avec un objet, dans une relation; de même, si l'on emploie le mot « devenir ». Mais à l'égard de ce quelque chose, parler d'existence ou de devenir en soi et sur soi, voilà de quelle façon on ne doit, ni s'exprimer soi-même, ni accepter que s'exprime autrui. Telle est la signification de la thèse que nous avons exposée⁷⁴.

La première citation de Platon réfère à la causalité et à la nature interdépendante de toutes choses. La seconde introduit la notion d'interdépendance entre le sujet et l'objet. Concernant la seconde citation tirée de Platon, voici la façon dont Tsongkhapa explique cette interdépendance du sujet et de l'objet dans son Grand livre de la progression vers l'Éveil (*lam rim*) :

'Therefore, produced and Producer, path and traveler, viewed and viewer, valid cognition and object of comprehension, etc. — everything should be understood not as existing essentially but only as existing in mutual dependence.'⁷⁵

⁷³ Platon, *op. cit.* p. 98, « Théétète » § 152 d (c'est nous qui soulignons).

⁷⁴ Platon, *op. cit.*, t 2, p. 110 (« Théétète » § 160 a-c).

⁷⁵ Tsongkhapa, Joshua W. C. Cutler (et. al), *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment* : vol. 3, Snow Lion Pub., Ithaca (NY), Boulder (Col.), 2002. p. 311.

Le sens de la Madhyamaka, selon Tsongkhapa, est la relation entre ces deux doctrines : l'interdépendance des phénomènes (*pratītyasamutpāda*) et leur absence d'existence propre (*śūnyatā*) :

'Who sees the inexorable causality of all things/
Both of cyclic life and liberation/
Destroys any sort of conviction of objectivity [...]/
Appearance as inevitably relative/
And emptiness as free from all assertions—/
As long as these are understood apart, the Victor's intent is not yet known./
But, when they are simultaneous without alternation/
The mere sight of inevitable relativity/
Becomes sure knowledge rid of objective habit-patterns'⁷⁶.

La doctrine de l'interdépendance des phénomènes (*pratītyasamutpāda*) implique, selon Tsongkhapa, leur vacuité d'existence propre (*śūnyatā*) et vice versa ; c'est parce qu'ils sont vides d'en-soi qu'il leur est possible d'interagir.

Concernant Nāgārjuna, son rejet de l'ontologie traditionnelle et des catégories du langage a souvent donné l'impression que les *madhyamika* ne défendent pas de thèses et qu'il ne s'agirait, tout compte fait, que d'une entreprise de déconstruction du réel par le biais d'une dialectique négative.

Effectivement, comme Wittgenstein, Nāgārjuna, dans sa *Réfutation des objections*, se défend de souscrire à des thèses : « If I had posited some theses, Then I would be open to objections. As I do not have any thesis, I am free of all faults.⁷⁷ » Bien que Nāgārjuna ne défende explicitement aucune thèse en particulier, sa formule du « milieu » avec sa dialectique particulière entre apparence phénoménale et vacuité ontologique *est une thèse* en soi, affirme Tsongkhapa⁷⁸. Il y aurait donc des thèses implicites dans la *Madhyamaka* selon les

⁷⁶ Tsongkhapa, « The Three Principles of the Path » dans Thurman, *op. cit.*, p. 58. Il s'agit d'une section d'un très court poème de Tsongkhapa expliquant les étapes principales de la voie bouddhique.

⁷⁷ Jinpa, *op. cit.*, p. 27.

⁷⁸ Tsongkhapa réfute les accusations concernant l'absence de thèse chez les *Madhayamika*. Il tient l'inséparabilité de la production conditionnée (*pratītyasamutpāda*) et de la vacuité (*śūnyatā*) des

Gélougas⁷⁹. Attribuer des thèses à Nāgārjuna et ses successeurs implique, par un surprenant retour de balancier, qu'il y a des critères de validité à la réflexion nagarjunienne. Aussi, l'exégèse gélog interprète le dernier passage de la façon suivante : « If I had any (inherently existing) thesis, Then I would have the fault (of contradicting my own thesis that there is no inherent existence). Because I have no (inherently existent) thesis, I am only faultless.⁸⁰»

2.2.1.3 Conséquences épistémologiques

Nāgārjuna relativise même les mots et les concepts qu'il utilise pour fonder sa réflexion. Poussé à sa limite, ce relativisme est lourd d'implications pour l'épistémologie (*pramāṇa-vāda*) et la dialectique de la vacuité. Nāgārjuna et ses successeurs rejettent l'épistémologie sur une base ontologique, car il n'y a pas, selon eux, de « chose en soi », de substrat ontologique à quoi nos perceptions et conceptions puissent réellement et ultimement faire référence avec certitude⁸¹. Aussi Nāgārjuna affirme-t-il dans sa *Réfutation des objections* : « sans objets de connaissance (*prameya*), il ne peut y avoir de connaissance valable des objets (*pramāṇa*)⁸²». En fait, Nāgārjuna esquive complètement le champ de l'épistémologie et va jusqu'à critiquer le *pramāṇa-vāda* parce qu'il est fondé sur l'établissement de « choses vraies ». C'est dire peu de choses que d'affirmer que les tenants du *pramāṇa-vāda* et du *śūnyatā-vāda* ont des perspectives complètement différentes concernant la dialectique, les premiers cherchant à établir un ensemble de connaissances vérifiées par la raison et la

phénomènes comme étant la thèse centrale des *Madhyamika-Prasaṅgika*. Ces derniers ne sont donc pas nihilistes, ni agnostiques comme certains l'ont cru. Voir Jinpa, *op. cit.*, pp. 27-28.

⁷⁹ Voir Cozort, *op. cit.*, p. 41 et Hopkins, *Meditation on Emptiness*, Wisdom Publications, Rev. Ed., 1996, Somerville, Massachusetts, pp. 471-73.

⁸⁰ Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*, cité dans Hopkins, *Meditation on Emptiness*, p. 471.

⁸¹ King, *op. cit.*, pp.137-140.

⁸² Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*, cité dans Jinpa, *op. cit.*, p.168.

perception directe comme base du dialogue, les seconds réfutant tout postulat ontologique sur le réel en déconstruisant les présupposés du discours de leurs adversaires :

‘It is perhaps because Madhyamaka reductive analysis (*prasanga*) is so universal in its application that *śūnyatā* in the final analysis is claimed not to be a philosophical theory in the same sense as the competing theories that it rejects [...] ‘Emptiness’ then appears to function at a meta-theoretical level. To put it another way, in discussing the emptiness of all postulated entities, the Madhyamika is on a different ‘wavelength’ to his or her (supposed) opponents. The Madhyamika philosopher sees the critique of philosophical views as occurring from a higher perspective (*darśana*) than the clash of rival views involved in the philosophical debate (*vāda*) and argumentation.⁸³’

2.2.1.4 Praxis et pragmatique du langage

Une précision s'impose concernant la finalité sotériologique de la *madhyamaka*. Contrairement aux idées reçues, la dialectique n'est pas l'objectif de la *madhyamaka*, bien qu'elle y joue un rôle central. La *madhyamaka* vise plutôt à calmer l'appareil discursif du pratiquant par le biais de l'introspection et de la méditation en vue d'une « expérience » de la réalité ultime. Elle s'adresse donc en premier lieu à l'esprit du philosophe dans le cadre d'une démarche pratique. C'est dans le cadre d'une dialectique intérieure que la *madhyamaka* révèle son plein potentiel sotériologique. Lorsque l'esprit entraîné dans la dialectique négative est posé de façon soutenue, par l'entremise de la méditation, sur la nature contingente et interdépendante d'un phénomène, l'en-soi de ce phénomène disparaît conceptuellement et son absence de nature propre apparaît distinctement à l'esprit⁸⁴. Mais pour que cette « absence » apparaisse à l'esprit, encore faut-il que l'objet réfuté : l'existence propre, l'en-soi de l'objet de méditation (comme une table), soit correctement identifié par une réflexion philosophique préalable. Cette démarche est fondée sur l'*inférence* qui accorde un rôle important à la raison et, dans une certaine mesure, à la logique, dans le processus de

⁸³ Id., p. 142 et aussi : ‘He [Nāgārjuna] thus employs premises that are acceptable to the adversary so as to show him that his position is absurd, and that it implies the contrary.’ Tillemans, *op. cit.*, p. 191.

⁸⁴ Voir Hopkins, *Meditation on Emptiness*, *op. cit.*, pp. 47-51.

négarion⁸⁵. En fin de compte, il ne s'agit ni de nier l'existence du phénomène, ni de trouver sa « vraie » nature⁸⁶, puisqu'il n'y en a aucune à trouver, outre son interdépendance et sa vacuité ontologique, mais bien d'extirper notre tendance innée à la réification par l'analyse profonde du système des relations causales qui engendrent l'apparition des phénomènes chez l'observateur⁸⁷.

Par le biais de la méditation, toute forme de conceptualisation de l'objet est graduellement abandonnée au profit d'une expérience directe, sans médiation, de l'interdépendance et de la vacuité ontologique des phénomènes. Il s'agit d'une expérience à *la première personne*, appelée *prāṅṅā* ou sagesse. Ici, la *prāṅṅā* est décrite comme une connaissance puisqu'elle appréhende son objet : la vacuité. Par ailleurs, elle est parfois décrite comme une connaissance *non discursive*, puisqu'en méditation profonde toute conceptualité cesse et l'esprit se pose directement sur son objet sans l'intermédiaire de concepts. La réalisation de la vacuité n'est donc pas une absence de connaissance ou une connaissance du rien comme on l'entend souvent. Paul Williams distingue deux types de *prāṅṅā* :

'*Prāṅṅā* is a mental event, a state of consciousness, normally in the indo-tibetan buddhist context a state of consciousness which results from the analysis, investigation.'⁸⁸

Et :

⁸⁵ Cette démarche est fondée sur *l'inférence* qui suppose un rôle important à la raison dans le processus de négation. Cette interprétation est contestée par les philosophes de l'école Sakya, chez Gorampa en particulier. Ces derniers rejettent l'idée de « raison comme moteur de l'expérience spirituelle » dans la *madhyamaka*.

⁸⁶ Contrairement à ce que certains philosophes tibétains (ex : Dolpopa et l'école Jonangpa) ont écrit, la vacuité ne peut être un ultime substrat ontologique du réel, puisqu'elle est vide d'elle même '... la « vacuité » n'est pas une sorte de base et substance ultime du monde, à l'instar du Brahman des Upanisad. Elle signifie qu'il n'existe aucune substance existant ainsi « par elle-même » : le monde est un tissu complexe de phénomènes sans base fixe, fluctuants et interdépendants [...] La vacuité est donc une qualité adjectivale des dharmas et non une substance qui les compose. Ce n'est ni une chose, ni le néant ; elle exprime plutôt l'impossibilité pour la réalité d'être ultimement cernée par des concepts.' Harvey, *op. cit.*, p. 128.

⁸⁷ Hopkins, *Meditation on Emptiness*, *op. cit.*, pp. 53-55.

⁸⁸ Williams, *op. cit.*, p. 42.

‘In speaking of Wisdom as understanding the way things really are there is correspondingly a distinction between knowing intellectually [...] and the ‘paranormal’ experience of meditative absorption directed toward the result of such analysis — dharmas or emptiness as the case may be. We thus face another understandable shift in the meaning of *prāṅñā*. *Prāṅñā* is sometimes a meditative absorption the content of which is the ultimate truth, the way things really are.’⁸⁹.

Cette expérience dite « ineffable » appelée *nirvāṇa* est ce à quoi l'enseignement du Bouddha réfère. Il s'agit d'une réalité vécue et non d'un au-delà du monde au sens physique. Tous les concepts utilisés dans la tradition bouddhique ont comme objectif à travers une pragmatique du langage d'y conduire et de transmettre cette expérience. Dans la tradition Géloug, l'expérience à la première personne d'un enseignement est une condition préalable pour qu'il soit enseigné, car il s'agit en effet de transmettre de maître à disciple une « expérience » de la réalité et non pas seulement un ensemble de concepts purement intellectuels sans lien avec le vécu. Ainsi, si celui qui enseigne n'a pas su inscrire dans son corps et dans son esprit l'expérience inaugurale à laquelle l'enseignement réfère, le *sens* de son enseignement et les concepts utilisés tournent à vide. Afin d'inscrire dans le corps et l'esprit l'expérience à laquelle un enseignement réfère, la méditation et la contemplation en tant que *praxis*, sont essentielles:

‘A mere semblance of listening, study and understanding/
Can generate both strong faith and listening wisdom.../ [...] [B]ut [since] they have not arisen through analytic meditation [*vipaśyanā*]/
Such wisdom is nothing more than right judgment, and so eventually it fades away/ [...] Analytic meditation is the exercise of *eliciting experiential realization*/
By contemplating a particular meditation topic from every standpoint⁹⁰,

Dans la tradition Géloug, l'on considère que, si l'enseignement d'un « maître » n'est pas le produit de son expérience personnelle ou la résultante d'une démarche incarnée, il ne fait pas

⁸⁹ Id., p. 43.

⁹⁰ Pabongkha Rinpoche, Yongzin Trijang Rinpoche (Éd.), Geshe Lobsang Tarchin (et. al., trad.), *Liberation in the Palm of your Hands. Part Two: The Fundamentals*, Mahayana Sutra and Tantra Press, Howell (NJ), 1994, pp. 324-325 (c'est nous qui soulignons).

partie de la tradition puisqu'il ne référera pas à l'expérience inaugurale telle que transmise de bouche à oreille, de maître à disciple depuis le Bouddha⁹¹.

Par ailleurs, l'insistance de Tsongkhapa sur l'importance soteriologique de la pensée discursive provient chez lui de la nécessité d'identifier, *préalablement à toute pratique méditative*, l'objet de négation. Ceci non seulement à des fins de déconstruction, mais également afin de comprendre le mode d'opération erroné de notre esprit au quotidien. Le *Madhyamika*, selon lui, doit être en mesure non seulement de comprendre le *sens* de la vacuité des phénomènes, mais également de comprendre comment fonctionne notre tendance innée préphilosophique à la réification⁹². Pour atteindre ce genre de compréhension transversale, l'usage du langage solidement fondé en raison est essentiel afin d'éviter les périls de la réification de l'être ou du non-être.

Enfin, *samsāra* et *nirvāṇa* ne font référence, chez Nāgārjuna et ses successeurs, qu'à une seule et même réalité bien qu'étant tous deux conceptuellement distincts. En effet, les phénomènes perçus comme *samsāra* chez celui qui « doit apprendre », sont perçus comme *nirvāṇa* chez celui qui « a appris ». *Samsāra* et *nirvāṇa* ne font donc référence, en fin de compte, qu'à une seule et même réalité : « Il n'y a aucune différence entre le *samsāra* et le *nirvāṇa*. Il n'y a aucune différence entre le *nirvāṇa* et le *samsāra*.⁹³ » Le dualisme et le monisme ayant été réfutés, la conception complexe de Nāgārjuna de l'interaction entre les extrêmes relève alors du *synéchisme* : les Vérités conventionnelles et ultimes sont réunies dans une même conception du réel. Il faut alors comprendre que le *nirvāṇa* n'est pas un « au-delà du monde », comme certains philosophes ont pu le croire, mais bien un « au-delà des peines causées par la réification des phénomènes ». C'est cette distinction conceptuelle

⁹¹ « This lineage, the [Gelugpa] ear-whispered lineage, is the teaching that you have to convey or give to others through your own practice. If you do not have your own practice to teach to other people then it does not belong to the ear-whispered lineage » dans Losang Tenpay Wangchuk Pelzangpo (12^e Dagon Rinpoché), Commentaire sur *Le chemin gradué vers l'éveil de Tsongkhapa*, reproduit dans *The Garuda*, DGTL Monastery, Summer 2006, pp. 3-4.

⁹² Jinpa, *op. cit.*, p. 50.

⁹³ Nāgārjuna, Guy Bugault (prés. et trad.), *Stances du milieu par excellence*, Gallimard, Paris, 2002, p. 332 (*MMK*, Ch. XXV : ver. 19).

référant à une même réalité « ontologique » qui a mené à la dialectique des Deux Vérités chez Nāgārjuna et ses successeurs : « C'est en prenant appui sur les Deux Vérités que les Bouddha enseignent la Loi, d'une part la vérité conventionnelle et mondaine, d'autre part la vérité de sens ultime.⁹⁴ »

2.2.1.5 Les Deux Vérités

Cette notion fait référence à l'idée d'une dichotomie ontologique, ou encore, à deux ordres de réalité conceptuellement distincts. C'est que, à l'instar de la réalité décrite dans le *poème* de Parménide⁹⁵, il y aurait une réalité ultime dite ineffable et une réalité fondée sur l'opinion et les conventions. L'une serait vraie, l'autre serait fausse. Comment le philosophe peut-il alors s'extraire des conventions et appréhender l'ultime ? Heureusement, autant dans le *poème* que dans les textes de la *madhyamaka*, une troisième possibilité existe; il s'agit « des opinions ordonnées selon la vérité » (*logos*), permettant de saisir l'ultime⁹⁶. L'ensemble de ce qui suit découle de cette troisième possibilité. Nous avons vu précédemment que la notion des Deux Vérités est présente dans de nombreux courants mahayanistes, y compris des courants autres que la *madhyamaka* tels que la *pramāṇa* de Dharmakīrti. Au sein de la *madhyamaka*, les doxographes tibétains ont répertorié deux variantes distinctes de la *madhyamaka* soit la *madhyamaka-svātantrika* et la *madhyamaka-prasaṅgika*⁹⁷.

⁹⁴ Id., p. 306 (*MMK*, Ch. XXIV : ver. 8).

⁹⁵ Jean Voilquin (trad. et intro.), *Les penseurs grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos*, Garnier Flammarion, Paris, 1964, pp. 92-98.

⁹⁶ Jean Grondin, *Introduction à la Métaphysique*, op. cit., p. 38.

⁹⁷ Cette division doxographique repose sur des subtilités propositionnelles relevées seulement de nombreux siècles plus tard par les doxographes Tibétains, à commencer par Tsongkhapa. À la lumière des recherches récentes, il semble évident que cette distinction *svātantrikalprasaṅgika* était pratiquement inconnue en Inde à la fin du premier millénaire à l'époque où fleurissait la *Madhyamaka*. Elle est toutefois importante dans l'approche heuristique gélogpa puisque pour Tsongkhapa, les plus petites subtilités philosophiques peuvent avoir un impact important sur la pratique méditative d'où l'importance de relever et de maintenir clairement cette distinction. Voir George B. J. Dreyfus, et

Madhyamaka-svātantrika

Cette variante découle principalement de l'œuvre du pandit indien Bhāvaviveka (6^e siècle) et plus tardivement des travaux philosophiques de Śāntarakṣita (8^e siècle) et Kamalaśīla (8^e siècle). Ce courant philosophique postule que les phénomènes ne possèdent, en dernière analyse, aucune existence propre, mais que, toutefois, les phénomènes existent réellement, selon eux, au niveau conventionnel. Les *madhyamika-svātantrika* affirment que, si ces phénomènes n'existaient pas réellement et substantiellement au niveau conventionnel, ils ne pourraient être efficaces et fonctionnels⁹⁸. Par conséquent, puisque les phénomènes conventionnels existent réellement, le recours aux syllogismes, à des thèses plus concrètes et, de façon plus systématique, à l'épistémologie (*pramāṇa*) de Dharmakīrti — en particulier à sa théorie de la perception et à sa théorie de la causalité — est fondamental dans ce courant⁹⁹.

Madhyamaka-prasaṅgika

Cette variante a été articulée par Buddhapālita (6^e siècle) et Candrakīrti (7^e siècle) dans leurs commentaires respectifs sur les écrits de Nāgārjuna¹⁰⁰. Ce qui distingue les *Prasaṅgika* des *Svātantrika* est leur conception unique des phénomènes conventionnels et leur refus de souscrire à des thèses positives, d'où le nom *Prasaṅgika* ou « conséquentialistes », parce que ces derniers défendent leur position en réduisant à l'absurde (*reductio ad absurdum*) les

McClintock, S. L., (et.al.), *The Svātantrika-Prasaṅgika Distinction*, Wisdom Publications, 2003, Boston, pp. 1-40 et 207-315.

⁹⁸ « The Svātantrikas contend that phenomena exist from their own side but that that mode of existence must be posited by the consciousness to which it appears. If phenomena lacked this objective mode of subsistence, this existence by way of their own character, functionality would be impossible and they would cease to exist. » Donald Lopez, *A Study of Svātantrika*, Snow Lion Publications, 1987, Ithaca, New York, p. 16 Rappelons que Dharmakīrti adopte la position inverse : les phénomènes conventionnels sont irréels (construits par le sujet), seuls les phénomènes ultimes (atomes, particules élémentaires, etc.) sont réels.

⁹⁹ Id., pp. 15-17.

¹⁰⁰ Williams, *op. cit.*, pp. 55-76.

positions ontologiques (thèses) de leurs adversaires en utilisant le tétralemme¹⁰¹. Pour les *Prasaṅgikas*, aucun phénomène ne possède d'existence propre, même au niveau conventionnel. Les phénomènes conventionnels comme les tables, les pots et les chaises ne possèdent qu'une existence *nominale*, ou par convention, et non une existence intrinsèque, autonome comme l'entendent les *Svātantrikas*. Ils sont conventionnellement efficaces et/ou fonctionnels sans être réels ou autonomes¹⁰². Cette distinction inclut également la vacuité qui est perçue comme une réalité conventionnelle vide d'elle-même :

'All things that exist, exist conventionally, for nothing exists ultimately. Even emptiness, despite being an ultimate truth, exists only conventionally, not ultimately. Furthermore, emptiness exists only conventionally despite the fact that it is realized as a result of ultimate analysis, the point being that it was not what was sought in the analysis but is itself precisely the non-finding of an ultimately existing phenomenon by ultimate analysis. Emptiness too, is empty; it does not withstand ultimate analysis.'¹⁰³

Pour Tillemans, les Deux Vérités font référence à deux niveaux de langage distincts; un niveau purement *nominal*, dans le cadre duquel les conventions du monde et les objets du sens commun sont acceptés afin de permettre la discussion; et un niveau *référentiel*, au sein duquel les objets précédemment acceptés sont exclus, car ultimement introuvables ontologiquement :

'In effect, the Buddhist's two truths, i.e., the conventional and the absolute, can be understood as two different ways of interpreting language : without referring to real entities and with such a reference, respectively. For the superficial truth, or the conventions generally recognized by the world, it is the substitutional interpretation which applies. Thus Under such an interpretation, it could be said that there are tables, chairs, buddhas and atoms (but no rabbits' horns!) — The Madhyamika too would accept those conventional statements because for him they only involve language without any corresponding entities. In contrast, when to question as to whether there are

¹⁰¹ Tillemans, *op. cit.*, p. 191 et Cozort, *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹⁰² « In general, Prasāṅgikas agree with the world about the existence of worldly things, though they do not always agree with the world's assessment of those things [...] for the world conceives of phenomena as if they existed inherently, from their own side, and Prasāṅgikas regard that conception to be the very root of cyclic existence. » Cozort, *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*, *op. cit.*, pp. 56-57.

¹⁰³ *Id.*, p. 51.

or not such actual entities is being posed, the debate has shifted to the absolute level of truth and the interpretation must be referential. For a metaphysician who does not accept any real entities, the conventional affirmations accepted earlier will no longer be maintained...¹⁰⁴

La capacité des *Prasaṅgika* de jouer sur ces deux tableaux leur permet d'éviter de devoir nier l'évidence des objets du sens commun, d'une part; et, d'autre part, de devoir reconnaître une substance aux phénomènes.

Bien que tous se réclament de la *madhyamaka-prasaṅgika*, de profondes divergences sur le statut de la vacuité sont présentes chez les philosophes tibétains. Ces divergences sur le sens (ou plutôt sur l'absence) de la vacuité ne sont pas sans ressembler au clivage entre les tenants des interprétations littérale et alternative de Dharmakīrti. Ici encore, c'est sur la trame de fond d'une rhétorique entre les philosophes de l'école Géloug et de l'école Sakya que le problème est posé. Gorampa, de l'école Sakya, rejette en bloc l'interprétation gélougpa des idées de Nāgārjuna et Candrakīrti qui pose des critères de validité dans la connaissance des phénomènes conventionnels.

S'appuyant sur les mêmes textes que Tsongkhapa¹⁰⁵, Gorampa rejette en particulier l'idée de la validité ou de la fonctionnalité des phénomènes conventionnels. Il soutient que *toute cognition en lien avec la réalité conventionnelle est forcément erronée et illusoire*¹⁰⁶. Seule la Vérité ultime serait « vraie », puisqu'elle découle d'une perspective « éveillée » transcendante¹⁰⁷. Toute compréhension des phénomènes conventionnels serait donc inutile pour Gorampa, la vérité n'étant pour lui perceptible ou compréhensible que pour celui ayant complètement coupé tout lien avec les conventions du monde. On y verra certainement l'influence d'une interprétation littérale de Dharmakīrti pour qui les universaux (construits cognitifs) irréels constituaient la source du problème, du *saṃsāra*. Une compréhension des

¹⁰⁴ Tillemans, *op. cit.*, p. 199.

¹⁰⁵ Notamment certains passages du *MMK* où Nāgārjuna semble rejeter les conventions du monde. Nous y reviendrons. L'important est de savoir que l'analyse de Gorampa n'est pas sans fondement canonique.

¹⁰⁶ Voir Cabezon, *op. cit.*, pp. 213-215.

¹⁰⁷ Sonam Takchoe, *The Two Truths Debate*, Wisdom Pub., Boston, 2007, pp. 2-3.

phénomènes conventionnels serait donc inutile, puisque ces derniers sont préalablement établis comme illusoire. La connaissance de la vacuité, et par conséquent de la nature vraie des choses, serait une connaissance transcendante inaccessible aux esprits ordinaires, selon Gorampa¹⁰⁸.

2.2.1.6 Pramāṇa et madhyamaka

Comme nous l'avons mentionné dans la section 2.1, les Géloupas ont un objectif bien précis lorsqu'ils interprètent Dharmakīrti. Premièrement, la *pramāṇa* leur permet d'établir un standard d'évaluation de ce qui constitue une Vérité conventionnelle. Tout ce qui existe fait partie de la Vérité conventionnelle, mais les Vérités conventionnelles ne sont pas toutes vraies. Les pensées et les perceptions existent réellement, elles font partie du réel, elles font donc des Vérités conventionnelles. Mais les pensées et les perceptions ne sont pas toutes vraies¹⁰⁹. Cette distinction est importante, car la *madhyamaka* ne présente aucun mécanisme de distinction entre le réel et le vrai. Cette distinction, les Géloupas l'importent de la *pramāṇa* de Dharmakīrti. En faisant la distinction issue de la *pramāṇa* entre ce qui ne peut être trouvé (licornes) et ce qui est trouvé manquant (vacuité), Tsongkhapa crée une distinction conceptuelle importante, auparavant inexistante dans la scolastique bouddhique, entre deux phénomènes négatifs, l'un étant irréel (licorne), l'autre étant une Vérité conventionnelle (vacuité)¹¹⁰.

Deuxièmement, l'*apoha* de Dharmakīrti est le fondement méthodologique de la théorie de la vacuité des Géloupas. Les fondements théoriques de celle-ci se trouvent principalement dans les *Prajñāpāramitāsūtra* et le *MMK* de Nāgārjuna, mais la méthode d'interprétation est

¹⁰⁸ Cabezon, *op. cit.*, p. 215.

¹⁰⁹ Par exemple, penser que son voisin est un extraterrestre, qu'on est immortel ou percevoir des mirages, des hallucinations, etc

¹¹⁰ Jinpa, *op. cit.*, pp. 42-45.

importée de l'*apoha*. Rappelons que le contact avec le particulier produit simultanément, selon cette théorie, une image générique du particulier et une détermination du sens à la négative, à travers le principe d'exclusion. Appliquée à la *madhyamaka* cette méthode permet de comprendre la façon d'appréhender la vacuité à la négative à partir de l'image générique d'un particulier. Encore une fois, cette méthode efficace pour comprendre la distinction entre apparence conventionnelle et absence d'existence propre fait défaut dans la *madhyamaka*. Les Gélougpas ont donc importé cette méthode de la *pramāṇa*.

Le mariage entre *pramāṇa* et *madhyamaka*, entre apparences et vacuité, permet d'exclure le relativisme ontologique comme interprétation possible de la *madhyamaka*, puisque ce qui est nié n'est pas la réalité au sens large, mais une partie de nos conceptions de cette réalité. L'objet perçu est effectivement présent et efficace, mais son mode d'existence réel, c'est-à-dire coproduit et contingent, nous échappe.

2.2.1.7 Vérité, langage et raison

Pour Tsongkhapa, bien qu'étant conceptuellement distinctes, les Deux Vérités font référence à une seule et même entité « ontologique » : « le réel », bien que celles-ci soient conceptuellement distinctes¹¹¹. C'est le principe du *synéchisme* de Pierce : il y a continuité entre les Deux Vérités qui sont dès lors deux aspects d'un même objet, la distinction se situant essentiellement au niveau de l'objet de connaissance. Si la référence est empirique, l'objet de connaissance sera une Vérité conventionnelle basée sur les apparences et les conventions du monde. Si la référence est ontologique, l'objet de connaissance sera une Vérité ultime, soit l'absence d'autonomie ou d'existence propre du phénomène. Dans les deux cas, il s'agit d'un seul et même objet (ex : une chaise) analysé de deux façons différentes, en y faisant référence, soit sur une base empirique, soit sur une base ontologique.

¹¹¹ Jinpa, *op. cit.*, p. 158. En ce sens, il s'en tient à l'affirmation de Nāgārjuna dans le *MMK*, XXV:19 qui stipule que le *samsāra* et le *nirvāṇa* ne sont pas différents. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de rupture physique entre les deux, mais que la distinction est conceptuelle.

Ces deux façons d'analyser le même objet procèdent de manière distincte; l'une a une perception directe pour objet, l'autre une *inférence* :

'The Reason why those sensory consciousness are posited as mistaken is that there is no object that exist by way of intrinsic character such as appear to them. The nonexistence of such an object is established by a reasoning consciousness analyzing whether things exist intrinsically; it is not at all established by conventional valid cognition [perception]. Therefore, in terms of conventional consciousness, they are not mistaken.¹¹²'

Pour Tsongkhapa, et contrairement à Gorampa¹¹³, la perception de l'objet (conventional sensory consciousness) n'est pas fautive. Mais à cette perception est attachée une qualité d'en-soi. C'est cette propriété réifiée attribuée à l'objet qui constitue l'erreur principale dans le rapport au monde pour les Géloungpas. La non-existence de cette propriété d'en-soi ne peut être établie qu'à travers l'inférence et le raisonnement; elle n'est pas affaire de perception. Affirmer que l'objet de la perception est illusoire équivaut à dire avec Gorampa que le monde *est* une illusion, or il n'en est rien. Une illusion d'optique consiste à voir double ou à voir un mirage; la perception de la table devant moi n'est pas fautive :

'As for consciousness that perceive things such as double moon or [mirages], objects such as those who appear to them [...] do not exist; this is established by conventional valid cognition itself without relying on a reasoning consciousness [inference].¹¹⁴'

Gorampa attribue l'erreur à la perception même de l'objet. Pour lui, la distinction entre les Deux Vérités ne se situe pas au niveau de l'objet de connaissance ou de l'objet de référence, mais bien au niveau du type d'esprit (de conscience) qui en fait l'analyse¹¹⁵. Toute référence empirique ou ontologique produite par une conscience ordinaire opère sur la base d'une illusion ou d'une erreur fondamentale. Pour Gorampa, la Vérité conventionnelle n'est pas une « vérité », puisque qu'elle est imputée sur la base d'une conscience erronée (sur la base de construits irréels, dirait Dharmakīrti). Parallèlement, seule la Vérité ultime peut être « vraie »

¹¹² Tsongkhapa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment* : vol. 3, op. cit., p. 173.

¹¹³ Cabezon, *op. cit.*, p. 211 et p. 215.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Jinpa, *op. cit.*, p. 158.

parce qu'elle est perçue par une conscience « éveillée », transcendante. Pour Gorampa, à l'instar de Dharmakīrti, il n'y a en fait qu'une seule Vérité — d'où son *monisme* — puisque l'autre est fondée dans l'erreur : « Truth, in the end, cannot be divided into two. It therefore makes no sense to enumerate it.¹¹⁶ »

Pour Tsongkhapa, il existe effectivement une erreur dans les conceptions ordinaires de la réalité; mais cette erreur provient de la tendance à la *réification* et ne peut pas être généralisée à l'ensemble du domaine de l'apparence tel que l'entend Gorampa. En ce sens, Tsongkhapa attribue une certaine validité, une fonctionnalité aux conventions ordinaires et rejette le relativisme ontologique. Le même individu peut donc potentiellement concevoir et vérifier les Deux Vérités :

‘How can the single ontological identity of a phenomena be bifurcated into two distinct conceptual identities ? It comes down to the way the single ontological identity appears to a cognizing consciousness — deceptively and non-deceptively. The two natures correspond to these deceptive or non-deceptive modes of appearance. While they both belong to the same ontological identity, they are epistemologically or conceptually mutually exclusive.¹¹⁷’

Pour Gorampa, au contraire, seul un bouddha peut appréhender la vacuité. Ce faisant, les apparences ordinaires, la réalité conventionnelle cessent d'apparaître à l'esprit de ce bouddha. Tsongkhapa maintient la position inverse : un bouddha est un *individu* capable de percevoir simultanément l'apparence conventionnelle des phénomènes *et* leur vacuité ontologique; la réalité empirique et la réalité ultime, en d'autres mots. Lorsque celui qui s'entraîne encore à la *Madhyamaka* perçoit directement la vacuité en méditation profonde, les apparences extérieures (conventionnelles) cessent. Lorsque ce pratiquant sort de méditation, il perçoit à nouveau les apparences ordinaires, sans toutefois pouvoir percevoir simultanément leur

¹¹⁶ Id., pp. 40-43. Gorampa cite Nāgārjuna lorsqu'il ajoute : ‘When the Jinās [les bouddhas] have stated that nirvāṇa alone is true, what learned person will then imagine that the rest is not false.’ p. 40. De façon générale, Gorampa procède en adaptant l'interprétation littérale de Dharmakīrti à la *śūnyatā* de Nāgārjuna. C'est précisément ce mélange des genres, combinant anti-intellectualisme et relativisme, qui a été remis en question par Tsongkhapa au 15^e siècle avec sa réforme.

¹¹⁷ Id., p. 11.

nature de vacuité. Seul un être « éveillé », un individu ayant complété le chemin, peut percevoir simultanément les Deux Vérités :

‘So long as buddhahood is not attained, it is not possible for a single cognition to simultaneously perceive characterized phenomena each individually while at the same directly cognizing ultimate reality [leur vacuité] within a single temporal instant [...] these two kinds of knowledge come about sequentially.’¹¹⁸

Selon Tsongkhapa, c’est uniquement au moment de l’atteinte de l’état de bouddha qu’un individu peut percevoir simultanément l’interaction entre l’apparence conventionnelle des phénomènes et leur vacuité ontologique. Cette réalisation serait, pour lui, la qualité principale d’un bouddha. Cette distinction est cruciale pour comprendre l’approche sotériologique gélougpa, car le lien avec la réalité conventionnelle souligne l’importance du langage qui mène à « l’au-delà des peines » :

Sans s’appuyer sur la convention, le sens ultime n’est pas réalisé. Sans réaliser le sens ultime, L’au-delà des peines n’est pas obtenu¹¹⁹.

Nāgārjuna souligne ici l’importance de prendre appui sur les « codes du langage ordinaire », comme dit Bugault¹²⁰, afin de transcender les apparences et de pénétrer le sens ultime. Car le langage permet de guider l’esprit vers une *inférence* de l’« Inconditionné », malgré la positivité du sens et des conventions linguistiques. Ce que soutiennent Nāgārjuna, Candrakīrti, Tsongkhapa et les autres *Prasaṅgika* est que le langage, par delà les limites qui lui sont inhérentes, permet l’inférence d’une réalisation à *la première personne* de ce qu’ils nomment la Vérité ultime, c’est-à-dire une perception directe et non conceptuelle du fait « *qu’il n’y a rien qui soit individuellement lui-même et en lui-même; rien non plus que tu puisses désigner à bon droit, pas davantage qualifier d’aucune façon que ce soit* » comme dit Socrate dans le *Théétète*. Pour inférer l’ultime, la pensée doit initialement emprunter le chemin du langage :

¹¹⁸ Id., p. 142.

¹¹⁹ Nagarjuna, Driessens, Gyatso, *op. cit.*, p. 103 (*MMK*, Ch. XXIV : ver. 10).

¹²⁰ Bugault, *op. cit.*, p. 309.

It is true that the erroneous conventions — the appearance of things that do not exist in reality as though they do — are to be abandoned, but without relying on the mundane ultimate, including such things as expressions and that to which they refer and knowledge and objects of knowledge, which are, according to the aryas, nominal conventional truths, the ultimate truth cannot be taught; and without its being taught, it cannot be realized.¹²¹

Sans prendre appui sur le langage, la vacuité et l'interdépendance des phénomènes ne peuvent être enseignées. Sans être enseignées, elles ne peuvent être réalisées. Ce propos place Tsongkhapa dans une position diamétralement opposée à celle défendue par Gorampa, qui, en s'inspirant de Dharmakīrti, postule l'ineffabilité de la Vérité ultime (vacuité). Ainsi, s'il reconnaît la valeur provisoire des concepts et du langage pour atteindre une idée générale de l'objet de réfutation, Gorampa s'empêtré dans des contradictions en faisant de la réalité ultime un phénomène *absolument transcendant* sans relation avec la réalité conventionnelle. En affirmant par la suite que la réalité conventionnelle est pure illusion, Gorampa est prisonnier d'une circularité qui invalide en fin de compte le langage sur lequel est fondée la connaissance de la vacuité et du réel¹²². En clair : même si Gorampa accepte l'importance relative de la raison et du langage, son ontologie en invalide les fondements épistémologiques.

Tsongkhapa quant à lui ne nie pas la validité des perceptions et de la réalité conventionnelle. Son enseignement ne se trouve donc pas invalidé par son ontologie. Le langage et les enseignements jouent donc un rôle déterminant chez les Géloupa afin de produire une image générique, *conceptuelle* de la vacuité. Cette image générique, née de la compréhension des

¹²¹ Tsongkhapa, rJe et Samten, Ngawang (trad.) Garfield, Jay L. (trad.). *Ocean of Reasoning : A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 498.

¹²² 'Moreover Gorampa explicitly rejects the role of reasoning in realizing ultimate truth, arguing that valid reasoning consciousness belongs to the conventional realm and cannot bridge the two sides [...] Gorampa's point is that inference does not apprehend emptiness itself... Emptiness lies beyond the grasp of thought and langage, which has access only to the objet universal of emptiness [construits conceptuels irréels]. Dreyfus argues that such a view, although familiar within the Dharmakīrtian tradition, "has no obvious place in Madhyamaka, especially when understood from Chandrakīrti's perspective".' Takchoe, *op. cit.*, p. 86.

enseignements, est utilisée comme fondement cognitif *valable* à la méditation (*vipāśyanā*), comme point d'appui d'une inférence conduisant à l'expérience directe de la vacuité¹²³.

Les Gélougpa insistent sur le fait que cette façon de comprendre le langage et les enseignements est le corollaire linguistique de la Vue Juste, telle qu'enseignée par le Bouddha, qui doit sous-tendre la pratique méditative¹²⁴ : '*Without this causal nexus [langage et concepts], it would be impossible for an uncontaminated path to arise from a contaminated one. Thus no ordinary person could ever become an arya.*'¹²⁵ En d'autres mots, l'expérience mystique de « l'ineffable » ne peut prendre racine *que* dans le langage. Sans point d'appui, sans référence linguistique préalable, l'esprit ne peut passer, par lui-même sans cause et condition, d'un état conceptuel ordinaire à une expérience directe, non conceptuelle, de l'altérité. C'est pourtant ce que les *monistes* et les *dualistes* maintiennent.

Tsongkhapa poussera plus loin encore l'importance de la relation causale dans le processus de réalisation de l'ultime en insistant sur l'importance de la séquence méditative. Pour Tsongkhapa, le pratiquant doit en premier lieu méditer sur la vacuité ontologique de ses propres cinq agrégats (forme, sensation, conscience, etc.) avant de pouvoir réaliser la vacuité de tous les phénomènes. Cette séquence est importante pour Tsongkhapa parce que, selon lui, le pratiquant ne peut faire l'expérience du monde qu'à travers ses propres agrégats¹²⁶. L'expérience du monde du pratiquant est donc conditionnée par ses limitations psychophysiques¹²⁷, puisque le corps et l'affect constituent l'immédiatement connu du

¹²³ L'approche gélougpa pourrait être comparée à une partie de chasse au cours de laquelle la cible aurait été décrite avec précision, bien que les chasseurs n'aient jamais vu l'objet en question. Sans description préalable, sans image générique, la cible ne peut être reconnue et donc atteinte, même par le meilleur tireur. Tsongkhapa donne l'exemple de quelqu'un (possiblement un professeur!) cherchant à savoir si une personne est absente ou non (de sa classe). Il doit savoir ce à quoi ressemble la personne en premier lieu avant de pouvoir certifier son absence (du cours). Jinpa, *op. cit.*, p. 52.

¹²⁴ Id., pp. 91-96.

¹²⁵ Id., p. 96.

¹²⁶ Id., pp. 112-113.

¹²⁷ 'The key to transcendent knowledge, therefore lies in the wisdom capable of penetrating the conceptual world – penetrating the five psychophysiological aggregates of the knower. Such Wisdom, Tsongkhapa argues, involves a direct experience that operates within the confines of one's own

sujet¹²⁸. Toute autre connaissance, comme la connaissance des objets extérieurs (tables, pots, etc.) est puissamment médiatisée, voire construite, par l'organisme. Le « sujet conventionnel » est ainsi, pour Tsongkhapa, le fondement de la démarche sotériologique.

Gorampa, au contraire, soutient que le pratiquant doit rompre toute relation avec le conditionné afin d'atteindre l'inconditionné. Mais sans théorie de la causalité et sans une approche graduelle s'appuyant sur le langage, les concepts et les conventions, il peine à expliquer de quelle façon le pratiquant en vient à passer de l'état A (conditionné) à l'état B (inconditionné). Il s'agirait au mieux d'un « saut quantique » aléatoire et incompréhensible.

La Vérité ultime, telle que décrite par Gorampa, n'entretient aucune relation causale avec la réalité conventionnelle. Ces deux réalités sont ontologiquement distinctes, elles sont antinomiques. Le *nirvāṇa* est atteint *sans* cause et *sans* condition, puisque le *nirvāṇa* relève de l'inconditionné¹²⁹. Pour Gorampa, toute gnose du *samsāra* est incompatible avec celle du *nirvāṇa* et il n'y a pas d'interdépendance entre les deux. Tout ce qui relève du *samsāra* est exclu de ce qui relève du *nirvāṇa* et vice versa.

Ce que Gorampa postule en fait, c'est l'existence d'une altérité radicale, un tout-autre inaccessible par la pensée et les concepts. Son ontologie le force en effet à attribuer à la Vérité ultime la caractéristique d'une *absolue transcendance*. Le cloisonnement épistémologique et ontologique entre *samsāra* et *nirvāṇa* chez Gorampa le force à rejeter complètement la validité et la véracité du monde dans lequel il se trouve (vérité conventionnelle). C'est donc sur la base d'une ontologie absolutiste et d'une altérité radicale, jointe à un antirationalisme issu d'une interprétation littérale de Dharmakīrti sur l'irréalité des universaux, que Gorampa en vient à écarter le langage, les concepts et l'épistémologie en général, tous intimement liés selon lui au *samsāra*.

psychophysical aggregates and yet sees through those aggregates.' Id. p. 114. Pour Tsongkhapa la doctrine d'absence de soi (*anātman*) présente dans les textes anciens doit constituer le point de départ de la réflexion et de la méditation sur la vacuité de tous les phénomènes, elle en est le catalyseur.

¹²⁸ Cette idée sera davantage développée à la section 3.1.

¹²⁹ Id., p. 160.

2.2.3 L'erreur ontique de Gorampa

La philosophie de Gorampa se trouve dans l'impasse. En postulant une *vraie* réalité inaccessible à la connaissance, Gorampa, comme Dharmakīrti, invalide toute considérations épistémologiques sur la foi d'un postulat ontologique. Selon cette approche, c'est parce que la Vérité ultime serait absolument transcendante que la connaissance ne pourrait qu'échouer à l'entreprise d'appréhension du réel. N'ayant aucun système de correspondance pouvant lier sa propre théorie à l'ordre des choses qu'il postule, Gorampa se trouve en fin de compte dans l'impossibilité logique d'expliquer sa position. Sans arguments pour étayer sa position philosophique et son postulat ontologique, Gorampa ne peut plus, finalement, défendre adéquatement l'ontologie sur la base de laquelle il invalide l'épistémologie. Car toute théorie s'appuie sur la cognition dont elle est issue, faute de quoi elle reste prisonnière d'un relativisme fondamental.

Tsongkhapa, ayant saisi le relativisme récursif d'une ontologie dénigrant l'épistémologie, a appliqué le principe de symétrie entre son approche épistémologique et son postulat ontologique¹³⁰. L'esprit peut pénétrer la réalité ultime, car il n'y a pas de distinction fondamentale entre le sujet et son objet ; les deux sont postulés comme des entités fonctionnelles, vides d'existence propre. Le sujet participe de la réalité ultime qu'il tente de comprendre¹³¹. S'il y avait une réelle distinction ontologique entre le sujet et l'objet, le fossé serait infranchissable pour l'entendement. Or il n'en est rien. L'individu, ceint dans le principe de vacuité, participe de la nature du tout et la nature du tout est également présente dans l'individu. Nous y reviendrons au chapitre suivant.

¹³⁰ Tsongkhapa articule sa position trois décennies avant la naissance de Gorampa, mais les vues des sakyas qu'il critique étaient déjà présentes à son époque.

¹³¹ Schopenhauer adopte la même méthode concernant la connaissance de la *chose en soi*.

Sommaire de la section 2.2

Nous avons vu que le relativisme et la dialectique négative de Nāgārjuna ont laissé place à l'émergence d'interprétations extrêmes de la vacuité, niant la validité de l'expérience ordinaire des phénomènes. En rejetant l'épistémologie, Nāgārjuna donne l'impression d'avoir renoncé à formuler des critères de validité concernant la Vérité conventionnelle. Ce flou dans la *Madhyamaka* a eu pour conséquence le développement de thèses nihilistes telles que le relativisme ontologique de Gorampa, pour qui l'ensemble de la réalité conventionnelle relève de l'illusion. Ce relativisme ontologique à saveur nihiliste est incapable de saisir ou de rendre compte de la distinction entre un mirage et la réalité, puisque dans les deux cas, le mode de connaissance opère dans le cadre des limites du *samsāra*. Pour Gorampa, l'eau du mirage et l'eau qui épanche la soif sont toutes deux aussi fausses l'une que l'autre, puisque, en fin de compte, rien n'est vrai dans l'expérience ordinaire.

Tsongkhapa a tenté d'éviter les écueils philosophiques d'une telle interprétation de Nāgārjuna en se référant aux éléments de la *Madhyamaka* où l'interaction entre les conceptions ordinaires et ultimes sont articulées. Pour Tsongkhapa, les objets du sens commun sont *comme* des illusions, ils ne sont pas *des illusions*¹³². Ils sont *comme* des illusions parce que nous leur prêtons une qualité d'en-soi, d'existence propre et d'intégrité ontologique qu'ils ne possèdent pas. C'est cet élément extrêmement subtil qui, selon lui, doit être correctement identifié, nié et extirpé de l'apparence par la méditation. Il ne s'agit donc pas de cesser de voir, mais de voir autrement.

Cette fausse qualité attribuée aux objets l'est toujours sur la base des conventions culturelles et langagières dans lesquelles baigne l'individu. Le sens et les qualités prêtés à un objet sont toujours contextuels, comme nous l'a rappelé Wittgenstein dans les *Recherches*, ils ne peuvent être absolus. La déconstruction de l'identité et de l'essence attribuées (faussement) aux choses amène le sujet à une cognition de l'objet s'inscrivant à l'extérieur des construits culturels et langagiers traditionnels. Cette expérience extralangagière de l'altérité ne peut

¹³² Jinpa, *op. cit.*, p. 25.

prendre racine, selon les Gélougpas, que dans une Compréhension Juste, née initialement dans le langage.

En bon *Madhyamika*, Tsongkhapa n'a accordé aux phénomènes conventionnels qu'une réalité *nominale*. Cette ontologie nominale n'est jugée valable et efficace que dans le contexte de la réalité conventionnelle¹³³. Il n'y a donc pour les *Madhyamika* ni sujet « en soi » ni objet de connaissance « en soi » mais bien un réseau de conventions linguistiques et de pratiques sociales associées puisque, en dernière analyse, l'identité nominale postulée ne peut être trouvée à l'intérieur de la perception de l'objet. Les conventions tombent et la référence vient à manquer lors de l'analyse *ultime* des phénomènes.

Enfin, pour Tsongkhapa, l'absolutisation de la vacuité comme un « tout autre » inaccessible correspond à une réification de la vacuité. Cette position philosophique correspond, selon lui, à accorder à la vacuité une existence intrinsèque et séparée¹³⁴. Le paradoxe est sans équivoque: en tentant de remédier à la *réification* des phénomènes, le philosophe finit, en suivant cette approche, par *réifier* son absolu opposé. Pourtant, le problème essentiel demeure : il s'agit de la *réification*, source du *samsāra*.

L'impasse ici est, pour ainsi dire, totale. C'est que, selon Nāgārjuna, la vacuité est censée être vide d'elle-même. C'est-à-dire que, lorsqu'elle est recherchée par l'analyse ultime, elle ne peut être trouvée *que* sous forme d'absence. La vacuité n'est pas un phénomène positif, elle n'en est pas moins réelle pour autant. La vacuité d'un phénomène peut apparaître, mais la vacuité en tant que telle ne peut être trouvée seule, sous forme de réalité autonome. La vacuité est donc liée aux phénomènes, elle n'existe pas en soi comme le pense Gorampa, entièrement détachée des objets de perception. Elle est toujours associée aux phénomènes et ne peut donc être réifiée au niveau ontologique. Cette faute conceptuelle que constitue la réification de la vacuité est le corollaire philosophique de la réification préphilosophique des phénomènes par l'attribution d'une essence.

¹³³ Id., p. 158.

¹³⁴ Jinpa, *op. cit.*, pp. 172-173.

2.3 SOMMAIRE

Par delà les nombreux parallèles entre la pensée grecque, en particulier celle de Platon, et la pensée indo-tibétaine, nous avons tenté de démontrer dans ce chapitre le caractère incontournable du *logos*, c'est-à-dire du langage « juste » ou rationnel sur la réalité, au regard de toute expérience directe ou de discours portant sur une réalité qualifiée « d'ineffable ». Nous croyons avoir établi que l'irrationalisme et le monisme, en général, mènent à des impasses philosophiques. Notre démarche nous a conduits à présenter Tsongkhapa comme l'interlocuteur privilégié d'un dialogue (fictif) entre les deux principaux courants philosophiques présents au Tibet au 15^e siècle, argumentant en faveur d'un synéchisme réconciliant d'une part, l'usage du langage, de la raison et de l'épistémologie dans la compréhension des phénomènes; et, d'autre part, reconnaissant le caractère relatif et situé de toute ontologie. En articulant ainsi son système philosophique, Tsongkhapa a évité les apories inhérentes aux systèmes monistes, qui sont pour ainsi dire pratiquement les mêmes que celles inhérentes au dualisme.

L'aporie principale à laquelle a été confronté Tsongkhapa dans l'élaboration de son système a été celle de réconcilier le besoin d'une épistémologie réaliste avec une ontologie nominaliste. Afin de dénouer cette apparence de paradoxe, le réalisme de Tsongkhapa doit être compris pour ce qu'il est : un réalisme de convention, principalement préoccupé par la question de la validité du langage et des concepts, en vue de guider l'esprit à travers l'inférence vers la réalisation d'une réalité dite « ineffable ».

La Vue Juste, telle que décrite dans la *Madhyamaka*, doit pouvoir mener à une Compréhension Juste des phénomènes. Pour cela, il faut que les termes et les expressions utilisés dans le cadre des enseignements puissent permettre d'identifier efficacement la cible, et guider le pratiquant de son état préphilosophique à une expérience méditative postphilosophique de la vacuité. Il ne s'agit donc pas, dans le cas de la *Sautrantika*, d'un réalisme métaphysique postulant une réalité ontologique autonome ou substantielle. D'ailleurs, le *Sautrantika* est principalement articulé autour de la question des Universaux et

non des éléments présents dans la philosophie de Dharmakīrti faisant référence à une réalité stable, autonome et extraconceptuelle.

Ayant abandonné l'épistémologie (il dit n'avoir aucune thèse) au profit d'une pure dialectique, Nāgārjuna a pu être interprété comme un nihiliste (de nombreux Européens n'ont-ils pas, d'ailleurs, sur la foi d'un raisonnement semblable, compris le bouddhisme comme un culte du Néant ?¹³⁵). Dharmakīrti, pour sa part, a sapé les fondements cognitifs du rapport au réel de sorte qu'en conclusion du *Commentaire*, il a postulé l'inexistence du monde extérieur et a adopté l'idéalisme. Gorampa fait l'erreur inverse, il a axé toute sa réflexion sur son ontologie radicale de sorte que la raison, le langage et la connaissance sont devenus inutiles et présentés comme des icônes du *samsāra*. Ayant rejeté le médium de la communication, le langage, ses propos ont perdu une partie de leur légitimité, de leur véracité. C'est afin d'éviter de tomber dans le piège philosophique de la relativisation de son propre enseignement et de l'inadéquation de ses propres mots que Tsongkhapa a tenté d'encadrer le relativisme de la *madhyamaka* en l'assortissant, dans le cursus philosophique gélouga, d'une solide base épistémologique empruntée au *sautrantika*.

En ce sens, Tsongkhapa va chercher chez Dharmakīrti non seulement une théorie de l'erreur permettant de faire une distinction entre les Universaux irréels et les Universaux liés aux Particuliers, mais également d'énoncer une théorie de la correspondance du langage avec la réalité, qui lui permet d'expliquer comment les construits cognitifs, les mots et concepts tels que « vacuité » issus de son enseignement peuvent effectivement référer à leurs objets et leur permettre de jouer le rôle d'assise causale à une réalisation directe de l'absolu.

Enfin, tant Dharmakīrti que Gorampa font de la réalité conventionnelle *une illusion*. Pour Tsongkhapa, la réalité conventionnelle est plutôt *comme* une illusion. Car il ne s'agit pas, dans le cadre de l'exégèse des gélougas, de conclure à l'irréalité du monde (ontologie) ou

¹³⁵ Voir Roger-Pol Droit, *Le culte du néant : les philosophes et le Bouddha*, Éd. du Seuil, Paris, 1997, 362 p. Droit y décrit les erreurs d'interprétation qu'ont commis les philosophes européens à l'endroit de l'enseignement du Bouddha. Selon eux, le bouddhisme nie l'existence et préconise l'anéantissement de soi. Ainsi, contrairement aux idées reçues, nous croyons avoir démontré avec suffisamment d'éloquence dans ce chapitre les liens étroits entre la pensée bouddhique (à tous le moins en ce qui concerne la tradition indo-tibétaine) et les courants centraux de la pensée hellénique.

des concepts (épistémologie), mais bien d'identifier et d'extirper une forme particulière d'ignorance (*avidyā*) présente chez tous les êtres vivants : la réification des phénomènes à travers la croyance à « l'en-soi » des choses.

N'ayant jamais postulé l'irréalité du monde, Tsongkhapa est un philosophe préoccupé par l'impact social et sotériologique des idées. Pour lui, la philosophie est plus qu'une pratique théorique désincarnée, elle transforme l'individu et la société grâce à son impact sur les mœurs et les pratiques sociales du contexte socioculturel dans lequel elle s'inscrit.

L'impact de la philosophie ne peut être que théorique. Les Universaux — les idées, le langage et la conception du monde — forment le contexte à l'intérieur duquel s'inscrivent les actions et les gestes quotidiens. Sans Universaux, sans langage, il est impossible de se comprendre et de comprendre le monde dans lequel on vit. À quelle genre de praxis peut donc mener le rejet de la validité des Universaux, comme le postulent Dharmakīrti et Gorampa ?

La théorie bouddhique de la coproduction conditionnée (*pratītyasamutpāda*) soutient, à l'instar de la *pramāṇa* de Dharmakīrti, que les Universaux sont produits lorsque les cinq agrégats psychophysiques du sujet entrent en contact avec les Particuliers. Dans la logique de la coproduction conditionnée, le contact avec les Particuliers (perception) crée des Universaux (idées, conceptions du monde, sensation de plaisir ou de déplaisir, etc.) qui nous propulsent dans une conduite donnée (*karma*) afin d'éviter ou de reproduire certaines de ces expériences. Notre conduite engendre davantage de contacts avec les Particuliers, ceux-ci conditionnés par les Universaux qui ont engendré nos actions initialement¹³⁶. Il s'agit là d'une chaîne causale qui caractérise notre rapport au monde.

Pour Dharmakīrti et Gorampa, les Universaux sont irréels et doivent être abandonnés afin de stopper la coproduction conditionnée et d'atteindre « l'Éveil ». Mais, à défaut de formuler

¹³⁶ G. Sonam Rinchen, *How Karma Works : The Twelve Links of Dependent Arising*, Snow Lion Publication, 2006, Ithaca New York, Boulder Colorado, pp. 19-34. Voir également le commentaire de Tsongkhapa dans rJe Tsongkhapa, Samten, N. et Garfield, L. J., *op. cit.*, pp. 535-542.

une théorie sur le moyen de mettre un terme, d'un seul coup, à la production d'Universaux, le potentiel philosophique et sotériologique de leur démarche reste à démontrer.

Tsongkhapa adopte une approche graduelle qui, à l'instar de la dynamique de l'Octuple sentier, est dynamique et réflexive. En travaillant sur les Universaux par l'entremise du langage, le pratiquant transforme graduellement son rapport au monde¹³⁷. Il ne s'agit donc pas de nier les Universaux, mais bien de les utiliser afin de transformer notre rapport au monde. Le contact avec une philosophie ou un enseignement religieux produit des Universaux qui peuvent engendrer une transformation dans la conduite de l'individu. Cette conduite transformée sera la base de la production de nouveaux Universaux jetant le fondement d'un rapport différend, plus juste, au réel. Ce que cette démarche dynamique et réflexive, voire circulaire, implique est que l'émancipation passe pas la transformation graduelle du *regard* sur le monde.

Dans la tradition Géloug, les opérations sur les Universaux par l'entremise des enseignements et de la méditation, sous-tendent l'ensemble de la praxis. Il y a donc, dans cette école, une relation particulière et réciproque entre le langage et l'action, l'un présupposant l'autre dans une dialectique de l'altérité sensée mener le pratiquant vers l'expérience mystique dépassant la dualité sujet-objet.

Si le contact avec « l'altérité » a été décrit comme une expérience ineffable se situant à la limite du langage, l'entreprise philosophique de Tsongkhapa n'en demeure pas moins celle de la création d'une systématique permettant à ses disciples de reproduire avec plus ou moins de régularité cette expérience. Ce système a produit, au Tibet, une lignée ininterrompue de mystiques du 15^e siècle à nos jours, qui, comme en témoigne la volumineuse littérature mystique laissée par ses successeurs, laisse entrevoir la possibilité d'une transformation radicale du rapport à l'autre.

¹³⁷ Se profile, en filigrane de ce débat, l'interminable querelle entre les approches graduelles et spontanées qui a eu lieu au Concile de Lhasa au 8^e siècle.

CHAPITRE III

SCHOPENHAUER

Au 17^e siècle Descartes, en ramenant au sujet le point de départ de tout questionnement épistémologique, s'est trouvé à transformer les axiomes de la philosophie occidentale. De ses prédécesseurs, Descartes se démarque en postulant la primauté de la conscience, le *cogito*, dans l'acte de connaître : si, comme chez Platon, les sens sont trompeurs et médiatisent la connaissance, la conscience, elle, est immédiatement donnée, et constitue par conséquent un point de départ épistémologique plus fiable. Sise dans la correspondance entre les objets de conscience intérieurs, les idées, et les objets de connaissance extérieurs, l'épistémologie cartésienne procède de l'identité entre la « nature rationnelle de l'homme » et la « structure logique de l'ordre naturel », identifié à Dieu. En ce sens, il serait absurde d'attribuer à Kant seul l'origine du mouvement subjectiviste en philosophie, car c'est bien dans cette transposition épistémologique du corrélat sujet-objet que nous devons trouver les sources de la révolution copernicienne du siècle suivant, ainsi que les fondements de la philosophie moderne.

Lorsque Kant, un siècle plus tard, en tentant de résoudre les problèmes liés au scepticisme de Hume, célèbre le mariage de l'empirisme anglais au rationalisme continental, un second pas est franchi dans le renversement de l'ordre philosophique au profit du sujet. La grande découverte « copernicienne » de Kant stipule, contrairement à l'épistémologie cartésienne de la correspondance, que le monde de l'expérience, dit *phénoménal*, se conforme aux paramètres de l'appareil cognitif afin de produire des objets de connaissance. Il existe, explique Kant dans la *Critique de la raison pure*, une structure *a priori* de notre façon de connaître qui détermine la forme de nos expériences sensorielles *a posteriori*. Les catégories fondamentales qui permettent la connaissance structurent l'expérience de la réalité, mais sont vides de contenu empirique. C'est la *chose en soi*, ultimement inconnaissable puisque toujours appréhendée à travers le filtre des catégories, qui fournit le substrat de l'expérience. En coupant tout lien direct avec un ordre de réalité suprasensible, Kant fermait du coup la

porte à une métaphysique de *l'absolument transcendant*. Ne sont déductibles que les conditions et limites *a priori* de la connaissance sensible. De ce qui gît par-delà cette limite, rien ne peut être prédiqué¹.

La polémique entourant la diffusion de la *Critique* va modérer la plume du philosophe. Soucieux de marquer la distance entre son système et l'idéalisme radical de Berkeley auquel il est réduit par ses contemporains, Kant réintroduit des éléments de réalisme dans la seconde édition de la *Critique* établissant de la *chose en soi* comme cause de la perception². Adoucissement nécessaire, car, pour beaucoup, la position idéaliste de Kant dans la première édition de la *Critique* était perçue comme problématique au regard de la métaphysique³. D'une part, le philosophe de Königsberg venait en effet de résilier contre ses prédécesseurs toute possibilité de connaître le monde en soi, mais il venait également de jeter un doute sérieux sur le sens commun en réintroduisant l'idée sceptique de la médiation entre le sujet et la réalité. D'autre part, il remettait en cause la preuve ontologique établie dans les systèmes de philosophes tels que ceux de Descartes et de Spinoza. Comment pourrait-on en effet parler positivement ou rationnellement de l'existence d'une « cause première » ou d'un « être » transcendant qui par définition échapperait à l'entendement?

Pour certains, la limite kantienne pérennisait l'idée de dieu à travers la séparation radicale des sphères du concevable et de l'inconcevable : le « divin » échappait ainsi à l'emprise du rationnel. Pour d'autres, l'idéalisme transcendantal de Kant sanctionnait une forme d'agnosticisme⁴. Loin d'éteindre la spéculation métaphysique, Kant lui insuffla une seconde vie. Les successeurs immédiats de Kant transformeront en effet les prémisses de l'idéalisme

¹ Immanuel Kant, Paul Guyer (trad. et éd.), Allen W. Wood (trad. et éd.), *Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge New York, 1998, p. 112 (préface à la seconde éd., B . XX).

² Kant, *op. cit.*, p. 155.

³ Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Presses de l'université de Montréal, Montréal, 2004, p. 212.

⁴ Jean Grondin, "Conclusion of the Critique of pure reason", dans *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 16, 1992, New York School University, New York, p.165-166.

transcendental en trouvant tantôt dans la « raison historique » (Hegel) tantôt dans le « sujet connaissant » (Fichte) la genèse de la « chose-en-soi » kantienne (*Ding an sich*).

Arthur Schopenhauer

Né à Dantzig de parents bourgeois, Arthur Schopenhauer (1788-1860) montre rapidement une aptitude pour la philosophie. Il fut protégé de Goethe dans sa jeunesse. Son œuvre maîtresse, *Le monde comme volonté et comme représentation (Le monde)*, fut passée sous silence par les professeurs d'université en raison de la prépondérance à cette époque de la philosophie hégélienne. Sa philosophie sera reconnue une génération plus tard, au moment où l'optimisme historique du système hégélien périlite. Associé au pessimisme "fin de siècle", la philosophie de Schopenhauer est fondamentalement existentialiste. Schopenhauer y développe une métaphysique de la Volonté assortie à une sotériologie universaliste par son ambition d'embrasser à la fois les mystiques chrétiennes, hindouistes et bouddhiques. La postérité se rappellera qu'il a été le *seul* philosophe occidental à fonder la morale sur l'altruisme et la compassion, puisque étant lui-même de nature sensible, il avait été frappé lors d'un voyage avec ses parents à travers l'Europe par l'état lamentable de la condition humaine⁵. Se remémorant les faits, il écrit à la fin de sa vie : « Dans ma dix-septième année, dénué de toute éducation classique, je fus aussi fortement saisi par la misère de la vie que le Bouddha dans sa jeunesse, quand il vit la maladie, la vieillesse et la mort »⁶.

En 1813, au début de ce qui fut subséquentment appelé l'époque de l'indianisme en Allemagne, Arthur Schopenhauer a rencontré l'orientaliste Frederik Maier. Rencontre

⁵ Safranski, *op. cit.*, pp. 38-50.

⁶ Cité dans Didier Raymond (éd.), Frédéric Pajak (éd.), *Schopenhauer dans tous ses états*, Gallimard, Paris, 2009 p. 130. Voir aussi le passage au complet dans ses notes manuscrites ; Arthur Schopenhauer, Arthur Hübscher (éd.), E. F. J. Payne (Trad.), *Manuscript Remains Volume 4 : The Manuscript Books of 1830-1852 and the Last Manuscripts*, Berg Publishers, Oxford, 1990, p. 119 (#36). Paradoxalement, Schopenhauer est identifié par de nombreux philosophes comme « le plus grand misanthrope du 19^e siècle » (Charles Taylor, Charlotte Melançon (trad.), *Les sources du moi*, Boréal, Montréal, 1998, p. 551). C'est qu'il y a chez Schopenhauer une double sensibilité : une sensibilité à la souffrance d'autrui et, corrélativement à la première, une sensibilité, voire une impatience face à l'ignorance présente chez l'homme qui, dans la perspective schopenhauerienne, est à la source de cette souffrance inhérente au monde. Schopenhauer est par conséquent assez incisif lorsqu'il traite du « pédant ».

salutaire s'il en est une, car c'est ce dernier qui introduit Schopenhauer à la philosophie orientale⁷. Dès lors, c'est la correspondance philosophique entre la *māyā* indienne et ce que d'aucuns en Occident appellent maintenant la réalité *phénoménale* qui frappe le jeune philosophe : « Sous ce mythe [la *māyā*], il faut voir exactement ce que Kant nomme la chose en soi » (*MVR*, p. 525). Cette convergence entre l'idéalisme transcendantal et les philosophies indiennes au sujet de la notion de « voile » ou d'« illusion » (*māyā*), n'épuise en rien la question des parallèles avérés entre la philosophie de Schopenhauer et les philosophies orientales, et avec le bouddhisme en particulier. En effet, cette concordance presque invraisemblable, que le bouddhologue Edward Conze qualifiait de « quasi miraculeuse »⁸, trouve sa source dans la genèse de la pensée schopenhauerienne. Témoin de l'omniprésence de la souffrance autour de lui, Schopenhauer répudie très jeune l'idée d'un monde bon, tel que le décrit le récit de la Genèse et la philosophie de son temps (Hegel). Nageant à contre-courant, il place la « volonté de vivre » au cœur du phénomène. L'univers tout entier, nous explique Schopenhauer, est régi par des forces d'attraction et de répulsion qui, au niveau de la vie animale, sous la forme de la pulsion de vie et de l'instinct d'autopréservation, génèrent pressions, déchirements et une souffrance continue. Dès lors, Schopenhauer, s'inspirant des ascètes et des mystiques du monde entier, propose une sotériologie visant la sublimation de la pulsion de vie (la soif d'existence).

⁷ Les contacts avec la philosophie orientale se font initialement par le truchement de l'hindouisme, puisque les textes du bouddhisme ne sont pratiquement pas traduits ou connus dans le monde germanique à cette époque. On remarque que les références au Bouddhisme sont pratiquement inexistantes dans ses notes personnelles (*Manuscript Remains*) de la période 1804-1818 au moment où il rédige son *opus magnum*, alors que les références sur l'hindouisme, elles, sont bien visibles. La tendance s'inverse avec les années, les références à l'hindouisme s'estompent alors que celles concernant le bouddhisme viennent à occuper l'avant-scène. L'insatisfaction de Schopenhauer face à certaines notions présentes dans l'hindouisme et la « merveilleuse concordance » qu'il trouve entre sa philosophie et la pensée du Bouddha y sont pour quelque chose (quatre ans avant sa mort, Schopenhauer écrivait sur les parallèles évident entre le bouddhisme et sa doctrine : «...la concordance avec ma doctrine est merveilleuse ; d'autant plus qu'en 1814-1818, lorsque je rédigeais le 1^{er} tome, je ne savais encore rien de tout cela, et n'en pouvait rien savoir.» Lettre du 27 février 1856 à Adam Von Doss dans Arthur Schopenhauer, Arthur Hübscher (éd.), Frédéric Pagès (trad.), *Correspondance complète*, Aline, Paris, 1996, p. 509.

⁸ Edward Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, University of South Carolina Press, Columbia, 1968, p. 223.

Le monde est souffrance et l'origine de cette souffrance réside dans la soif d'existence (volonté de vivre). Cela étant dit, une cessation de cette souffrance est possible puisqu'on peut mettre un terme à la soif d'existence qui nous anime, nous dit Schopenhauer, quelque 2400 ans après Siddharta Gautama. Il s'agit ici, pour les sciences de la religion, de bien saisir la portée d'une telle conception philosophique. Ce qu'Edward Conze oublie en effet de relever sur les parallèles européens du bouddhisme, c'est qu'il s'agit bien plus que d'une concordance « quasi-miraculeuse » entre ces deux philosophies, car Schopenhauer n'a pratiquement aucune connaissance du bouddhisme au moment où il formule sa philosophie. Ce dont nous devons nous étonner est que Schopenhauer est, aux côtés du mythique Siddharta Gautama, le seul individu à avoir perçu le monde sous l'angle des Quatre nobles vérités : les deux hommes ne tirent leur « pessimisme » (le monde est souffrance) d'aucun « maître », mais d'une disposition d'esprit qui leur est propre.

Philosophe inactuel, selon Nietzsche, Schopenhauer, parce qu'il s'inscrit contre la philosophie de son temps, ne sera pas bien reçu dans les salles de cours des universités allemandes. Le philosophe s'est plaint en effet toute sa vie de l'indigence intellectuelle des professeurs de philosophie de son époque, trop enclins, selon lui, à sacrifier la poursuite de la vérité à des considérations matérielles, c'est-à-dire écrire et enseigner pour plaire à l'État et à l'Église et pour être maintenus dans leurs fonctions académiques⁹. Aussi, malgré le fait qu'il fut le philosophe le plus lu en Europe de la fin du 19^e siècle au début du 20^e siècle, Schopenhauer sera passé sous silence par nombre de ses successeurs et de nombreux ouvrages de référence de langue française — tels que le *Grand dictionnaire de la philosophie* publié chez Larousse ou encore *l'Introduction à la métaphysique* de Jean Grondin cité plus haut ne lui accorderont aucune place dans l'histoire de la philosophie¹⁰! — Cette omission est d'autant plus surprenante que, comme le souligne Roger-Pol Droit:

⁹ Voir « Sur la philosophie dans les universités » dans Arthur Schopenhauer, Jean-Pierre Jackson (trad.), *Parerga et Paralipomena (PP)*, CODA, Paris, 2005, pp. 124-170.

¹⁰ Les ouvrages de référence de langue anglaise sont généralement plus loquaces au sujet de Schopenhauer. Grondin ne fait que le mentionner en passant.

À la fin du dernier siècle et au début du nôtre, sa gloire, intellectuelle *et populaire*, fut sans commune mesure avec celle d'aucun philosophe. Le succès posthume du *Monde comme volonté et comme représentation* n'a aucun équivalent [et] il serait à peine à exagéré de dire que, de 1880 à 1930, voire au-delà, tous les créateurs européens, dans tous les domaines, furent peu ou prou schopenhaueriens¹¹.

Schopenhauer sera beaucoup mieux reçu en effet chez des philosophes iconoclastes tels que Nietzsche et Wittgenstein. Il en marquera beaucoup d'autres parmi lesquels nous trouvons Freud et Jung, Bergson, Bachelard¹², Bataille¹³, Kierkegaard, Heidegger¹⁴, Maupassant,

¹¹ Roger-Pol Droit « La fin d'une éclipse ? » dans R.-P. Droit (et.al.), *Présences de Schopenhauer*, Grasset, Paris, 1989, p. 9.

¹² Voir le livre de Jean Libis, *Gaston Bachelard ou la solitude inspirée*, Berg international, Paris, 2007, pp. 17 à 31. Libis y recense dans le premier chapitre toutes les références implicites ou explicites ainsi que les inflexions schopenhauerienne chez Bachelard telles que cette citation de Bachelard dans *Le droit de rêver*, PUF, Paris, 1970, p. 240 : « Alors, sois philosophe, sois stoïcien. Et recommence ta méditation en disant à la manière de ton maître, à ma manière schopenhauerienne : « La nuit est ma solitude, la nuit est ma volonté de solitude ». Elle est, elle aussi, représentation et volonté, ma volonté nocturne ».

¹³ Influencé surtout au niveau de sa conception de l'érotisme. Voir la préface du *Monde* de Clément Rosset p. VI.

¹⁴ « Martin Heidegger is a recent Schopenhauerian whose existentialist ontology bears many signs of Schopenhauer's influence. It is possible to interpret Heidegger's philosophy as a synthesis of the method of transcendental phenomenology developed by his teacher, Edmond Husserl, informed in a modified and distinctively Heideggerian language by what are still recognizably Schopenhaurian ideas concerning philosophical meaning of human life (p.244)... The connection to Schopenhauer is obvious if we read into Heidegger's theory of *sorge* and *Zunhandenheit* Schopenhauer's concept of the will to life [...] This yields a Schopenhauerian anticipation of Heidegger's key notions of ready-to-handedness and human being-in-the-world [...] In presenting their findings, *Schopenhauer and Heidegger arrive at a number of conclusions that are so similar as to be due either to coincidence in the investigation of similar problems by similar methods, or, as is more likely, because Heidegger, through his reading, was directly influenced by Schopenhauer's idealism* (p. 246)...*The spirit of Schopenhauer's philosophy pervades Heidegger's Being and Time in these and other ways, despite Heidegger's effort to separate his existential ontology from Schopenhauer's moral pessimism* (p. 247)...By making phenomenology the methodological foundation of ontology, rather than the other way around, Heidegger, like Schopenhauer before him, investigates the nature of being from the standpoint of the knower's felt condition [...] Schopenhauer undoubtedly influences Heidegger's thinking about the question of being, the concept of *da-sein*, interpreted in terms of a Schopenhauerian understanding of human will [...] To attribute a lineage to Heidegger's ideas, going back to Schopenhauer and Husserl, in no way detracts from the originality of Heidegger's philosophy [...] In his existential ontology, Heidegger offers a remarkable transcription of Schopenhauer's philosophy into twentieth-century idioms of husserlian phenomenology (pp. 248-249) (c'est nous qui soulignons). Dans Dale Jacquette, *The Philosophy of Schopenhauer*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, 2005, pp. 244-249. Voir aussi Julian Young: « The question of the relationship between

Tolstoï, Kafka, les physiciens Einstein et Schrödinger¹⁵, Wagner, Mahler, Schönberg, Camus, Céline, Borges, William James¹⁶, Horkheimer, Popper, Proust, Mann, Von Hartmann et bien d'autres¹⁷.

Schopenhauer and Heidegger has been, in English at least, virtually untouched. *This is somewhat odd given the evident fact that Heidegger read Schopenhauer and the rather striking affinities between the two.* No doubt this neglect has been encouraged by the fact that Heidegger's explicit references to Schopenhauer are, almost without exception, contemptuous » (c'est nous qui soulignons). Dans Julian Young, "Schopenhauer, Heidegger, Art and Will" in Dale Jacquette, *Schopenhauer, Philosophy, and the Arts*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 162. Enfin :« Existence [*dasein*], according to Heidegger, who took the term without attribution from Schopenhauer, is a "state of being cast out" into the inexorable, irresistible current of time (p. 271)...[concerning existentialism] It is strange also that from the continuing influence of Kierkegaard, reaching as far as Jaspers and Heidegger, no one has yet drawn the inference back to Schopenhauer, whose figure, invisible in spite of all its visibility, remains hidden from posterity as a result of Nietzsche's interlude [...] Whoever asks the prominent representatives of the philosophy of existentialism about their relationship to Schopenhauer, encounters the strangest reactions of helplessness, of unconcealed irritation or of mildly perplexed silence » (p. 371) dans Arthur Hübscher, J.-T. Baer (trad.), *The Philosophy of Schopenhauer in its Intellectual Context : Thinker Against the Tide*, Edwin Mellen Press, Lanham, 1989, p. 236.

¹⁵ Einstein note concernant le besoin de sublimité auquel répondent certaines « religions cosmiques » chez l'homme : « L'existence lui donne l'impression d'une espèce de prison et il veut éprouver la totalité de l'existence comme une unité pleine de sens [...] Plus forte est la composante de la religiosité cosmique dans le bouddhisme, comme nous l'ont appris, en particulier, les écrits admirables de Schopenhauer. » Albert Einstein, Maurice Solovine (trad.), *Comment je vois le monde*, Flammarion, Paris, 1958, p. 18. Erwin Schrödinger, lui aussi prix Nobel de physique pour ses travaux en physique quantique, qualifiait Schopenhauer de « plus grand savant de l'Occident », dans J. Mehra, H. Rechenberg, *The Historical Development of Quantum Theory*, Springer-Verlag, 1987, vol. 5, p. 408 cité dans Erwin Schrödinger, Michel Bitbol, *Erwin Schrödinger : l'esprit et la matière*, Seuil, Paris, 1990, p. 30

¹⁶ William James, fondateur du pragmatisme, a lu avec intérêt la philosophie de Schopenhauer dans sa jeunesse avant d'en rejeter le « pessimisme », voir Robert D. Richardson, *William James : in the Maelström of American Modernism*, Houghton Mifflin, Boston New York, 2006, p. 14. Par ailleurs, la thèse développée dans l'essai de James *La volonté de croire* est éminemment schopenhauerienne. Reprenant le thème de l'assujettissement de la connaissance à la *volonté*, à la *pulsion*, thème schopenhauerien s'il en est un, James écrit : « Ainsi donc la partie non intellectuelle de notre nature influence évidemment nos convictions. Certaines tendances et certaines volitions personnelles précèdent la croyance tandis que d'autres la suivent [...] notre nature passionnelle possède non seulement la faculté légitime mais encore le devoir d'exercer un choix entre les propositions qui lui sont soumises, toutes les fois qu'il s'agit d'une véritable alternative, la solution ne dépend pas uniquement de l'entendement », William James, Loÿs Moulin (trad.), *La volonté de croire*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2005, p. 47.

¹⁷ Liste partielle tirée de R.-P. Droit, *op. cit.*, p. 9. Nous y avons ajouté quelques noms comme William James et Heidegger en prenant soin de donner nos sources. Si autant d'artistes figurent parmi ses fidèles, c'est que Schopenhauer accorde une place significative à l'Art dans sa philosophie. Le Livre III du *Monde* y est entièrement consacré et sa « théorie du génie » en découle. L'Art a une fonction

Cela étant dit, Schopenhauer se distingue encore de ses contemporains par la limpidité de son écriture : ce qui lui a trop souvent valu d'être classé sous la rubrique « littérature ». Schopenhauer lui-même critiquait sévèrement les élucubrations de ses contemporains Hegel, Schelling et Fichte pour leur style cryptique et souvent confus, marque de commerce de l'idéalisme allemand. Pour Schopenhauer, « l'authentique philosophe cherchera partout la limpidité et la distinction et s'efforcera de ne pas ressembler à un torrent trouble et impétueux, mais bien à un lac suisse qui, grâce à son calme, a, et malgré sa grande profondeur, une limpidité qui la rend justement visible »¹⁸. Cette clarté dans le style, qui lui a valu les éloges de Goethe¹⁹ et que plusieurs attribuent à sa connaissance du français, ont fait dire à des spécialistes comme Arthur Hübscher que le sens de l'image, de la parabole, de l'antithèse et de l'allitération ont fait de Schopenhauer un des grands maîtres de la didactique allemande. En conséquence: « Schopenhauer has enabled the German language to gain mastery over difficult philosophical problems without doing it any harm. He has enriched it, made it more supple and pliant so that among the living languages it finally assumed the role of the language of philosophy »²⁰.

Le rameau schopenhauerien du kantisme

Fustigeant ses contemporains pour avoir dévoyé Kant au profit d'une philosophie purement spéculative, Arthur Schopenhauer entend restaurer le vrai sens du kantisme²¹. À maints

sotériologique pour Schopenhauer car il permet de contempler les formes pures de l'univers : les « Idées », et d'apaiser momentanément la Volonté.

¹⁸ Arthur Schopenhauer, F.-X. Chenet (trad.), *De la quadruple racine du principe de la raison suffisante (QR)*, Vrin, Paris, 1991, p. 144.

¹⁹ Hübscher, *op. cit.*, p. 236.

²⁰ Hübscher, *op. cit.*, p. 230.

²¹ « Schopenhauer demande à ses lecteurs d'avoir une connaissance approfondie des écrits les plus importants du philosophe qu'il apprécie plus que tous les autres, à savoir Kant, qu'il essaie de réhabiliter dans une époque dominée par la pensée de Fichte, de Schelling et de Hegel. Toutefois, il ne se contente pas d'exprimer l'admiration qu'il éprouve pour la philosophie kantienne. Il se considère plutôt comme un successeur critique [...] Le but que poursuit Schopenhauer est d'achever ce que Kant

égards, Schopenhauer radicalise la philosophie de son maître Kant, en la ramenant à son idéalisme initial à travers le rejet du lien causal entre la *chose en soi* et l'intuition des objets (la perception). Pour Schopenhauer, il n'y a « pas d'objet sans sujet » et la chose en soi ne peut être une cause de la perception, contrairement à ce qu'affirme Kant dans la préface de la seconde édition de la *Critique*. La perception est activement construite par l'entendement, stipule Schopenhauer, à partir des catégories *a priori* de l'entendement. Pour lui, un objet est forcément une chose pensée par un sujet. L'idée d'une chose autonome qui serait la cause de la perception apparaît comme un non-sens philosophique.

Parallèlement, le sujet n'existe que par rapport à un objet pensé. Conséquemment, sans objet pensé, pas de sujet pensant pour Schopenhauer. Ces deux formes de la connaissance se présupposent l'une l'autre²². À l'instar du propos de Socrate dans le *Théétète*, en dehors de la relation qui les unit, rien ne peut être dit sur la réalité²³. Le sujet ainsi postulé dans la philosophie de Schopenhauer est *axis mundi*, support du monde sensible qui échappe lui-même à la connaissance, puisque le sujet n'est jamais un objet de connaissance (*MVR*, p. 27). Dès que le sujet est pensé, il est en effet objectivé et n'est plus le *support de* ce qui est connu, mais bien *ce* qui est connu en tant que tel. Or, cette connaissance suppose elle-même un

a commencé, et cela suppose d'apporter des modifications considérables à la philosophie kantienne ». Peter Welsen, « Schopenhauer, critique de l'esthétique kantienne » dans Christian Bonnet et Jean Salem (et. al), *La raison dévoilée ; études schopenhauriennes*, Vrin, Paris, 2005, p. 95.

²² Arthur Schopenhauer, A. Burdeau (trad.), R. Roos (rev.), *Le monde comme volonté et comme représentation (MVR)*, Paris, PUF, pp. 25-28.

²³ « SOCR. : Or, c'est bien, forcément, en relation avec quelque chose que je deviens, dans le cas où je deviens être sentant; il est en effet impossible à un être actuellement sentant d'être sentant sans aucune relation avec un sensible, et il l'est également que celui-ci ne soit pas sensible pour un sujet [...] À nous deux, au sensible et à moi, il ne nous reste donc, hormis notre relation réciproque, point d'autre existence si nous existons, pas d'autre devenir si nous devenons, puisque la nécessité qui attache ensemble nos natures ne les attache justement à rien en dehors d'elles et ne les attache pas non plus à elles-mêmes : avoir été attaché l'un à l'autre, voilà donc ce qui nous reste. Par suite, que, à l'égard de quelque chose, on emploie le mot « exister », on doit dire que cela existe pour un sujet, avec un objet, dans une relation; de même, si l'on emploie le mot « devenir ». Mais à l'égard de ce quelque chose, parler d'existence ou de devenir en soi et sur soi, voilà de quelle façon on ne doit, ni s'exprimer soi-même, ni accepter que s'exprime autrui. Telle est la signification de la thèse que nous avons exposée. » Platon, *op. cit*, t 2, p. 110 (« *Théétète* » § 160 a-c).

sujet²⁴. De ce paradoxe, on déduit que le sujet est hors limite pour la connaissance tout en lui étant coextensif. Le *sujet* connaissant et l'*objet* de connaissance entretiennent, pour ainsi dire, « une frontière commune » :

‘The fact that there exists an irreconcilable duplicity of consciousness, the possibility of a dual perspective, of a dual experience, is so evident to Arthur Schopenhauer that, like Wittgenstein after him, he actually charges philosophy with a negative duty : it should, in discursive language, say what can be said in order to delineate the sphere which is *not* reached by language ; it should advance to the frontiers of possible conceptual work, in order to discover that of which no concept can exist.’²⁵

Le problème du rapport causal entre la *chose en soi* et la perception du sujet est que ce rapport causal impliquerait une causalité que l’objet soit la cause du sujet²⁶. Or, seuls les objets peuvent avoir des rapports de cause à effet entre eux. Le sujet n’étant jamais objet, il est libre et n’entretient aucun rapport causal. On comprend alors la critique schopenhauerienne du rapport causal kantien qui réintroduit dans l’idéalisme transcendantal un point de vue réaliste située à l’opposé du point de vue originellement défendu par Kant. En réintroduisant l’idée d’une causalité sujet/objet, ce dernier affaiblit sa *Critique*, la dépouillant selon Schopenhauer, de sa force initiale et de son originalité historique.

Le lecteur aura remarqué qu’en filigrane du questionnement schopenhauerien, c’est l’ensemble des débats philosophiques du 20^e siècle sur la subjectivité (1.1.3) qui sont ici abordés. La conception schopenhauerienne posant que la subjectivité est hors de portée de la connaissance, elle trace le sillon que vont par la suite suivre Searle, Nagel et Wittgenstein.

²⁴ Sans jamais mentionner Schopenhauer, auteur de cette limite de l’aperception du sujet dans l’acte de connaître, Karl Jaspers, qui était familier avec la philosophie de Schopenhauer, formule ainsi ce qu’il nomme la « scission sujet-objet » : « Quand par la pensée je me prends moi-même pour objet, je deviens autre chose pour moi. En même temps, il est vrai, je suis présent en tant que moi-qui-pense, qui accomplis cette pensée de moi-même ; mais ce moi, je ne peux pas le penser de façon adéquate comme objet, car il est toujours la condition préalable de toute objectivation ». Dans Karl Jaspers, J. Hersch (trad.), *Introduction à la philosophie* (2^{ème} éd.), Plon, Paris, 2001, p. 29.

²⁵ Rudiger Safranski, Ewald Osers (trsl.), *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1987, p. 139.

²⁶ Voir le chapitre « critique de la philosophie kantienne » dans Arthur Schopenhauer *MVR*, pp. 554-559.

Dans tous les cas, la subjectivité n'est ni postulée comme une illusion ni le corrélat de la matière comme le stipule Daniel Dennett par exemple.

Schopenhauer est connu pour sa philosophie de la Volonté. Bien que le thème de la volonté (*volò*) ne soit pas nouveau en philosophie, ce qui fait l'originalité de sa démarche est la *place* qu'il assigne à celle-ci dans sa métaphysique; une place dominante à laquelle est subordonnée le *cogito* — sauf dans les cas où le génie est à l'œuvre ou encore dans le contexte de la mystique. Dans la très vaste majorité des cas, la pulsion inconsciente surgie des bas fonds de la subjectivité dicte les grandes lignes de la conduite. Dès lors, l'illusion réside dans la croyance que l'homme mène son destin de façon entièrement rationnelle. En redéfinissant la place du *cogito* dans la conduite de l'individu, Schopenhauer fait basculer toute la tradition métaphysique occidentale vers le *volò* primordial et l'inconscient, annonçant les philosophies du soupçon du 20^e siècle.

Enfin, Schopenhauer conçoit la philosophie sous l'angle de la limite : il y a une *limite épistémologique* à l'expérience du monde. Schopenhauer place l'étonnement face au monde comme *première aporie* de l'entrée en philosophie (*MVR*, p. 851)²⁷. Cet étonnement constitue une sorte de recul épistémologique : « Le monde est ma représentation. Cette proposition est une vérité pour tout être vivant et pensant, bien que chez l'homme seul elle arrive à se transformer en connaissance abstraite et réfléchie. Dès lors qu'il est capable de l'amener à cet état, on peut dire que l'esprit philosophique est né en lui » (*MVR*, p. 25).

Schopenhauer évoque également une *limite métaphysique* qui serait la *seconde aporie* de l'entrée en philosophie : « l'homme est un animal métaphysique » ayant des « besoins métaphysiques », écrit-il (*MVR*, p. 851). De par sa capacité de raisonnement abstrait qui lui permet de se projeter dans le temps, l'homme anticipe la mort. Cette prise de conscience face

²⁷ Réflexion inspirée de Platon comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, et possiblement aussi inspirée de Descartes, qu'il décrit comme le père de la philosophie moderne (*PP*, p. 9) Par ailleurs, Schopenhauer note que « plus un homme est inférieur par l'intelligence, moins l'existence est pour lui un mystère » (*MVR*, p. 852). Le « doute » et l'émerveillement philosophique sont une marque de grandeur pour lui. Schopenhauer nomme cet étonnement, ce doute, « l'énigme du monde » (*MVR*, p. 881).

à la limite de la vie porte en elle le germe du questionnement sur le *sens de l'existence*. Ce questionnement fonde toute métaphysique. Qu'advient-il de ce monde qui est ma représentation après ma mort ? La *seconde aporie* de l'entrée en philosophie serait donc le questionnement face à la mort. Schopenhauer renvoie ainsi son lecteur à cette double difficulté *épistémologique* et *métaphysique* qui constitue le fondement du rapport de l'homme au monde. En ajoutant à cette axiomatique schopenhauerienne une *limite culturelle et linguistique*, Wittgenstein vient, un siècle plus tard, compléter ce que nous nommerons le « triptyque de la limite ».

3.1 LE GRAND LIVRE DE LA VIE

Que *Le monde comme volonté et comme représentation* puisse être qualifié de « Livre de la vie » ne fait aucun doute. En effet, nombre d'idées présentées dans cette œuvre sont issues d'une réflexion sur la condition humaine et la nature douloureuse de l'existence. L'œuvre de celui que le magazine français *Revue contemporaine* qualifiait de « philosophe qui a vu le monde »²⁸ est une véritable ode au dépassement par la *transmutation du regard*. Dans le cadre d'un style philosophique que nous avons qualifié dans le premier chapitre de « thérapeutique », Schopenhauer entend secouer le lecteur atone, au regard hypostasiant la réalité et les conventions. Son pessimisme doit donc être compris comme un antidote à un optimisme trop souvent porteur d'illusions béates. Philosophie de la désillusion, décrivant une réalité qui n'est pas bonne à voir, la métaphysique de la Volonté est pourtant décrite comme un « calmant » par son auteur (*MVR*, p. 362). Schopenhauer demande à son lecteur d'avoir préalablement lu Platon et Kant, puisque sa philosophie s'en veut la synthèse. L'ouvrage se décline en quatre temps : la représentation (l'épistémologie), la Volonté (l'ontologie), l'art (l'esthétique) et le salut (l'éthique).

3.1.1 Le monde comme représentation

Pour Schopenhauer, la nature médiate de l'expérience du réel est un truisme si évident qu'on n'en peut douter: « aucune vérité n'est donc plus certaine, plus absolue, plus évidente que celle-ci : tout ce qui existe, existe pour la pensée, c'est-à-dire, l'univers entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet, perception que par rapport à un esprit percevant, en un mot, il est pure représentation » (*MVR*, p. 25). La représentation, cet objet pour un sujet, est la Volonté perçue à travers le prisme de l'intellect ; elle est la Volonté même, objectivée par

²⁸ Helen Zimmern, *Arthur Schopenhauer*, Longman Green & Co., London, 1876, p. 3. Réimprimé chez Bibliolife, Charleston SC, 2007.

l'entendement et les catégories *a priori* : espace, temps et causalité. Les phénomènes représentés sont donc assurément relatifs, puisqu'entièrement construits par l'intellect. Sans l'intellect, la perception serait purement végétative et aucun objet ne pourrait en être déduit (MVR, p. 36). L'intellect, en effet, donne un sens aux modifications sensorielles qui, sans son concours, resteraient inorganisées. L'intellect, par opposition à la *raison* — la capacité de pensée abstraite —, découpe le réel en fonction des catégories *a priori*.

Chez Schopenhauer, causalité et matière sont synonymes. Puisque Schopenhauer rejette l'ensoi des phénomènes tant subjectifs qu'objectifs, son épistémologie est essentiellement pragmatique. Ce dernier définit en effet l'objet comme étant la somme de ses effets sur le corps :

L'être des objets n'est autre que leur action même ; que c'est dans cette action que consiste leur réalité, qu'enfin chercher [...] l'être des choses réelles en dehors de leur activité, c'est là une entreprise contradictoire (MVR, p. 39).

C. S. Pierce en proposera une version en tout point identique comme axiome du pragmatisme quelques décennies plus tard :

Considérez quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception totale de l'objet²⁹.

Pure causalité donc, la matière est ainsi la résultante d'un processus constructif visant la stabilisation des effets sur le corps par la création « d'objets » d'expérience stables pouvant être maîtrisés et connus par le sujet épistémique. À cette proximité catégorielle entre l'épistémologie du pragmatisme de Pierce et celle de l'idéalisme transcendantal de Schopenhauer, nous ajouterons la continuité conceptuelle du constructivisme contemporain. On retrouve en effet chez Jean Piaget la même conception de la causalité : « *L'objet et la causalité* ne sont pas autre chose que *l'accommodation au réel* du schématisme de

²⁹ Dans William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 19. Le lien entre le pragmatisme et la philosophie de Schopenhauer est probant puisque Schopenhauer était, après Kant, le philosophe européen le plus connu à Harvard à la fin du 19^e siècle. Voir Patrick Gardiner, *Schopenhauer*, Penguin Books, Middlesex, 1967, p. 21.

l'assimilation »³⁰. En d'autres termes, les notions d'objet et de causalité sont les construits cognitifs concomitants des « effets sur le corps ». Comprenons bien que cette conception « constructiviste » de l'objectivité et de la causalité chez Piaget est corrélative chez lui de l'idéalité des catégories essentielles de l'entendement : « La construction des schèmes de l'ordre causal est entièrement solidaire de celle de l'espace, de l'objet et des séries temporelles »³¹. Piaget nous offre ici en résumé l'essentiel de la section § 4 du livre I du *Monde* (MVR, pp. 31-37).

Il s'agira dès lors pour le lecteur de prendre toute la mesure de ce paradoxe: les objets des sens sont contingents; en d'autres mots, les *objets* ne sont pas *objectifs*. Mais attention! nous dit Schopenhauer, les objets ne sont pas entièrement subjectifs pour autant, car on ne saurait choisir les expériences qui sont les nôtres. Un exemple donné par Schopenhauer est celui de l'image sur la rétine qui arrive inversée. Il incombe à l'intellect de renverser cette image afin de nous permettre d'interagir avec notre environnement (MVR, p. 37). Ce bureau, ce livre, qui me semblent si naturellement exister de la façon dont ils se présentent, sont en fait une construction de mon esprit. Sur ma rétine, ils apparaissent tous deux « la tête en bas ». Cette image est renversée par l'intellect sans aucun effort de ma part et sans jamais que je puisse accéder à la « vraie » image. Il n'en est pas autrement pour les couleurs, la profondeur et le mouvement; tous sont des reconstructions à partir d'irritations sensorielles. Il n'y a de contact direct avec la réalité extérieure que par l'entremise de la représentation : « Consequently, écrit Bryan Magee, this world of our experience is not at all a world of things as they are in themselves but a world of sense-dependant and mind-dependant phenomena. To things as they are in themselves we have simply no access »³².

C'est que Schopenhauer, comme tous les philosophes du « milieu », prend la représentation comme point de départ épistémologique. Sa pensée rompt ainsi avec le matérialisme qui

³⁰ Jean Piaget, *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1973, p. 6 (c'est nous qui soulignons).

³¹ Id., p. 269.

³² Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Oxford, 1983, p. 66.

procède *de l'objet* pour expliquer le sujet et avec l'idéalisme qui, à l'inverse, procède *du sujet* pour expliquer l'objet :

Je ne pars ni du sujet ni de l'objet pris séparément, explique Schopenhauer, mais du fait de la *représentation*, qui sert de point de départ à toute connaissance et a pour forme primitive le dédoublement du sujet et de l'objet. (MVR, p. 63)

Cette conception de l'épistémologie est, au mot près, celle-là même que défend Piaget :

L'intelligence ne débute ainsi ni par la connaissance *du moi* ni celle *des choses* comme telles, mais par celle de *leur interaction*, et c'est en s'orientant simultanément vers les deux pôles de cette interaction *qu'elle organise le monde en s'organisant elle-même*³³.

L'erreur des philosophes passés a résidé dans l'adoption d'une axiomatique fautive consistant à prendre pour fondement soit l'objet (comme dans le cas du matérialisme), soit le sujet (comme dans les cas de l'idéalisme et du relativisme). Puisque le sujet et l'objet sont corrélatifs, l'un ne peut être déduit de l'autre, car ils se constituent et se présupposent l'un l'autre, d'où la nécessité de partir *de la représentation* pour comprendre la relation sujet-objet. C'est la raison pour laquelle il ne peut y avoir de relation causale entre les deux :

Il faut se garder d'admettre aussi, entre le sujet et l'objet, un rapport de cause à effet. Ce rapport n'existe qu'entre l'objet immédiat et l'objet média³⁴, autrement dit toujours entre objets [...] Le réalisme pose l'objet comme la cause dont le sujet devient l'effet³⁵, l'idéalisme de Fichte fait, au contraire, de l'objet un effet du sujet³⁶. (MVR, pp. 37-38).

La réalité « en-soi » n'est jamais un objet pour le sujet, ce qui est objet est la *représentation* de cette réalité. Car seuls les « effets » sur le corps comme les irritations sensorielles (les objets « immédiats ») et les représentations associées (objets « médias ») sont des « objets » et entretiennent des relations de cause à effet. Admettre qu'un « objet » extérieur puisse

³³ Piaget, *op. cit.*, p. 311 (c'est nous qui soulignons).

³⁴ Voir John E. Atwell, *Schopenhauer on the Character of the World : The Metaphysics of the Will*, University of California Press, LA, 1995, pp. 32-36.

³⁵ C'est le cas du physicalisme ; pour Dennett la subjectivité est causée par le cerveau (objet). Voir la section 2.1.4.

³⁶ C'est à peu de choses près le cas de l'idéalisme linguistique de Rorty pour qui la réalité (objet) est ce qui est décrit par le sujet.

causer la perception serait succomber à l'idée « d'objet en soi » kantien que Schopenhauer rejette.

3.1.1.1 Le « constructivisme » de Schopenhauer

Il serait maladroit de ne pas voir dans cette réflexion du Livre I du *Monde* un des moments forts de la genèse du constructivisme épistémologique. Qu'auront donc rajouté les Varela, Piaget, Glasersfeld et autres à cette réflexion fondamentale si ce n'est le concours des sciences expérimentales ? Francisco Varela, par exemple, a bien démontré dans *Autonomie et connaissance*, un des textes canoniques du constructivisme radical, que nous ne pouvons sortir de notre corps afin d'accéder à la réalité extérieure. Toute sensation ou perception est puissamment médiatisée par l'organisme; la connaissance qui en découle ne reflète pas un ordre de « choses en soi » :

La tradition suggère que l'expérience relève soit de l'objectivité, soit de la subjectivité : dans ce cas, le monde existe en soi et nous le voyons comme il est; dans l'autre cas, nous ne le percevons qu'à travers notre subjectivité. En revanche, si nous suivons le fil conducteur de la circularité, nous pouvons aborder cette question embarrassante d'un point de vue différent où *participation* et *interprétation*, sujet et objet sont inséparablement mêlées. Avec cette interdépendance, on ne peut accorder un avantage ni à l'un, ni à l'autre [...] [Cette plasticité du monde] implique, de fait, que notre expérience ne repose sur *aucun fondement*, mais que nos interprétations proviennent de notre histoire commune d'être vivants et d'individus sociaux³⁷.

Varela démontre que le système nerveux ne dispose d'aucune entrée ni sortie; il est « autoorganisationnel » et « autorégulé », il n'a aucun lien direct avec le monde extérieur et n'enregistre que les régularités dans l'expérience. Les neurones n'enregistrent qu'une *quantité* d'irritations (ou un certain niveau d'activité), ils n'enregistrent jamais la *qualité* des irritations sensorielles. Il incombe au cerveau de qualifier et d'organiser les stimuli afin d'en

³⁷ Francisco Varela, *Autonomie et connaissance*, Seuil, Paris, 1989, p. 29. Varela qualifie ses propres conclusions de « représentationnelles » et non pas d'objectives (p. 204).

faire des « faits vécus » par l'individu. C'est ainsi qu'avant l'interprétation, il n'existe pour le cerveau, qu'une différence numérique entre « la personne » et « le meuble ». À partir de ces flux d'électricité neuronaux, le cerveau « peint » une image de la réalité à la conscience. Ce qui est perçu et ressenti est donc une représentation entièrement inventée par le cerveau. Sur ce qui existe à l'extérieur de la représentation, rien ne peut être dit³⁸ :

Nous ne pouvons pas remonter, d'une manière unique, les traces d'une expérience donnée jusqu'à son commencement. Chaque fois que nous essayons de trouver l'origine d'une perception ou d'une idée, nous nous trouvons nous-mêmes replongés dans une sorte de fractal [...] c'est toujours la perception de la perception d'une perception... ou la description de la description d'une description... Nulle part, nous pouvons jeter l'ancre et dire : « C'est ici que cette perception prend son origine »³⁹.

Prenons par exemple le cerveau, qui joue un rôle causal pour les positivistes; il n'est lui-même qu'une *représentation* pour les constructivistes. Aussi Schopenhauer affirme-t-il que « ce qui dans la conscience de nous-mêmes, c'est-à-dire subjectivement, se présente sous la forme de l'intellect, dans la conscience d'autre chose, c'est-à-dire objectivement, prend la forme du cerveau » (*MVR*, p. 951). Le cerveau est une représentation objective de et par l'intellect.

On voit alors l'erreur que fut, pour Kant, la réintroduction dans la seconde édition de la *Critique* de l'idée que la *chose en soi* puisse causer la perception de l'objet, car Schopenhauer le démontre : l'objet extérieur, autonome, intrinsèque, préconceptuel et existant en-soi, sans concours du sujet connaissant est un non-sens philosophique. Cette réintroduction d'un rapport causal entre le sujet et l'objet dans la seconde édition de la *Critique* répondait au besoin de Kant d'expliquer la perception, car un objet hypothétique devait sûrement, pour lui, en être la cause. Comment en effet postuler l'existence d'une quelconque « chose »

³⁸ Voir le chapitre 4 « La clôture opérationnelle [du système nerveux] » dans Varela, *op. cit.*, pp. 79-110. Voir aussi, Heinz von Foerster, « La construction d'une réalité », dans Paul Watzlawick (et.al.), *L'invention de la réalité : contributions au constructivisme*, Seuil, Paris, 1988, pp. 45-68 où von Foerster développe l'explication de la clôture du système nerveux et la manière dont le cerveau « crée » la réalité, le vécu, à partir des flux neuronaux.

³⁹ Varela, *op. cit.*, p. 29.

préexistante au travail de l'entendement qui aurait une influence directe sur le travail d'organisation des stimuli sensoriels? Tout postulat d'un tel objet serait le nécessaire corrélat d'un travail constructif de l'entendement situé *a posteriori* d'une stimulation sensorielle. Ce sur quoi travaille l'entendement est donc forcément la stimulation sensorielle et non l'objet en soi situé en amont de la perception. Le lien causal n'existe pour ainsi dire qu'entre la stimulation sensorielle (objet immédiat) et la construction de la perception (objet média) par l'entendement :

‘It cannot be maintained that a perceptual object (at least as something that one actually perceives) is the cause of sensations, and this — to reiterate — is so for two reasons : one, no [external] object is ever a cause; and two, such an “object” would have to exist, as a perceptual object, prior to being perceived (and that is impossible).⁴⁰

Il n'existe ainsi aucun rapport de cause à effet entre d'hypothétiques « objets » extérieurs préreprésentationnels (chaises, tables) et des « objets » intérieurs (représentations) tel que le supposait Kant dans la deuxième édition de la *Critique* et tel que le supposent généralement les réalistes, puisque l'objectivité est construite. Il n'existe pas de rapport de cause à effet entre le sujet et l'objet puisque les relations causales qui s'opèrent entre objets immédiats et objets médias sont des constructions de l'entendement. Cette idée chère aux constructivistes qui fait du sujet le support de toute connaissance implique que les rapports de cause à effet sont aussi une construction de l'entendement, comme le signalait Piaget dans *La construction du réel chez l'enfant*. En outre, la construction causale ne concerne *que* les objets de connaissance entre eux et ne s'applique jamais au sujet connaissant, lui-même jamais connu. Un sujet « en soi » extralinguistique qui serait un objet de connaissance est une chimère comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents. Toute connaissance est représentation, y compris la connaissance des mécanismes cognitifs comme le cerveau⁴¹. D'une part, les

⁴⁰ Atwell, *op. cit.*, p. 43.

⁴¹ Julian Young accuse Schopenhauer de circularité contradictoire sur ce point précis, car ce dernier affirme que « le cerveau est ce qui produit la représentation ». Si, comme le maintient Schopenhauer, le cerveau est indispensable à la représentation ou s'il en est la cause, cela présuppose, en amont de la représentation, une réalité donnée, objective, celle du cerveau en l'occurrence, sur laquelle est fondée la représentation. Voir Julian Young, *Schopenhauer*, Routledge, London, 2005, pp. 28-29. Schopenhauer rétorquerait que parler de cerveau est comme parler de tables et de pots, leur réalité

représentations n'appréhendent jamais ce que sont les choses « en soi ». D'autre part, les représentations présupposent toujours un sujet connaissant comme support de la représentation, sujet qui n'est lui-même jamais connu. Le sujet ne fait pas partie du monde empirique. Le « je » n'est qu'une convention, il est l'angle mort de la connaissance au sens large, il est la *perspective elle-même*. Le point d'observation n'est jamais inclus dans ce qui est observé; il est l'œil détaché du sujet métaphysique (*Tr.* 5.632).

En outre, c'est à l'enfance, soutient Schopenhauer, au moment où l'entendement se développe, que le monde objectif est créé à partir des données sensorielles :

J'ai déjà expliqué comment, avec les données fournies par les sens, l'entendement crée l'intuition, comment, par la comparaison des impressions que les différents sens reçoivent d'un même sujet, l'enfant s'élève à l'intuition (*MVR*, p. 36).

En conséquence, la représentation (la construction) n'est pas tirée du vide, elle ne procède pas *ex nihilo*, mais découle du travail de l'entendement sur les objets immédiats (stimuli). C'est ainsi que transparait l'unité paradigmatique entre la pensée schopenhauerienne et l'épistémologie piagétienne; l'enfant, soutient Piaget, construit un monde « objectif » à partir des stimuli de base. La connaissance (la représentation) est, selon lui, adaptative et découle de l'interaction de l'enfant avec la réalité extérieure, *guidée en fonction des buts*, des visées de ce dernier. Par le truchement de l'interaction, l'enfant vient à créer une réalité stable, objective, qui n'a toutefois d'autre fondement (à l'instar de l'idée que défend Schopenhauer)

empirique ne peut être niée même si cette réalité empirique est une représentation, c'est-à-dire un objet pour un sujet. Comme toutes les choses en soi, la chose en soi de l'organe de l'intellect, le cerveau, ne peut être connue objectivement (*MVR*, p. 950). Ce qui peut être connu intimement, ou plutôt, la connaissance qui s'approche le plus de la chose en soi est la connaissance intérieure de nous-même sous forme de volonté. Cette idée schopenhauerienne sera abordée dans la section 3.1.2. Par ailleurs, nous avons vu au chapitre I que Tsongkhapa est accusé du même genre de circularité contradictoire en ce qui concerne le statut des objets. Tsongkhapa affirme que les objets sont empiriquement réels, mais ultimement vides d'existence propre. Ce réalisme lui a valu la critique de Gorampa. Schopenhauer est confronté à la même antinomie concernant le réalisme de la réalité empirique et adopte la même position que Tsongkhapa : parler du cerveau est comme parler des pots et des tables : il s'agit de conventions (d'objets pour des sujets dirait Schopenhauer). Puisque que le discours et la pensée relèvent de l'intellect et opèrent sur le mode de la raison, il est nécessaire d'accorder une objectivité *relative* à la réalité empirique tout en lui refusant une objectivité absolue ou intrinsèque. Nous y reviendrons.

que celui des représentations issues des stimuli sensoriels. Ce n'est qu'après plusieurs phases de développement successives que l'enfant apprend à pérenniser (ou objectiver) les *perceptions d'objets* lorsque ces dernières échappent au champ visuel, créant du coup une réalité d'objets permanents à identité fixe, c'est-à-dire un monde objectif⁴². L'individu n'étant jamais en mesure de surmonter le construit (la représentation) afin de « toucher » la réalité, Piaget conclut que :

Ce qui reste alors est la construction elle-même et l'on ne voit pas pourquoi il serait déraisonnable de penser que la nature dernière du réel est d'être en construction permanente au lieu de consister en une accumulation de structures toutes faites⁴³.

Piaget soutient également que ces représentations (constructions) sont fondées sur *une activité guidée par le principe de volition*, car l'enfant est guidé, dans son entreprise constructive, par les sensations de plaisir/déplaisir qu'il *tente de reproduire ou d'éviter*. Les représentations qui découlent de l'interaction avec la réalité ont, pour ainsi dire, comme genèse *un désir fondamental*. C'est toute la construction de notre conception de la causalité qui trouve sa source dans le principe de succès/insuccès et plaisir déplaisir⁴⁴. Mais cette idée de Piaget n'est pas originale puisque Schopenhauer en faisait déjà dans *Le monde* le principe moteur de la construction de la représentation : « Mais c'est la volonté de l'individu qui met tout le mécanisme en mouvement, en stimulant l'intellect, conformément à l'intérêt de la personne, c'est-à-dire à ses buts propres » (*QR*, p. 281, § 44).

Il importe de souligner ici que la connaissance de l'enfant est structurée par l'action orientée vers des buts, c'est-à-dire *par une volition*. La volition est donc, dans la théorie piagétienne et schopenhauerienne, l'élément structurant de la connaissance. Sans buts, sans visées, les représentations, les perceptions et la notion de causalité perdent tout leur sens : « les études

⁴² Ernst von Glasersfeld, *Radical Constructivism : A Way of Knowing and Learning*, Routledge Falmer, London New York, 1995, pp. 60-68.

⁴³ Jean Piaget, *Le structuralisme*, PUF, Paris, 1970, pp. 57-58.

⁴⁴ Voir Barry J. Wadsworth, *Piaget's Theory of Cognitive and Affective Development* (5th ed.), Allyn and Bacon Classics in Education, Boston/New York, 2004, pp. 33-56. Voir aussi Glasersfeld, *op. cit.*, pp. 113-114.

sur l'évolution du système nerveux ont montré, explique Heinz Von Foerster, que nos systèmes sensoriels et moteurs forment un circuit clos. *La perception et l'action sont interdépendantes* »⁴⁵.

Un autre élément de la pensée de Piaget rejoint celle de Schopenhauer; c'est la fonction « adaptative » des construits cognitifs. Depuis le début de ses travaux, en particulier ses recherches sur les mollusques d'eau douce, Piaget a fait de l'adaptation la pierre angulaire de sa théorie de la connaissance. Cette conception constructiviste de la connaissance, ayant pour fonction l'adaptation biologique de l'organisme à l'environnement, n'est pas nouvelle puisqu'on la retrouve, elle aussi, en essence dans le livre I du *Monde* :

Cette adaptation finale offre un double caractère ; d'une part elle est intérieure, c'est-à-dire qu'elle est une disposition de toutes les parties d'un organisme en particulier [...] D'autre part, cette adaptation est extérieure, c'est-à-dire qu'elle est une relation de la nature inorganique avec la nature organique en général [...] Aussi concluons-nous que cette relation est un moyen pour atteindre une fin (*MVR*, p. 204)⁴⁶.

3.1.1.2 Le rêve de la réalité

Enfin, si la représentation n'a ni fondement dans l'objet, ni fondement dans le sujet, en quoi se distingue-t-elle du rêve? Pour Schopenhauer, lecteur de Platon⁴⁷, la seule différence réside

⁴⁵ Dans Lynn Segal, *Le rêve de la réalité : Heinz von Foerster et le constructivisme*, Seuil, Paris, 1990, p. 158 (c'est nous qui soulignons). La perception découle de l'action qui est elle-même est orientée en fonction de buts comme nous venons de le voir.

⁴⁶ Voir aussi Wadsworth, *op. cit.*, pp. 13-20.

⁴⁷ « SOCR : [C'est cette contestation qui concerne le rêve et la veille que], j'imagine, tu as entendue de la bouche de ceux qui posent la question de savoir quel indice démonstratif on pourrait fournir à qui demanderait, actuellement, dans le moment à présent donné, si nous dormons et rêvons toutes les pensées que nous avons, ou si nous sommes éveillés, si c'est en état de veille que nous nous entretenons ensemble — THÉÉT. : Il est certain, Socrate, qu'il est bien embarrassant de savoir au moyen de quel indice on doit le faire voir...» dans Platon, *op. cit.*, t II, p. 107 (Théétète, § 158 b, voir toute la séquence sur le rêve § 158 b-d).

dans la durée des représentations éveillées et oniriques (*MVR*, pp. 40-41). Le questionnement ici est d'ordre ontologique. Il ne s'agit donc pas de nier la réalité, mais de constater la proximité ontologique du « vécu » onirique : l'expérience du rêve comme celle de veille sont en effet constituées d'une représentation ou d'une image que le cerveau fournit à la conscience, sans lien direct avec le monde « extérieur »⁴⁸. L'élément distinctif réside dans le bris de la chaîne causale des représentations de l'un et de l'autre, au moment de la torpeur et au réveil.

Par ailleurs, dès lors que nous adoptons une « épistémologie à l'envers », explique Heinz von Foerster, c'est-à-dire une expérience de la réalité n'étant plus « le résultat de quelque chose d'extérieur, le monde », mais voulant plutôt que « le monde [soit] la conséquence de mon expérience »⁴⁹, il devient pratiquement impossible de faire une distinction ontologique entre le rêve et la réalité. C'est alors la *māyā*, l'illusion du « réel », dans toute sa force mystique, qui se laisse deviner à travers l'argument de l'unité ontologique des représentations chez les constructivistes. Cette unité phénoménologique du vécu chez Schopenhauer est décrite allégoriquement; la vie serait un « livre unique » où toutes nos expériences éveillées ou oniriques seraient couchées sur papier:

La vie et les rêves sont les feuillets d'un livre unique; la lecture suivie de ces pages est ce qu'on nomme la vie réelle; mais quand le temps accoutumé de la lecture (le jour) est passé et qu'est venue l'heure du repos, nous continuons à feuilleter négligemment le livre, l'ouvrant au hasard à tel ou tel endroit et tombant tantôt sur une page déjà lue, tantôt sur une que nous ne connaissons pas; mais [éveillés ou endormis] c'est toujours dans le même livre que nous lisons (*MVR*, p. 43).

Cela étant, malgré l'apparence de solipsisme que la lecture de ce passage du *Monde* peut laisser supposer, on ne peut conclure que Schopenhauer soit le défenseur d'un idéalisme absolu, sous prétexte qu'il n'existerait rien à l'extérieur des représentations et des stimuli sensoriels. Ce que le philosophe de Francfort établit n'est rien d'autre que ce que nous dit la

⁴⁸ Au sujet de la proximité ontologique entre l'état de veille et celui du rêve en ce qui concerne le cerveau, voir Bourassa, *op. cit.*, p. 224.

⁴⁹ Idem, p. 185. Voir aussi pp. 25-35.

formule de Vico : « Ce qui est connu est ce qui est construit »⁵⁰. Que sont alors les phénomènes par-delà la représentation et la construction ?

Quant à l'objet donné dans l'intuition, il doit être quelque chose *en soi*, et non pas seulement quelque chose pour autrui; autrement il se réduirait à la représentation, et nous aboutirions à un idéalisme absolu, qui en fin de compte ne serait que l'égoïsme théorique : toute réalité serait supprimée, le monde ne serait plus qu'un fantôme subjectif (MVR, p. 888).

L'envers des représentations chez Schopenhauer, c'est la volonté. Mais comment passer au-delà de la représentation et connaître ce qui sous-tend le phénomène, c'est-à-dire le côté subjectif des choses que Schopenhauer associe à la chose-en-soi kantienne ? Kant n'a-t-il pas bloqué la voie à toute métaphysique en postulant l'incognoscibilité de cette chose en soi ? Cette chose-en-soi, dont on dit qu'elle transfigure le phénomène, n'échappe-t-elle pas au *principe de raison* par lequel l'intellect se représente la réalité ? Comment prendre d'assaut ce château dit inattaquable de la chose-en-soi ? En regardant à l'intérieur de soi via l'introspection, répond Schopenhauer, nous trouvons une réponse partielle à *l'énigme de l'existence* par-delà la raison et la représentation (MVR, pp. 140-144).

On verra dans l'introspection schopenhauerienne l'ancêtre des méthodes constructiviste et psychanalytique. En effet : « Les constructivistes affirment que pour connaître le monde, nous devons commencer par nous connaître nous-mêmes, les observateurs [...] Mais pour connaître la perception, l'observateur doit être capable de se connaître lui-même, c'est-à-dire, sa propre faculté de perception »⁵¹, en d'autres termes c'est d'une *herméneutique de la subjectivité* dont le sujet a besoin pour comprendre le monde. Concernant l'introspection dans la psychanalyse, Freud, fondant son modèle sur les axiomes de la réflexion schopenhauerienne, affirme que la connaissance de l'intériorité, c'est-à-dire de

⁵⁰ « La vérité humaine est ce que l'homme connaît en le construisant, en le formant par ses actions » et « le critère et la règle du vrai [pour l'homme] sont "l'avoir fait" lui-même » dans G. B. Vico, *De la très ancienne philosophie des peuples italiens*, Naples, 1710, TER (trad.), 1987, pp. 11 et 15. Cité dans Jean-Louis Le Moigne, *Le constructivisme, tome 2 ; épistémologie de l'interdisciplinarité*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 133.

⁵¹ Heinz Von Foerster dans Segal, *op. cit.*, p. 22.

l'immédiatement donné et de la pulsion, est plus facilement connaissable que les « perceptions extérieures » : « la perception interne n'offre pas une aussi grande difficulté que la perception externe, que l'objet intérieur est moins inconnaissable que le monde extérieur »⁵². Que la connaissance du monde extérieur soit confrontée à une aporie insurmontable et que la solution à cette impasse passe par la connaissance intérieure (la subjectivité) est le fondement de la méthode schopenhauerienne que nous venons de décrire (MVR, pp. 140-141). C'est cet élément méthodologique qui, entre tous, distingue clairement Schopenhauer de Kant et du reste de la tradition rationaliste. Ce « parallèle » étonnant entre la pensée de Freud et la philosophie de Schopenhauer n'est pas un cas isolé. Nous y reviendrons à la section 3.2.

3.1.2 Le monde comme Volonté

Ce n'est pas par la voie de l'objectivité que nous pouvons trouver l'essence des représentations. Car la voie de l'objectivité, empruntée par les sciences telles que la physique, ne touche que la surface des choses, elle n'aborde jamais l'aspect subjectif des phénomènes (MVR, p. 138). Nous ne connaissons les phénomènes qu'en tant qu'objet⁵³, mais leur sens intime est la Volonté d'existence. Cette Volonté se trouve présente dans tout individu et peut être appréhendée par l'introspection. Schopenhauer déplace ainsi un siècle avant Freud le sens de la représentations du système conscient vers l'inconscient, du *cogito* vers le *volò*.

⁵² Dans Sigmund Freud, J. Laplanche et J.-B. Pontalis (trad.) *Métopsychoanalyse*, Gallimard, Paris, 1940, p. 74. Voir aussi le commentaire de Ricœur sur ce point dans Paul Ricœur, *De l'interprétation*, Seuil, Paris, 1965, p. 457. Étonnamment, dans sa lecture de Freud, Ricœur, qui, selon toute vraisemblance a lu *Le Monde*, ne fait pratiquement aucune référence à Schopenhauer alors que Freud occupe très clairement (voire sciemment! 3.2.2) l'espace philosophique revendiqué par Schopenhauer.

⁵³ Rappelons l'argument de Thomas Nagel contre le physicalisme : « If we try to understand experience from an objective viewpoint that is distinct from that of the subject of the experience, then even if we continue to credit its perspectival nature, we will not be able to grasp its most specific qualities unless we can imagine them subjectively. We will not know exactly how scrambled eggs taste to a cockroach even if we develop a detailed objective phenomenology of the cockroach sense of taste » dans Nagel, *A View From Nowhere*, p. 25.

La Volonté, ce désir aveugle sans intelligence (*MVR*, p. 350) cette « impulsion inconsciente » (*MVR*, p. 514) qui existe par-delà le temps et l'espace (les *a priori* kantien) puisqu'elle est « chose-en-soi » et non phénomène, est néanmoins présente dans tous les phénomènes sous diverses formes en tant que genèse, que ce soit dans la pulsion/répulsion des champs magnétiques ou encore dans le couple pulsion sexuelle/instinct de survie. Ce mouvement entropique, qui pousse à l'organisation de l'« être » et revêt la forme des principes d'expansion et de préservation des forces, est présent dans tous les phénomènes, qu'ils soient d'ordre cosmique ou social. Ce principe universel, dont Schopenhauer nous dit qu'il constitue l'essence de la réalité phénoménale, est connu intimement par l'homme en tant qu'événement corporel :

À la vérité, la conscience, qui protestait déjà à la réduction des objets extérieurs à de simples représentations, admet difficilement pour le corps lui-même une telle explication. Cette répugnance instinctive a une raison : la chose en soi, en tant que telle se manifeste à l'homme comme son corps propre, est connue immédiatement; il n'en a, au contraire, qu'une connaissance médiate lorsqu'elle apparaît réalisée dans les objets extérieurs (*MVR*, p. 44).

3.1.2.1 Le *cogito* par le *volo*

La chose-en-soi, la Volonté, n'est donc perçue qu'indirectement lorsqu'il s'agit de représentations à travers lesquelles nous construisons la réalité empirique; alors que dans le corps, la pulsion aveugle, le désir subjectif d'existence constitue une expérience immédiate de la chose-en-soi. En outre, ce *volo* a préséance sur le *cogito*, explique Schopenhauer. La thèse défendue par ce dernier, et c'est là toute son originalité historique, est que nous comprenons très mal les motifs qui définissent notre conduite puisque ces motifs gisent aux confins de notre subjectivité, loin des représentations conscientes⁵⁴ :

⁵⁴ Cette idée évoque à l'esprit le constat de Konrad Lorenz : « S'il [l'homme] était, comme nous voulons le supposer, un être de pure raison, dépourvu d'instincts et ignorant complètement comment les instincts en général, et notamment l'agression, peuvent échouer, il serait absolument incapable de

Il résulte que dans notre propre conscience, la volonté se présente toujours comme l'élément primaire et fondamental, que sa prédominance sur l'intellect est incontestable, que celui-ci est absolument secondaire, subordonné et conditionné. Cette démonstration est d'autant plus nécessaire, que tous les philosophes antérieurs à moi, du premier jusqu'au dernier, placent l'être véritable de l'homme dans la connaissance consciente (*MVR*, p. 894).

Schopenhauer soutient que si « l'être véritable » doit être trouvé dans la connaissance consciente, le *cogito*, il s'ensuit que l'homme devrait cesser d'exister au moment du sommeil ou lors de comas. Or, explique Schopenhauer, il n'en est rien. L'essence ultime de l'être doit donc se trouver dans un inconscient primordial. Cette subordination du *cogito* au *volo* constitue un véritable désaveu de la tradition rationaliste cartésienne. Aussi, comprend-on pourquoi Schopenhauer a été reçu si tièdement par l'intelligentsia française.

C'est donc à une véritable « révolution somatique » à laquelle nous sommes conviés par Schopenhauer, qui devient le premier philosophe à accorder autant d'importance au « corps-vécu ». Car, elle est bien là la clé de « l'énigme de l'existence », non pas dans des représentations intellectuelles de choses abstraites et désincarnées, mais bien dans le « ressenti » et l'*inscription corporelle* de notre lien avec l'univers. C'est cette corporéité de sujet, pétrie de Volonté, qui lui permet d'accéder au germe du phénomène, lui fournissant la clé de la compréhension du monde :

Le sujet de la connaissance, par son identité avec le corps, devient un individu; dès lors, ce corps lui est donné de deux façons toutes différentes; d'une part comme représentation dans la connaissance phénoménale, comme objet parmi d'autres objets et comme soumis à leurs lois; et d'autre part, en même temps, comme ce principe immédiatement connu de chacun, que désigne le mot *Volonté*. (*MVR*, p.141)

Cette corporéité, perçue de façon dichotomique, c'est-à-dire à la fois de façon *objective*, sous l'aspect représentationnel, et de façon *subjective* comme acte de volonté individuel, est le

trouver une explication à l'Histoire. En effet, les phénomènes de l'Histoire, tels qu'ils se répètent toujours, n'ont pas de causes rationnelles ». Konrad Lorenz, *L'agression*, Paris, Flammarion, 1969, p. 228.

fondement de la démarche schopenhauerienne. Toute sa philosophie y est astreinte : sans corporéité, nous dit Schopenhauer, il est impossible de connaître la chose-en-soi. Cet aspect herméneutique d'une démarche universaliste ancrée dans le corps n'est pas demeuré en reste. On en retrouve la trace dans l'œuvre de philosophes tels que Ricœur qui, dans sa *Philosophie de la Volonté*, écrit :

L'opposition du corps-sujet et du corps-objet ne coïncide nullement avec l'opposition de deux directions du regard : vers moi, un tel, unique, et vers les autres corps, hors de moi [...] Dira-t-on que les *actes* sont plus connus du «dedans» et les faits plutôt du dehors ? Cela n'est que partiellement vrai. Car l'introspection elle-même peut être dégradée en connaissance de *fait*...⁵⁵

C'est sans surprise que nous retrouvons toute la problématique schopenhauerienne embrassée dans la phrase de Ricœur dont le texte entier est une tentative de répondre aux apories soulevées par la dichotomie corps-sujet et corps-objet inhérente à la *philosophie de la Volonté* dont Schopenhauer est l'instigateur. Ricœur cherchait alors à délier le *corps-sujet* et le *corps-objet* du binaire intériorité/extériorité. Dédouané d'une conception antinomique intérieure/extérieure, Ricœur échappait ainsi à la critique sartrienne de la prémisses psychanalytique de l'inconscient qui faisait de ce dernier l'opérateur du comportement:

Nous assimilons donc le système de l'inconscient à l'antichambre, dans laquelle les tendances psychiques se pressent, tels des êtres vivants. À cette antichambre est attenante une autre pièce, plus étroite, une sorte de salon, dans lequel séjourne la conscience. Mais à l'entrée de l'antichambre, dans le salon veille un gardien qui inspecte chaque tendance psychique, lui impose la censure et l'empêche d'aller au salon si elle lui déplaît⁵⁶.

⁵⁵ Paul Ricœur, *Philosophie de la Volonté I : Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950 (2^{ème} éd., 1988), p. 13. Voir également Glaserfeld, *op. cit.*, p. 125 sur la question de la dichotomie des représentations corporelles perçues simultanément de façon intérieure et extérieure : l'idée développée est que, lorsqu'un chaton mord sa queue, il reçoit une sensation de déplaisir, alors que, lorsqu'il mord la queue du chaton voisin, il es sujet à un autre type de représentation, dénué d'effet direct sur son corps propre. Les sensations qui concernent le corps propre sont associées à des stimuli plaisants ou déplaisants alors que les autres représentations sont dénuées de cette qualité.

⁵⁶ Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1922 (3^{ème} éd. 2001), p. 355.

Sartre s'était alors opposé à cette idée de Freud selon laquelle l'inconscient serait l'antichambre de la conscience déterminant ce qui doit ou non être amené à la conscience:

Si vraiment le complexe est inconscient, c'est-à-dire si le signe est séparé du signifié par un barrage, comment le sujet pourrait-il le *reconnaître* ? Est-ce le complexe inconscient qui se reconnaît ? Mais n'est-il pas privé de *compréhension* ? Et s'il fallait lui concéder la faculté de comprendre les signes, ne faudrait-il pas en faire un inconscient conscient ?⁵⁷

Sartre demande comment l'inconscient pourrait savoir ce qui est bon ou non sans le concours du conscient ? Comment la pulsion pourrait-elle *savoir* ce qu'elle *veut* si le *volo* et le *cogito* sont séparés ? Comment un désir peut-il être refoulé par l'inconscient en amont du *cogito*, sans que ce dernier ne soit saisi ou informé au préalable du désir ? En d'autres termes, comment l'inconscient peut-il choisir « sciemment » sans concours de la conscience ? L'aporie soulevée par Sartre d'une pulsion inconsciente sachant néanmoins faire la part des choses sans concours du conscient coïncide avec la réticence de Ricœur à effectuer la séparation radicale des deux sphères intérieur/extérieur, conscient/inconscient. L'opposition freudienne entre le conscient et l'inconscient ne serait, selon Ricœur, *que partiellement vraie*, car les deux « systèmes » entretiennent des relations de réciprocité allant dans le sens d'une subordination (d'un *epochè* inversé, dit Ricœur) du système conscient à un « noyau représentationnel », portant les déterminants symboliques de la culture, gisant à la frontière de l'inconscient, faisant de la conscience le corollaire nécessaire de la pulsion et orientant cette dernière⁵⁸. L'essentiel de la défense de la psychanalyse à laquelle se livre Ricœur tient à un noyau eidétique représentationnel préexistant au système conscient. Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'une subordination du conscient à l'inconscient, mais bien d'une réduction de la conscience à un noyau représentationnel médian.

L'envers de cette critique sartrienne concernant l'inconscient est que toute connaissance de *l'inconscient* est forcément représentationnelle, donc *consciente*; d'où l'aporie. Formulée de

⁵⁷ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943 (2^{ème} éd. 1970), p. 634.

⁵⁸ Voir Paul Ricœur, *De l'interprétation*, Seuil, Paris, 1965, pp. 131-132 et 444-445 et 454-457.

façon différente : si l'idée d'un *inconscient* capable de *connaissance* pose problème, l'idée d'une *connaissance* de l'*inconscient* achoppe également. Nous voilà placés dos au mur, face à la limite sujet-objet. En fait, Ricœur soutient que l'introspection peut être *dégradée en connaissance de faits* parce qu'à l'instar de Freud et de Schopenhauer, il admet que l'inconscient, la pulsion, n'est connaissable qu'une fois transposée ou traduite en quelque chose de conscient⁵⁹.

Cette question de la cognoscibilité de la chose-en-soi est complexe. Schopenhauer l'a abordée dans un des suppléments au *Monde*. La connaissance de l'inconscient volitif se présente à la conscience au travers de nombreux intermédiaires : « Cette connaissance de la chose-en-soi n'est pas complètement adéquate », stipule Schopenhauer, puisqu'étant liée à une forme de représentation, elle est donc forcément « elle-même subdivisée en un sujet et un objet ». Le moi n'est donc pas connu dans son ensemble, « il n'est pas absolument transparent, mais opaque ». « Ainsi donc, dans la connaissance de notre être interne aussi, il y a une différence entre l'être en soi et l'objet de cette connaissance » (*MVR*, p. 892).

Cette connaissance dichotomique de notre être est ce que Ricœur nomme l'opposition entre le *corps-sujet* et le *corps-objet*. « Toutefois, poursuit Schopenhauer, cette connaissance intérieure est affranchie de deux formes inhérentes à la connaissance externe, à savoir de la forme de l'espace et de la forme de la causalité, médiatrice de toute intuition sensible. Ce qui demeure, c'est la forme du temps ». Si l'inconscient volitif est atemporel parce que *nouménal*, c'est lorsqu'il surgit dans le corps et dans la conscience subjective qu'il revêt la forme du temps puisque son appréhension se détaille en une série d'actes de volonté *successifs*⁶⁰. La chose-en-soi ne peut donc jamais être connue en tant que telle puisqu'elle est

⁵⁹ Idem, p. 145.

⁶⁰ L'inconscient freudien est également « atemporel » : « Les processus du système *Ics* sont intemporels, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ordonnés dans le temps, ne sont pas modifiés par l'écoulement du temps, n'ont absolument aucune relation avec le temps. La relation avec le temps elle aussi est liée au travail du système *Cs* » dans Freud, *Métapsychologie*, op. cit., p. 97. En d'autres termes, l'inconscient est, comme chez Schopenhauer, atemporel et ne se manifeste dans le temps que lorsqu'il apparaît à la conscience.

atemporelle, mais peut être connue « débarrassée d'un grand nombre de voiles ». Dès lors, il ne s'agit plus de représentation consciente au sens strict du terme, mais d'une intuition médiane entre le noumène (inconscient) et le phénomène (conscient).

C'est sur ce point précis de la cognoscibilité de la chose-en-soi que Schopenhauer rompt avec l'interdit kantien de toute métaphysique : « par là la doctrine kantienne de l'incognoscibilité de la chose-en-soi est modifiée en ce sens, que cette chose-en-soi n'est inconnaissable qu'absolument, mais qu'elle est remplacée pour nous par le plus immédiat de ses phénomènes, qui se différencie radicalement de tous les autres précisément par ce caractère immédiat » (*MVR*, p. 893), c'est-à-dire donné dans le temps à la conscience sans participer de l'espace ou de la causalité.

Cette réflexion sur la possibilité d'une expérience *subjective* de la chose-en-soi n'est évidemment pas étrangère à la pensée de Ricœur qui, définissant *l'inconscient* et la *pulsion* comme *la chose-en-soi du kantisme* — l'objet transcendantal X —, reprend à son compte l'axiomatique schopenhauerienne sans nommer le philosophe de Francfort : « la pulsion est comme la chose du kantisme — le transcendantal = X; comme elle, elle n'est jamais atteinte que dans ce qui l'indique et la représente »⁶¹.

Étonnement, Schopenhauer utilise pratiquement la même formule pour décrire la Volonté, la pulsion inconsciente qu'il identifie à la chose-en-soi : « Chose-en-soi signifie ce qui existe indépendamment de notre perception [...] pour Kant, c'était un x ; pour moi c'est la volonté »⁶². C'est-à-dire que Ricœur, suivant Schopenhauer, désigne le *noumène* (=X) par la *volonté* (=V), la pulsion qui repose hors de la portée du *cogito* dans l'inconscient de l'homme. Ricœur finit par admettre que « le problème de Freud » lié à l'antériorité de la

⁶¹ Ricœur, *op. cit.*, p. 127.

⁶² *PP*, « Quelques considérations sur l'opposition de la chose en soi et du phénomène § 61 », p. 483.

pulsion sur la représentation est essentiellement « celui de Schopenhauer dans *Le monde comme volonté et comme représentation* »⁶³.

Aussi note-t-il, comme dans les passages susmentionnés du *Monde*, que « l'inconscient est hors le temps »⁶⁴ et d'emprunter à Freud le recouvrement de l'inconscient atemporel dans la conscience temporelle lorsqu'il écrit : « le rapport temporel, nous dit Freud, est lié au travail du système conscient »⁶⁵. Schopenhauer ne soutient rien de moins; il ne soutient, par ailleurs, rien de plus! Si ces similitudes entre les idées de ces deux philosophes sont si frappantes, il n'en demeure pas moins que Schopenhauer entend dépasser la simple connaissance de soi dans l'appréhension de la Volonté, car la Volonté comme phénomène intérieur doit devenir la porte d'entrée, mieux encore, le prétexte à une herméneutique universelle par laquelle l'essence des phénomènes, tant culturels que physiques ou encore cosmiques, est comprise :

C'est donc dans la volonté qu'il faut chercher l'unique donnée susceptible de devenir la clé de toute connaissance vraie; c'est de la volonté que part la route unique et étroite qui peut nous mener à la vérité. Par conséquent, c'est en partant de nous-mêmes qu'il faut chercher à comprendre la Nature, et non pas inversement chercher la connaissance de nous-mêmes dans celle de la nature. (*MVR*, p. 891)

⁶³ Ricœur, *op. cit.*, p. 476. Voir également le sommaire de France Farago sur Ricœur dans Farago, *op. cit.*, pp. 189-203. La lecture de cette synthèse laisse, dans son ensemble, peu de doute sur la proximité intellectuelle de Ricœur et de Schopenhauer. Farago note entre autres : « Au cogito cartésien qui définit le sujet par une pensée qui se saisit elle-même dans une sorte de divorce méthodique d'avec le monde, Ricœur substitue l'étude de l'expérience intégrale d'un cogito incarné, c'est-à-dire une subjectivité unissant la volonté au *corps propre* [...] au dualisme de l'âme et du corps, il substitue le dualisme du volontaire et de l'involontaire au sein même de la subjectivité. » p. 191. Nous voilà bien en présence d'une philosophie de la volonté qui, depuis Schopenhauer, inscrit le volontaire et l'involontaire dans une perspective somatique, car rappelons-le, Schopenhauer est le premier philosophe à placer la pulsion corporelle (involontaire) au centre des préoccupations philosophiques. Ce que Ricœur tente d'établir par-delà Schopenhauer est que le volontaire conserve une prérogative dans l'action du sujet. Sa philosophie « se présente comme une eidétique de la volonté, c'est-à-dire comme la recherche de l'essence du volontaire et de ce qui vient en limiter l'essor, en tracer les limites : l'involontaire » p. 189.

⁶⁴ Idem, p. 144.

⁶⁵ Idem, p. 159.

3.1.2.2 Herméneutique

La connaissance de notre volonté individuelle, c'est-à-dire la volonté qui s'inscrit dans notre corps propre doit pouvoir nous mener à la connaissance de la Volonté universelle : « Ce n'est pas seulement dans les phénomènes tout semblables au sien propre, chez les hommes et les animaux qu'il retrouvera, comme essence intime, cette même volonté; mais un peu plus de réflexion l'amènera à reconnaître que l'universalité des phénomènes, si divers pour la représentation, a une seule et même essence » (*MVR*, p. 152). L'herméneutique universaliste de Schopenhauer doit permettre de tirer un *sens* de cette « essence » par la lecture des phénomènes inscrits dans le *grand livre de la vie* : « Dans un sens plus large, on peut dire aussi que les quarante premières années sont le texte, les trente suivantes le commentaire, qui nous apprend à en comprendre le vrai sens [de la vie] » (*PP*, « Aphorismes sur la sagesse dans la vie », p. 403) Le monde, la vie, se présentent alors comme un *texte* dont les *signes* sont, à l'instar des hiéroglyphes (*MVR*, p. 137), une « écriture chiffrée » que le philosophe doit « interpréter et expliquer » afin de *transcender* la phénoménalité du réel et en déduire une métaphysique (*MVR*, p. 878). Il y aurait donc réciprocity entre *sens* et *essence*. Mais à quoi mène donc, en fin de compte, cette lecture du *texte* de la vie?

Schopenhauer constate que les forces fondamentales qui régissent la naissance, la croissance, le déclin et la disparition des *phénomènes de la nature* sont qualitativement identiques à celles qui régissent l'apparition, la croissance, le déclin et la mort des *phénomènes sociaux*. Il s'agit essentiellement de pulsions aveugles (Volonté) qui se manifestent sous l'aspect d'expansions et de résistances au déclin (autopréservation). Tous les phénomènes organiques et inorganiques sont mus par ces forces d'affirmation de l'être et d'autopréservation sans lesquelles leur « phénoménalité » serait sans objet. On peut penser en effet que, sans la pulsion ou l'impulsion qui sous-tend l'irruption d'une chose dans le phénomène, il ne saurait y avoir ni apparence ni représentation : l'irruption phénoménale est le corollaire nécessaire d'une pulsion ou d'une impulsion antérieure.

Ce topique étant saisi, une « herméneutique de l'existence » en général devient possible. Dès lors, comment ne pas voir dans l'adolescence les mêmes forces d'expansion que celles qui entrent en jeu au printemps lorsqu'un festival d'abondance caractérise l'ensemble du règne du vivant; et, dans la vieillesse, la saison avancée de l'automne dans laquelle la nature ne possède plus suffisamment de force pour résister au déclin. Gardons-nous cependant de tomber facilement dans le romantisme, car bien au-delà d'une poétique de la culture, c'est d'une sémiologie de la pulsion dont Schopenhauer nous entretient. Aussi, les astres n'échappent pas aux forces qui déchirent l'univers. Le soleil dispose lui aussi, à l'instar de l'individu, d'un cycle régissant sa phénoménalité. L'apparition, la croissance, le déclin et la mort opèrent tous sous le coup de la pulsion, des chocs conséquents à l'expansion des phénomènes et des conflits qu'ils engendrent les uns avec les autres. Aucun phénomène n'échappe à la règle. Les civilisations en expansion assimilent les plus petites comme les larges masses gravitationnelles absorbent les petits objets. Telle est la nature de la Volonté; la volonté d'existence comprise comme expansion entre nécessairement en conflit avec la volonté d'existence comprise comme autopréservation. La tension entre ces deux pôles crée le mouvement de la matière dans l'univers. Ce qui est vrai pour la thermodynamique l'est également pour les systèmes vivants sous forme de pulsion de vie et d'instinct de survie. C'est en raison de cette unité ontologique du phénomène ceint dans la Volonté que Schopenhauer parle du corps comme d'un microcosme contenant en lui l'univers tout entier : le macrocosme (*MVR*, p. 213). L'homme fait partie de l'univers : les forces qui le motivent de l'intérieur sont *qualitativement similaires* à celles qui régissent l'univers tout entier.

La plante est attirée par la lumière comme certains hommes le sont par les projecteurs; à cette différence près que chez les hommes, les représentations culturelles laissent croire qu'être vu, qu'être sous les projecteurs c'est exister, d'où l'envie *d'accéder à la lumière*. C'est ainsi que la *māyā* se révèle : l'homme croit faire des choix rationnels; il se croit capable de gouvernance éclairée alors qu'il ne fait que suivre les pulsions naturelles qui sont les siennes. Le « choix rationnel » de l'adolescent de quitter le giron familial n'est en fait que pulsion de vie, alors que le « choix rationnel » de son retour chez ses parents n'est en fait que l'instinct d'autopréservation face à une réalité sociale difficile à vivre. Aussi l'adolescent ne fait-il que

suivre ses pulsions sous le couvert de choix rationnels; et il est, par ses pulsions mêmes, relié à l'ensemble de l'univers. L'intellect est concomitant à l'affect.

On comprendra dès lors pourquoi Schopenhauer affirme que la compréhension de soi-même mène, à travers le souterrain intérieur, à la compréhension du tout ; car il « maintient l'idéal de vérité, mais recherche la vérité à travers le sens », écrit Marie-Josée Pernin en ajoutant que pour Schopenhauer « le monde est un texte dans lequel l'auteur s'est aboli »⁶⁶. C'est donc à l'interprétation du *Grand livre de la vie* que Schopenhauer convie ses lecteurs, méthode herméneutique universelle en philosophie énoncée un siècle avant le *Dasein* heideggérien et son extension dans le domaine de la culture par Ricœur et Gadamer. Sans qu'il soit possible de parler *stricto sensu* de cercle herméneutique chez Schopenhauer, le pli schopenhauerien est toutefois annonciateur de l'extension opérée par Dilthey de la compréhension des textes à la compréhension générale du vécu chez l'humain⁶⁷. Les réticences schopenhaueriennes à une lecture exclusivement positiviste des phénomènes jointes à l'importance accordée à la compréhension (*Verstehen*) et l'interprétation du vécu dans l'acte de connaître, placent résolument Schopenhauer dans l'ascendance de Dilthey et Gadamer en ce qui concerne au moins l'extension⁶⁸.

⁶⁶ Marie-Josée Pernin, *op. cit.*, p. 249.

⁶⁷ « nous expliquons la nature, mais nous comprenons la vie de l'âme », voilà l'idée directrice des recherches diltheyennes », explique Jean Grondin dans *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris, 1993, p. 119. Expliquer la nature par la compréhension de nous-mêmes, voilà bien l'idée que défendait Schopenhauer quelques années avant Dilthey dans le *Monde*. « C'est la direction vers l'autoréflexion », explique Dilthey, « c'est la marche de la compréhension de l'extérieur vers l'intérieur. Cette tendance met toute manifestation de la vie à profit pour la saisie de l'intérieur dont elle émane. » Autoréflexion, enchaîne Grondin, veut dire ici que toute expression vitale « reflète », si l'on ose dire, une « intériorité », renvoi réflexif à l'intérieur de soi qui ne préoccupe pas la démarche des sciences exactes, lesquelles restent rigoureusement à l'extériorité brute des phénomènes ». Dans Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, *op. cit.*, p. 122.

⁶⁸ Id., pp. 157-171.

3.1.2.3 L'Un

L'unité ontologique du réel est une notion difficile à saisir pour l'esprit cartésien qui trouve sa source dans la pensée parméniennienne. Nous entendons par « unité ontologique » le fait que la multiplicité, l'individuation et le mouvement relèvent tous trois de l'illusion ou de la *phénoménalité* du réel. Avec Kant, la chose-en-soi a été décrite comme « l'inconditionnalité » du réel, ce qui *est* par-delà l'espace (l'étendue), le temps (la succession) et la causalité (la matière)⁶⁹. Ce qui demeure par-delà les catégories *a priori* du phénomène est Un, inétendu, atemporel et immuable.

Or, pour Schopenhauer, cet élément est la Volonté : « Si donc cette chose-en-soi, comme je crois l'avoir suffisamment démontré et clairement fait voir, est la volonté, elle est en dehors du temps et de l'espace, en tant que telle et que séparée de son phénomène; elle ne connaît pas la pluralité, elle est *une* » (*MVR*, p. 173). La volonté s'objective dans la pluralité spatiotemporelle dont la matière est l'effet, de façon analogue à l'objectivation du sujet dans l'objet. En ce sens, la Volonté, à l'instar du sujet, ne cause pas l'objet, mais est plutôt son nécessaire corollaire subjectif (il y a rapport d'identité entre la Volonté et la subjectivité). Elle

⁶⁹ L'idée de la relativité du temps et de l'espace ainsi que celle selon laquelle la matière ne serait pas une « chose » mais ne serait plutôt que « pure causalité », si absurdes qu'elles aient pu paraître à l'époque de Schopenhauer et Kant, sont aujourd'hui attestées en physique. Elle constitue le noyau de la théorie de la relativité d'Einstein : « We know on quite other grounds that the volume occupied by any solid body consists of fields of force in whose space atoms and molecules unceasingly whirl at velocities approaching that of light ; that within the individual atoms similar activity is occurring ; and that at the subatomic level what is going on is more readily accountable for altogether in terms of force than of matter—in other words, at that level the very concept of matter is absorbed into that of energy. We know that the 'mass and energy are equivalent in the sense that if m units of mass could be made to disappear, mc^2 units of energy would be liberated, c being the speed of light'. Perhaps the most astonishing of all kantian-schopenhauerian anticipation of modern science lies not in the later's forceful and concise exposition of the central core of freudianisme [...] but in the former's very specific announcement of the central doctrine of Einstein's theory of relativity more than a century before Einstein — the doctrine that (as Schopenhauer put it, following Kant) : 'force and substance are inseparable because at the bottom they are one ». Dans Magee, *op. cit.*, pp. 111-112. À noter que la *causalité* (la matière) est une catégorie de l'entendement chez Piaget et Schopenhauer. Cette notion a une implication non négligeable sur la véracité du concept d'« idéalité du réel ». Voir aussi Magee sur ce point dans Magee, *op. cit.*, p. 113.

est, plus précisément, le support du monde d'objectivation, l'autre face de l'objectivité, elle-même jamais connue (mais que Schopenhauer prétend néanmoins avoir saisi). Si la volonté peut sembler habiter, en plus ou moins grande *quantité*, dans certains phénomènes (il semble y en avoir davantage dans le règne organique que dans le règne inorganique, par exemple), ceci, explique Schopenhauer, est une illusion, car : « La pluralité des choses dans le temps et l'espace, qui composent à eux deux son objectivité, ne la concerne pas, et, en dépit d'eux, elle reste indivisible » (*MVR*, p. 173).

La Volonté est donc également présente, car une et indivisible, tant dans la causalité matérielle que dans l'intentionnalité cognitive. Cette distinction est, à n'en pas douter, essentielle à la sotériologie et à l'herméneutique schopenhauerienne. Si le « Tout », insécable et immuable, est entièrement présent en chacun, alors une réelle transcendance devient possible par la « voie intérieure ». Par ailleurs, cette *unité* ontologique entre *l'individu* et *l'univers* présuppose en soi une possible appréhension du « Tout ». La mystique schopenhauerienne n'est alors rien de moins qu'une *mystique de l'immanence*, car c'est à partir du corps-sujet que *l'énigme du monde* est résolue. Métaphysique et expérience intérieure sont intimement liées dans le moment mystique annonciateur d'un dépassement de la dichotomie sujet/objet.

Ce qui est en jeu ici n'est pas une transcendance qu'on pourrait qualifier d'extérieure, celle visant un horizon toujours hors de portée. Une telle entreprise est forcément vouée à l'échec si l'on accepte l'idée que l'horizon se déplace avec l'observateur. Le problème se pose en entier aux défenseurs de l'objectivité. Non, l'idée que défend Schopenhauer est celle d'un horizon intérieur qui s'efface dans la mystique afin que puisse affleurer ce qui en lui relève de *l'inconditionné* et participe du « Tout ». La frontière se déplace alors de la dualité de l'extériorité des représentations et du langage vers l'unité de l'intériorité du vécu intime et pulsionnel qui participe du « Tout »⁷⁰

⁷⁰ Cette discussion, évoquant les thèmes du *Parménide* de Platon sur la non extension et l'immutabilité de l'Un, a une résonance bien contemporaine. Des recherches récentes en physique quantique ont démontré la « non-localité » de l'univers : au début des années 1980, une série d'expériences a été effectuée dans un laboratoire à Orsay près de Paris par un groupe de chercheurs menés par le physicien

3.1.2.4 L'éthique

Cette idée défendue par Schopenhauer d'une unité ontologique du réel par-delà la multiplicité et l'individuation est très importante puisqu'elle constitue le mortier de sa morale. Rappelons que, quelques années avant lui, Kant avait pris comme fondement la notion de « règle » pour asseoir son éthique dans le concept d'*impératif catégorique*. L'individu, explique Kant, devrait agir en tout temps selon les plus hautes normes éthiques, celles qui seraient naturellement acceptées par tous, en vertu de leur valeur intrinsèque⁷¹. Schopenhauer rejette cette approche kantienne : la notion de « règle », selon lui, fait référence à l'idée de *rétribution*, gain pour celui qui y souscrit et châtement pour celui qui la transgresse.

Alain Aspect. Des particules ont été jumelées, dites « corrélées », puis séparées. Les particules « corrélées » ont une *fonction d'onde* qui ne fournit pas une information différente l'une de l'autre. Ces particules fournissent, en quelque sorte, la même information au même moment ; elles sont jumelées ! Cette corrélation ne disparaît pas avec l'éloignement des particules puisque après avoir été corrélées, ces particules forment un seul et même système. Les expériences d'Aspect ont démontré qu'en dépit de l'éloignement des deux particules « corrélées », une modification appliquée à l'une affecte instantanément (!) l'autre quelle que soit la distance les séparant. Or, pour que l'information reçue par une particule puisse être transmise instantanément à l'autre malgré la distance, il faudrait que l'information voyage à une vitesse *supérieure à celle de la lumière* et cela est impossible. L'expérience démontre ainsi qu'il n'y a pas de distance réelle entre les particules bien qu'elles soient apparemment éloignées. Ainsi, « cette expérience fait apparaître une réalité dans laquelle la notion de localisation, si importante dans notre façon d'assimiler le monde macroscopique, n'est pas nécessairement un point de vue pertinent pour la description de la réalité » explique Bruno Jarrosson (Bruno Jarrosson, *Invitation à la philosophie des sciences*, Seuil, Paris, 1992, pp. 123-124). Concernant la même expérience, appelée « paradoxe EPR », Raymond Marcin écrit : « This has led to the utterly counter-intuitive yet necessarily valid conclusion that, at the subatomic level where quantum theory operates, the universe is *non-local* [...] At the deep down level of true reality all is one interconnected whole. Schopenhauer had argued that at the deep down level of true reality, plurality or individuation does not exist. Separateness, plurality or individuation are merely subjective impositions of the perceiving mind and not an aspect of true reality, the "thing-in-itself." » Raymond B. Marcin, *In Search of Schopenhauer's Cat : Arthur Schopenhauer's Quantum-Mystical Theory of Justice*. CUA Press, Washington, 2006, pp. 50-51. Voir aussi, en relation avec les idées monistes développées en physique quantique et leurs liens avec la pensée orientale : Erwin Schrödinger, Michel Bitbol (trad. et éd.), *L'esprit et la matière*, Seuil, Paris, 1990, pp. 196-210. Schrödinger, prix Nobel de physique en 1933 pour ses travaux en physique quantique a été profondément marqué par la philosophie de Schopenhauer qu'il qualifiait de « plus grand savant d'Occident ». Schrödinger a beaucoup écrit sur la philosophie orientale, notamment sur le Vedanta, et a également rédigé un commentaire sur la *Prajnaparamita*.

⁷¹ Sebastian Gardner, *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, Routledge, London and New York, 1999, pp. 308-314.

Or, lorsqu'entre en scène la rétribution dans le comportement, c'est l'égoïsme, par le jeu de l'intérêt, qui en vient à définir la probité; et cela, selon Schopenhauer, ne saurait constituer un véritable fondement moral. Par ailleurs, la notion de règle introduit dans l'éthique un élément « construit » (il n'existe pas de « règles » éthiques dans la nature) dont le corollaire nécessaire est un « constructeur ». Ce construit, objet d'un constructeur, ne saurait constituer un *fondement métaphysique* à l'éthique, car de nature artificielle.

Schopenhauer voit plutôt dans l'altruisme, dans la compassion (*Mitleid*), le véritable fondement de la morale. Puisque la « chose-en-soi » participe de tous les phénomènes, puisqu'elle est *insécable* et *non-locale*, les autres sont nécessairement, en leur for intérieur, *identiques à soi-même!* Le sujet (le soi) et l'objet (l'autre) ne font qu'un. Puisque je participe de l'univers en entier, la souffrance d'autrui doit quelque part *être la mienne* si nous sommes unis de l'intérieur! La compassion et l'altruisme sont ainsi fondés métaphysiquement; ils ne sont pas construits comme une règle peut l'être. L'égoïsme, concomitant de l'ignorance, fait abstraction du lien fondamental qui unit tous les êtres⁷². La compassion, au contraire, résulte de l'acceptation de l'unité primordiale du réel, « c'est à cela que se réduit, ou peu s'en faut, écrit Schopenhauer, toute la doctrine de l'école éléate : le fait est bien connu. Plus tard les néo-platoniciens furent pénétrés de cette même vérité : ils enseignaient que “grâce à l'unité de toutes choses, toutes les âmes ne font qu'une” »⁷³. Concevoir les autres comme *entièrement* différents de nous est non seulement une illusion, mais mène à un comportement égoïste, source de conflits et de souffrances, alors que l'altruisme est invariablement porteur de vertu. Ainsi « ce serait donc là la base métaphysique de la morale; tout se réduirait à ceci : qu'un individu se reconnaitrait lui-même et son être propre, en un autre »⁷⁴. De cette façon,

⁷² Schopenhauer a beaucoup écrit en faveur de l'allègement de la souffrance animale en proposant, entre autres, de chloroformer les animaux avant de les disséquer. Il semble que cette pratique n'était pas répandue à son époque!

⁷³ Arthur Schopenhauer, A. Burdeau (trad.), *Le fondement de la morale*, Le Livre de Poche, Paris, 1991, p. 231.

⁷⁴ Idem, p. 233. Nietzsche radicalisera la position schopenhauerienne en remisant l'idée même de « morale » (3.2.1).

l'égoïsme et la malice sont simultanément mis en échec. Le saint, nous suggère Schopenhauer, tente d'alléger la souffrance d'autrui, parce qu'elle est également la sienne.

Cette unité de l'être dont la connaissance est portée par un regard transcendant la dualité et l'individuation s'exprime dans la conception schopenhauerienne de la justice. Si, comme nous sommes portés à le croire, un lien fondamental nous unit aux autres êtres vivants, nous portons en nous une partie des peines de l'humanité de la même façon que nous portons en nous une part de responsabilité pour ses maux. Cette conception, inaccessible à l'esprit « vulgaire [qui] ne voit pas que le tourmenteur et ses victimes ne sont qu'une seule et même volonté » (*MVR*, p.450), est porteuse d'une mystique transcendant les limites de l'individuation dans un mouvement d'unité avec l'« être » perçu comme un tout. Ainsi « l'esprit délivré du principe d'individuation, parvenu à cette notion plus profonde des choses, qui est le principe de toute vertu et de toute noblesse d'âme, cesse de proclamer la nécessité du châtement » (*MVR*, p. 451). Châtier revient à participer de la faute, de là découle la nécessité du pardon et de la compassion — même pour les fautifs —, et cela pour mettre un terme à la *chaîne causale* qui, dans l'acte de rétribution, unit à la faute et engendre à son tour la souffrance. Cette perspective schopenhauerienne donne tout son sens à l'idée chrétienne suggérant de « tendre l'autre joue » plutôt que de répondre à l'affront, car il s'agit en effet *d'éviter* de participer à la faute.

3.1.3 La sotériologie de la cessation du vouloir

Schopenhauer ouvre le Livre IV du *Monde* avec une réflexion « apaisante » sur la mort. La mort, nous dit Schopenhauer, ne concerne pas l'essence des choses : la Volonté, car la Volonté est cette force aveugle et inconsciente dont l'individu n'est que le reflet objectif. Si la mort existe, c'est uniquement aux yeux de l'intellect, c'est-à-dire en tant que représentation. Aussi, la mort en tant que telle n'est pas un phénomène de la vie; elle n'est jamais vécue. De la même façon, le coma et le sommeil profond n'existent, pour l'intellect, *que* sous forme de représentations, car l'intellect ne participe pas de l'inconscient (*MVR*, p.

350). Cette réflexion de Schopenhauer sur la mort, qui concerne essentiellement l'intellect et la représentation, a pour finalité l'apaisement de la peur du trépas. Elle constitue une réflexion essentielle sur la double limite des représentations et de la mort. Plus précisément, Schopenhauer soutient qu'il n'y a de différences entre la mort et le sommeil profond qu'en regard de l'avenir, par la possibilité du réveil. La mort est donc perçue comme un sommeil où l'individualité s'oublie (*MVR*, p. 353).

En conséquence, si *l'intellect*, organisateur des catégories du temps, de l'espace et de la causalité cesse d'exercer son empire sur les sens, la *Volonté*, « l'Un atemporel » dont participe l'individu ne saurait périr ou diminuer, d'où l'impossibilité *métaphysique* de la mort. La mort constitue la fin de l'individualité et des représentations qui y sont associées; elle constitue le retrait de la Volonté par-delà le « noyau représentationnel » à partir duquel opèrent la conscience et les représentations de l'individu. La mort n'existe donc que pour l'égoïste, celui dont l'esprit opère à partir du principe d'individuation. Le mystique, percevant l'indestructibilité de ce qui fait de lui une partie du « Tout » atemporel ne craint pas la mort. Cela est essentiellement la doctrine de tous les mystiques ainsi que celle de l'école éléate : « l'ensemble des considérations présentes nous permet de comprendre le véritable sens de cette doctrine paradoxale des Éléates qu'il n'y a ni naissance ni mort [...] que la totalité des choses reste assise dans une immobilité constante » (*MVR*, p. 1224). Pour Schopenhauer, l'inconscient et la mort sont ontologiquement identiques en regard de « l'Un » de la même façon que les représentations éveillées et oniriques sont ontologiquement une. Il s'agit, dans l'un et l'autre cas, d'une cessation dans la participation aux représentations conscientes propres à l'individualité, représentations que le mystique perçoit comme illusoires et qui ne diffèrent que par leur durée.

3.1.3.1 Le saut vers l'ascétisme

Éventuellement, le saint réalisera que l'amour et l'allègement temporaire de la souffrance par les œuvres de compassion n'ont de portée que relative. Constatant la nature récurrente de la

souffrance et l'impossibilité structurelle d'y mettre un terme — puisque la Volonté dont elle découle constitue le véritable substrat de la réalité phénoménale — le saint passera à l'ascétisme comme démarche sotériologique (*MVR*, p. 478), pavant ainsi la voie au mysticisme de la cessation du « vouloir » :

What he (or she — many example of Schopenhauer's sainthood are women) sees in this moment of insight is the futility of the work of love [...] And he realises that at the very moment of relieving one individual suffering, another suffering being has come crying into the world [...] In a word, the saint come to an intuitive realisation of the truth of philosophical pessimism : that "life is suffering".⁷⁵

Que la vie soit de part en part imprégnée de souffrance, voilà une notion qui est difficile à saisir pour un esprit se berçant d'illusions. Avec l'âge vient la sagesse; et de cette sagesse naît le principe de réalité (de la dureté de la vie) qui vient par là faire échec à l'idéalisme et à l'optimisme de la jeunesse. L'entièreté du Livre IV du *Monde* est un véritable réquisitoire contre l'optimisme naïf sous l'emprise duquel l'homme échafaude le roman de sa vie. Tout plan d'avenir, toute projection de soi s'inscrit sous le signe du désir. Aussi Schopenhauer note-t-il : « ce qui fait l'occupation de tout être vivant, ce qui le tient en mouvement, c'est le désir de vivre » (*MVR*, p. 396) Et une fois les désirs réalisés, c'est aussi l'ennui qui s'immisce dans le quotidien : d'où la nécessité de « tuer le temps » par des activités frivoles (jeux, télévision, conversations, etc.) afin d'échapper à l'ennui et à l'écueil du vide :

Entre les désirs et leur réalisation s'écoule toute la vie humaine. Le désir, de sa nature, est souffrance; la satisfaction engendre bien vite la satiété; le but était illusoire; la possession lui enlève son attrait; le désir renaît sous une forme nouvelle, et avec lui le besoin; sinon, c'est le dégoût, le vide, l'ennui, ennemis plus rudes encore que le besoin. (*MVR*, p. 396)

La vie est ainsi balancée, à l'instar d'un pendule, par un mouvement de droite et de gauche, allant de la souffrance à l'ennui (*MVR*, p. 394). Il faut reconnaître la place exiguë du bonheur dans le règne du vivant lorsque la condition humaine (et l'ensemble du monde organique) fonctionne sur le modèle de la « chaîne alimentaire ». Dans « le monde animal, cette lutte

⁷⁵ Young, *op. cit.*, p. 189.

éclate de la façon la plus significative [...] chaque individu y sert de nourriture ou de proie à un autre [...], car *une créature vivante ne peut entretenir sa vie qu'aux dépens d'une autre* » (MVR, p. 195, c'est nous qui soulignons). En d'autres termes, la Volonté, par l'entremise des formes individuelles à travers lesquelles elle s'objective et s'individualise, « constitue sa propre nourriture »; elle se nourrit d'elle-même. Lorsque le saint réalise la relativité des actes d'allégement de la souffrance, lorsqu'il prend acte de la nature cyclique de la souffrance (MVR, p. 477), lorsqu'il découvre que la souffrance est liée à la Volonté, le saint passe à l'ascétisme afin de dompter la Volonté (Schopenhauer cite Maître Eckhart en fin de texte: « Le coursier le plus rapide qui vous conduise à la perfection c'est la souffrance »⁷⁶):

Quand, dans sa manifestation, dans le monde de la vie, elle voit sa propre essence représentée à elle-même en pleine clarté, cette découverte n'arrête nullement son vouloir; cette vie [...], elle continue néanmoins à la vouloir, non plus comme par le passé, sans s'en rendre compte, et par un désir aveugle, mais avec connaissance [...] Et quant au fait contraire, la *négation de la volonté de vivre*, il consiste en ce que, après cette découverte, la volonté cesse, les apparences individuelles cessant, une fois connues pour telles, d'être des *motifs*, des ressorts capables de faire vouloir, et laissant la place à la notion complète de l'univers pris dans son essence, et comme miroir de la volonté [...] notion qui joue le rôle de calmant pour la volonté; grâce à quoi celle-ci, librement, se supprime (MVR, p. 362).

Ce passage du *Monde* est révélateur. La *méthode* de Schopenhauer rejoint ici la mystique, laquelle à son tour fonde sa sotériologie. Conséquemment, c'est dans les termes d'une *méthode sotériologique* que doit être comprise l'entreprise philosophique de Schopenhauer : il s'agit pour lui d'inscrire *Le Monde* dans une perspective réflexive pour la Volonté. *Le Monde* présente à la Volonté du lecteur un miroir qui lui renvoie une image d'elle-même afin que, prenant conscience de son essence (qui est la souffrance), elle puisse librement se supprimer. *Le Monde* agit donc à titre d'antidote à l'égoïsme et à la soif aveugle d'existence, car c'est bien à la « soif d'existence » que s'attaque l'ascétisme préconisé par Schopenhauer et pratiqué par les mystiques de tout temps (la recherche du dénuement, du désert, de la grotte ou du monastère) :

⁷⁶ Maître Eckhart, *Œuvres*, Vol. I, p. 492 cité dans MVR, p. 1406.

‘The world of the good person differs greatly from the world of the egoist, and that difference depends on and derives from their very different wills (or characters)...If I have renounced the individual will and thereby become the pure (or impersonal) subject of knowing, the world appears to me as a gradation of Ideas — the contemplation of which engenders peace of mind. But if I affirm the individual will and thereby remain impure (or personal) subject of knowing, the world appears as a network of particular objects whose changing state are subject to the principle of sufficient reason — the knowledge of which (like the knowledge of the egoist) breeds fear and anxiety’⁷⁷.

Enfin, nous avons vu que les représentations, selon Piaget et Schopenhauer, sont fondées sur un principe volitif primitif. La volonté constitue le substrat ontologique de la réalité phénoménale; elle constitue également le fondement, ou la genèse, de la construction des représentations par le sujet. Or, si l’on soutient avec Schopenhauer qu’un dépassement de ce principe volitif est possible, on peut demander ce qu’il advient des représentations une fois la Volonté abolie et le désir transcendé, comme chez les mystiques. Une fois que les représentations particulières, issues du principe de volition, ont cessé d’exercer leur emprise sur les conceptions du sujet, ce qui reste pour Schopenhauer c’est le *néant*. Le néant, non pas au sens de l’abîme, mais en tant qu’envers de la représentation. L’irreprésentable, le « par-delà le langage », est forcément un « néant » à l’esprit qui prend pour fondement les représentations. *Rien* de ce qui gît par-delà le temps et l’espace ne peut être exprimé positivement dans le temps et l’espace, c’est-à-dire dans la dualité, d’où l’expression cryptique de « néant » : « Tout néant n’est qualifié de néant que par rapport à une autre chose [il s’agit donc d’un néant relatif, écrira plus loin Schopenhauer]; tout néant suppose ce rapport, et par la suite un objet positif » (*MVR*, p. 513)⁷⁸. Le mystique qui supprime la Volonté (la soif) de son esprit y supprime en même temps le monde comme représentation particulière. Concernant l’état de cessation du vouloir et des souffrances qui y sont associées, Schopenhauer écrit :

⁷⁷ Atwell, *op. cit.*, p. 176.

⁷⁸ On verra dans cette phrase l’essentiel de ce que Wittgenstein a tenté de cerner dans la préface de *Tractatus* concernant la « limite de ce qui peut être exprimé ».

Si pourtant il fallait à tout prix donner une Idée positive telle quelle de ce que la philosophie ne peut exprimer que d'une manière négative [...] il n'y aurait point d'autres moyens que de se reporter à ce qu'éprouvent ceux qui sont parvenus à une négation complète de la volonté [les mystiques], à ce qu'on appelle extase, ravissement, illumination, union avec dieu, etc. (MVR, p. 514).

Quant aux philosophes, précise Schopenhauer, ils doivent se contenter de la notion négative, c'est-à-dire le néant, « heureux [qu'ils sont] d'avoir pu parvenir à la *frontière où commence la connaissance positive* » (MVR, p. 514, c'est nous qui soulignons). Enfin, « pour ceux que la Volonté anime encore, ce qui reste après la suppression totale de la Volonté, c'est effectivement le néant. Mais à l'inverse, pour ceux qui ont converti et aboli la Volonté, c'est notre monde actuel, ce monde si réel avec tous ses soleils et toutes ses voies lactées, qui est le néant » (MVR, p. 516). C'est ainsi sur le mot « néant » que Schopenhauer clôt le Livre IV du *Monde*, le dernier mot du lexique ayant un *sens* avant de franchir cette « frontière de la connaissance positive » par l'expérience directe de cette « altérité » dont nous entretenait Schopenhauer. Aussi ajoute-t-il en note de bas de page : « C'est la Prajna-Paramita des bouddhistes, le point "au-delà de toute connaissance", c'est-à-dire le point où le sujet et l'objet cessent d'être » (MVR, p. 516n)⁷⁹.

⁷⁹ Cette note fut ajoutée lors de la seconde édition du *Monde* en 1847.

Sommaire de la section 3.1

D'une part, nous avons découvert les liens *épistémologiques* manifestes qui unissent la philosophie de Schopenhauer et le courant de l'« épistémologie génétique » de Jean Piaget (Varela, Glaserfeld, von Foerster, etc.). Le courant constructiviste, par l'importance qu'il accorde à l'adaptation, à la représentation sans le concours de l'« objet » en-soi, à la genèse affective des représentations, au rôle de la construction de l'objet par l'entendement chez l'enfant, occupe un espace conceptuel commun avec le philosophe de Francfort. Schopenhauer, à l'instar des constructivistes, inscrit son épistémologie dans une démarche visant à éviter les écueils du matérialisme, c'est-à-dire, partir de l'objet pour comprendre le sujet, et ceux du relativisme, c'est-à-dire, partir du sujet pour comprendre l'objet.

D'autre part, c'est sur fond de désaccord avec Kant à propos de la cognoscibilité de la chose-en-soi que Schopenhauer fonde sa démarche *métaphysique* et *sotériologique*. Selon lui, la corporéité de l'homme lui donne un accès partiel à la chose-en-soi, située dans les confins de la subjectivité et de l'inconscient, dans la succession vécue des « impulsions involontaires » affectant sa conduite. Toute transcendance par la voie représentationnelle (horizon extérieur) étant confrontée à une aporie métaphysique insurmontable depuis Kant, la voie intérieure « découverte » par Schopenhauer se révèle être une méthode capable de déduire une métaphysique du phénomène en lui donnant de la *profondeur*. Cette approche, propre à Schopenhauer, est annonciatrice d'une véritable révolution philosophique par la remise en cause de la primauté du *cogito* au profit d'un *volò* fondamental dans les préoccupations de nombreux philosophes, artistes, écrivains et chercheurs en Occident.

Herméneute existentialiste de la première heure à la recherche d'une unité de sens à trouver grâce à l'introspection, Schopenhauer anticipe le mouvement d'extension de la méthode de *l'interprétation* et de la *compréhension* à l'ensemble des sciences humaines. Par la compréhension de soi et l'interprétation du vouloir, l'homme en vient à comprendre la nature puis l'univers tout entier dans le cadre de ce que nous avons appelé une « sémiologie de la pulsion », c'est-à-dire un déchiffrement du « texte de la vie ». Il est ainsi possible, selon lui, de savoir quelque chose du *nouménal* par la méthode de l'introspection. Cette connaissance partielle du *nouménal* nourrit la quête mystique d'une transcendance de la Volonté située

dans le cadre d'une expérience de l'altérité se conjuguant à l'infinif. Cette expérience impersonnelle et atemporelle, c'est-à-dire universelle et transcendant la dualité sujet-objet, dépasse les frontières du langage positif. Elle n'en demeure pas moins *concevable* pour la pensée philosophique puisque prenant racine dans l'immanence de la corporéité du sujet.

3.2 L'ÉCOLE DU SOUPÇON

Contrairement à ce qu'a supposé Ricœur⁸⁰, « l'École du soupçon » a commencé bien avant Nietzsche, Freud et Marx. Cette école naît avec la subordination du *cogito* au *volò* par Schopenhauer dans le cadre d'un mouvement d'esprit nommé, injustement selon nous, l'« irrationalisme »⁸¹. En effet, le *cogito* est porteur d'un certain rapport au monde fondé sur les certitudes de la conscience. Or, c'est précisément ce fondement que Schopenhauer a retiré de sous nos pieds, révélant au lecteur du *Monde* la vérité « ob-scène⁸² » de la Volonté. Cette primauté de la conscience « est aujourd'hui contestée par tout le courant herméneutique que nous placerons plus loin sous le signe du « soupçon »⁸³. Selon Ricœur, trois maîtres dominent cette école de « démystification » de la conscience: il s'agit de Marx, Nietzsche et Freud. Or,

⁸⁰ David Berman note : « Paul Ricœur, *Freud and Philosophy* [version anglaise de *De l'interprétation*], sees Marx, Nietzsche, and Freud as the 'masters of suspicion' (32-3) — *omitting Schopenhauer, who surely has a strong claim to be the father of the tradition* » (c'est nous qui soulignons). Dans Berman « Schopenhauer and Nietzsche : Honest Atheism, Dishonest Pessimism » in Christopher Janaway (et. al.) *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Clarendon Press, Oxford, 1998, p. 189. Voir aussi : « As the foremost "master of suspicion," Schopenhauer was one of the primary participant in the "unmasking" trend of the nineteenth century. He strove to uncover the very same nature of every hidden dimension of human experience ; indeed, Schopenhauer emphasized that this goal explicitly formed the central endeavor of his entire unified philosophy » dans Richard Askay, Jensen Farquhar, *Apprehending the inaccessible : Freudian Psychoanalysis and Existential Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 2006, p. 103. Enfin, nous pensons, avec François Félix, que « la démystification de la conscience caractérisant l'attitude des « maîtres du soupçon » *aura bel et bien commencé avec Schopenhauer*, et avec elle l'orientation généalogique de la philosophie » dans François Félix, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, Éd. L'Age d'homme, Lausanne, 2007, pp. 174-175 (c'est nous qui soulignons).

⁸¹ « Le terme d'« irrationalisme »[...] recouvre une série de monographies, à commencer par celles de Schopenhauer [...] véritable père de l'irréalisme contemporain (p. 5)...[qui] prétend au contraire que l'intelligence ou la raison (en l'occurrence il y a synonymie) n'est pas la racine des choses ; qu'elle a surgi d'un monde opaque ; et que les principes qu'elle introduit demeurent irrémédiablement à la surface de la réalité » p. 9 dans Fernand-Lucien Muller, *L'irrationalisme contemporain ; Schopenhauer. Nietzsche. Freud. Adler. Jung. Sartre*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1970, p. 5 et p. 9. Une nuance doit être apportée à l'emploi du terme « irrationalisme » pour caractériser la philosophie de Schopenhauer, car il s'agit plutôt de *refonder* le *cogito* sur une base plus sûre. Nous y reviendrons.

⁸² Ob — « en face de » ou « à l'encontre de » la *scène* occupée par le « fait de conscience ».

⁸³ Ricœur, *De L'interprétation*, op. cit., p. 40.

comme nous allons le démontrer dans cette section, Freud et Nietzsche s'inspirent directement de Schopenhauer dans la formulation de leurs idées. Quant à Marx, plus politique que philosophe, il apparaît pour nos travaux beaucoup moins pertinent que Wittgenstein, dont la remise en cause de la théorie de la *Vérité-Correspondance* a fait basculer toute entière la philosophie occidentale. C'est donc à juste titre que Wittgenstein sera, dans notre analyse de l'école du soupçon, substitué à Marx.

La réflexion des trois "maîtres" du soupçon est traversée en effet par la question de la limite : il s'agit dans les trois cas de restreindre les représentations et de réduire les "illusions de la conscience" à leurs déterminants fondamentaux qu'ils soient d'ordre *épistémologique*, *métaphysique* ou *linguistique*. Concernant le "triptyque de la limite" auquel nous avons précédemment fait référence, chacun des trois auteurs offre une réflexion sur un ou plusieurs "angles morts" de la conscience. Chaque élément du «triptyque» repose sur un angle mort qui en détermine les représentations.

Le perspectivisme de Nietzsche impose ainsi une limite *épistémologique* à la représentation. Il représente l'impossibilité de transcender la "perspective" afin d'atteindre la vérité; l'en-soi de l'objet est hors de portée. Ce perspectivisme est l'angle mort de l'objectivité que nous tenons pour vraie et correspond à la limite extérieure de la représentation. L'inconscient freudien, quant à lui, impose une limite *métaphysique* à la représentation. Il représente l'impossibilité de transcender la pulsion puisque cette dernière gît par-delà le système conscient; le sujet est donc inconnaissable. Angle mort de la subjectivité, l'inconscient constitue une limite intérieure de la représentation. Enfin, la "forme de vie" wittgensteinienne impose à la représentation une limite *sociolinguistique*. Elle représente en effet l'impossibilité de dépasser les conventions culturelles sédimentées dans le langage et les pratiques sociales. La *forme de vie* est elle aussi un angle mort, comme nous l'avons démontré dans le chapitre 1. Ne référant ni à un *objet en-soi* (c'est l'argument contre la définition ostensible) ni à un *sujet en-soi* (c'est l'argument contre le langage privé), le langage réfère plutôt selon Wittgenstein à des pratiques sociales et linguistiques, elles-mêmes relatives à une *forme de vie*. Balisée de bord en bord, la conception wittgensteinienne du langage calque rigoureusement les paramètres de la représentation schopenhauerienne.

3.2.1 Nietzsche

À l'âge de vingt et un an, Nietzsche découvre *Le Monde* dans une librairie de Leipzig : l'effet est immédiat. Nietzsche trouve en Schopenhauer son "seul maître", son "seul éducateur"⁸⁴ : "je suis de ces lecteurs de Schopenhauer qui dès la première page savent avec certitude qu'ils liront toutes les autres et prêteront l'oreille au moindre mot qu'il ait jamais dit. Ma confiance en lui fut immédiate et elle est encore la même qu'il y a neuf ans. Je le compris comme s'il avait écrit pour moi" écrit Nietzsche dans *Schopenhauer éducateur*⁸⁵. C'est grâce à leur admiration commune pour Schopenhauer que Nietzsche et Wagner se lieront d'amitié dans les années 1870; et c'est à partir du moment où Nietzsche prendra ses distances vis-à-vis Schopenhauer qu'ils mettront un terme à leur relation. Mais Nietzsche ne renia jamais l'influence décisive qu'exerça la philosophie de Schopenhauer sur sa propre pensée :

Si Nietzsche critique ouvertement les thèmes importants de la philosophie de Schopenhauer, il n'a jamais renié son influence décisive sur sa propre pensée [...] Nietzsche a rompu bruyamment avec Schopenhauer en accomplissant ce que Platon, à propos de Parménide, appelait un *parricide*. Ce terme dit la dépendance dans le temps même où l'on veut la nier. L'intelligence philosophique de la pensée de Nietzsche suppose la connaissance de celle de Schopenhauer⁸⁶.

En effet, le Nietzsche tardif a trouvé chez Schopenhauer tout ce qui doit être renversé ou combattu. À la cessation de la soif d'existence (la suppression de la pulsion) et à la compassion (*mitleid*), Nietzsche oppose la "volonté de puissance". À l'idéal du saint-mystique schopenhauerien, Nietzsche propose l'*Übermensch*, le "surhomme" qui se complaît dans la souffrance du monde. Dans une de ses dernières œuvres *Le crépuscule des*

⁸⁴ Friedrich Nietzsche, Giorgio Colli et Massimo Montinari (éd.) Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornelius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (trad.) *Œuvres philosophiques complètes II : considérations inactuelles III et IV*, Gallimard, Paris, 1988, p. 21.

⁸⁵ Idem, p. 25.

⁸⁶ Marie-Jose Pernin Sergissement, *Nietzsche et Schopenhauer : encore et toujours la prédestination*, L'harmattan, Paris, 1999, p. 7.

idoles, Nietzsche n'en qualifiait pas moins Schopenhauer de "dernier Allemand qui vaille la peine" et encore "d'événement européen, comme Goethe"⁸⁷. La relation entre les deux philosophes est donc étroite et complexe.

Ce manque d'attention portée à cette relation étroite entre le "maître" et le "pupille" a conduit de nombreux commentateurs à des erreurs d'interprétation de la philosophie de Nietzsche, car Nietzsche reprend souvent à son compte les arguments de Schopenhauer, soit pour les encenser soit pour les critiquer⁸⁸. Christopher Janaway pense d'ailleurs que Nietzsche ne peut être compris adéquatement sans la connaissance du contexte schopenhauerien de ses idées : «Without Schopenhauer—understood both in his own right and as Nietzsche understood him—a dimension of depth to Nietzsche disappears»⁸⁹. Toute la problématique de la "mort de dieu" chez Nietzsche découle essentiellement d'une exacerbation de l'athéisme schopenhauerien. Bien que Schopenhauer récuse l'origine divine du monde et le fondement divin (la "règle") de la morale, il n'épargne aucunement la position contraire du matérialisme absolu⁹⁰. À l'inverse, rejetant lui aussi le divin, mais embrassant dans le même souffle le matérialisme absolu sans valeurs morales, Nietzsche joue habilement les trouble-fête. Alors que Schopenhauer trouve dans la compassion un fondement à la morale dans l'unité métaphysique du sujet et de l'objet, Nietzsche, dans *L'Antéchrist*, n'y voit qu'une force "dépressive" œuvrant au détriment de la "vitalité des forts", contraire à la "loi de la sélection" et permettant aux faibles de survivre⁹¹. La compassion, pour Nietzsche, ne serait qu'un

⁸⁷ Dans «Le crépuscule des idoles» tiré de Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, Flammarion, Paris, 2003 p. 1092. *Le crépuscule des idoles* est une rétrospective de Nietzsche sur l'ensemble de sa philosophie et constitue une de ses dernières œuvres.

⁸⁸ Janaway, *op. cit.*, pp. 5-6.

⁸⁹ *Idem*, p. 7.

⁹⁰ «Dire que le monde a seulement une signification physique, et non morale, c'est l'erreur la plus grande et la plus pernicieuse, c'est l'erreur fondamentale, la véritable *perversité* de l'esprit. Au fond, c'est ce que la foi a personnifié sous la désignation de l'Antéchrist.» dans Schopenhauer *PP*, «Sur l'Éthique § 109», p. 572. Nietzsche, en tant qu'antithèse de Schopenhauer, adopte la notion d'«Antéchrist» que Schopenhauer réprouve.

⁹¹ Dans «L'Antéchrist» § 7, tiré de Nietzsche, *op. cit.*, pp. 1132-1133.

moyen détourné d'éprouver un sentiment de puissance vis-à-vis la créature dont l'homme s'entiche. Aussi cette compassion n'est-elle qu'illusoire et cache une réelle «volonté de puissance». La compassion schopenhauerienne, écrit Nietzsche dans *La volonté de puissance*, n'est qu'un résidu de la morale chrétienne qui se doit d'être dépassé⁹².

Les deux grands axes de la critique nietzschéenne de la philosophie de Schopenhauer sont donc les suivants : «le concept de volonté, et la morale de la pitié, la fameuse compassion (*mitleid*) Schopenhauerienne »⁹³. Afin de jouer les contradicteurs, Nietzsche embrasse pour l'essentiel le registre schopenhauerien de la volonté tout en transformant sa finalité. La souffrance liée à la volonté (la soif) est transfigurée en «volonté de puissance», conforme à la loi de la sélection naturelle, car elle permet la survie des forts par l'élimination des faibles. Enfin, Nietzsche s'inscrit en faux contre la morale schopenhauerienne en adoptant une perspective matérialiste et hédoniste sur la vie. En somme, «[l]a *vision pessimiste* de Schopenhauer se révèle être une quête fière d'une délivrance absolue et la *vision tragique* de Nietzsche, plus modeste, se résigne à célébrer les charmes de cette existence-ci, éphémère et fugitive»⁹⁴. L'un préconise la délivrance, l'autre embrasse la vie, aussi douloureuse et «amoral» puisse-t-elle paraître.

Le perspectivisme de Nietzsche

Le Gai Savoir jette les fondements du «perspectivisme» nietzschéen. Poursuivant la réflexion sur «l'animalité» de l'homme là où Schopenhauer l'avait laissée dans le *Monde*, Nietzsche propose l'idée d'une définition anthropologique de la conscience où «l'animalité» constitue une limite à la possibilité de compréhension du réel :

⁹² Dans « Le Gai Savoir » § 357, tiré de Nietzsche, *Œuvres*, op. cit., p. 276. Voir aussi Friedrich W. Nietzsche, *La Volonté de Puissance* (20^{ième} éd.) vol. I, Gallimard, Paris, 1947, § 725, pp. 214-215. Nietzsche affirme que toute vertu n'a de valeur que son utilité pour arriver à une fin. Elle n'est, en d'autres termes, que *Volonté de puissance* déguisée.

⁹³ Brum, *op. cit.*, p. 77.

⁹⁴ Brum, *op. cit.*, p. 137.

La nature de la *conscience animale*⁹⁵ implique que le monde dont nous pouvons avoir conscience n'est qu'un monde de surfaces et de signes, un monde généralisé, vulgarisé, — que tout ce qui devient conscient *devient* par là même plat, inconsistant, stupide à force de relativisation, générique, signe, repère pour le troupeau, qu'à toute prise de conscience est liée une grande et radicale corruption, falsification, superficialisation et généralisation.⁹⁶

Ce qui frappe dans la verve nietzschéenne, c'est la radicalisation des thèmes schopenhaueriens. Nietzsche va beaucoup plus loin que son "maître" dans la relativisation du *cogito*. Cette relativisation du savoir et de l'intellect sème un doute sérieux sur la connaissance; elle sème le soupçon en profondeur chez le lecteur. En outre, ce relativisme tend à entraîner dans son sillage l'enseignement de Nietzsche lui-même : si tout n'est que perspective, si la conscience et la connaissance sont aussi douteuses que Nietzsche l'affirme, c'est la position de Nietzsche lui-même qui devient douteuse; sa "perspective" n'étant plus qu'une perspective parmi d'autres. Jamais Schopenhauer ne relativise le *logos* de cette façon. Nietzsche poursuit :

C'est moins encore l'opposition de la "chose-en-soi" et du phénomène [qui me préoccupe] : car nous "connaissions" bien trop peu pour avoir le droit de faire une telle distinction. Nous n'avons justement aucun organe pour le connaître, pour la "vérité" : nous "savons" (ou croyons, ou imaginons) exactement autant qu'il peut être utile dans l'intérêt du troupeau humain, de l'espèce : et même ce que nous qualifions ici d'"utilité" n'est finalement aussi qu'une croyance, qu'un produit de l'imagination et peut être précisément la plus funeste des bêtises dont nous périrons un jour.⁹⁷

Peut-être Nietzsche rejoint-il ici Wittgenstein en avançant l'idée d'une façade culturelle à la connaissance. Néanmoins, la philosophie de Wittgenstein est différente de celle de Nietzsche en ce qu'elle n'enferme pas le lecteur, comme nous l'avons démontré, dans un perspectivisme tout relatif, mais maintient plutôt un certain "ordre" dans la validité des concepts. Ce "perspectivisme", lié à l'idée que "toute conscience est trompeuse"⁹⁸, est un des

⁹⁵ L'expression est de Schopenhauer, voir *MVR*, p. 900.

⁹⁶ Dans «Le Gai Savoir» § 354, tiré de Nietzsche, *Œuvres*, op. cit., p. 270.

⁹⁷ Ibid. Voir aussi *La Volonté de Puissance*, op. cit., § 168 p. 90.

⁹⁸ Friedrich W. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, op. cit., § 86 sq., pp. 63-64.

piliers du postmodernisme et fait de Nietzsche un de ses maîtres incontestés. Aussi pensons-nous, avec Julian Young, que l'erreur de Nietzsche a été de penser qu'une "perspective" soit nécessairement trompeuse ou illusoire:

'That there are alternative interpretations of reality does not entail that we cannot grasp the truth about the world, only that we cannot grasp *all* the truth. That a building is a house of worship *as well as* an architectural monument does not entail that it is *not* an architectural monument — the religious and aesthetic perspectives can *both* reveal a truth about the world. It is this simple mistake which Nietzsche builds — quite unnecessarily — into the doctrine of perspectivism that is really fateful, for in it lie the relativism and nihilism that make postmodernism, as it seems to me, such an intellectually and spiritually destitute phenomenon'⁹⁹.

On l'aura compris, ce qui est en jeu ici est, comme dans les deux derniers chapitres, le *principe de raison*; Schopenhauer, comme Tsongkhapa et Wittgenstein, ne relativise jamais la raison et le langage au point d'invalider la philosophie ou de nier la validité des "conventions" sur lesquelles elle repose. C'est sur la validité des représentations ainsi que sur la faculté de discrimination intellectuelle que Nietzsche jette un doute. C'est le *principe de raison*, la faculté de connaître, et la validité des concepts qui sont ici visés.

Enfin, une distinction non négligeable s'impose encore entre Nietzsche et Schopenhauer sur la question de la perspective : la philosophie de Nietzsche, ayant obvié à toute possibilité d'élévation ou de transcendance par-delà la volonté, demeure prisonnière de la "perspective", alors que celle de Schopenhauer fait place à des individus d'exception qui, par leur nature, peuvent s'élever au-dessus de la perspective dictée par le principe d'individuation et atteindre l'essence même des choses; il s'agit du génie et du mystique¹⁰⁰.

⁹⁹ Young, *op. cit.*, p. 277.

¹⁰⁰ Schopenhauer développe sa théorie du « génie » qui perçoit l'essence des choses au-delà de leur apparence particulière dans le Livre III du *Monde* qui constitue l'essentiel de sa théorie de l'esthétique et de l'art.

3.2.2 Freud

On peut se demander ce que Ricœur avait en vue lorsque, dans *De l'interprétation*, il écrivait “le problème de Freud est essentiellement celui de Schopenhauer dans *Le Monde comme volonté et comme représentation* »¹⁰¹? S'agit-il du problème de fond concernant la représentation de la pulsion comme ses commentaires le laissent croire ou avait-il quelque chose d'autre en tête? En fait, bien plus que la problématique métaphysique de la “limite”, c'est la question du déterminisme et du libre arbitre qui, en filigrane, préoccupe ici Ricœur¹⁰². Car Freud et Schopenhauer, au travers d'une réflexion sur l'inconscient, soulèvent tous deux la question du libre arbitre. Nous savons en effet que Ricœur, dès ses premières œuvres (*Philosophie de la Volonté I et II*), tente de retrouver un espace pour le volontaire dans le cadre d'une réflexion sur le mal et la responsabilité individuelle. Or, si, comme Schopenhauer et Freud le laissent entendre, notre conduite est en grande partie déterminée par notre inconscient, il faut s'interroger sur la responsabilité à l'égard de ses actes quotidiens et en particulier du ‘mal’ dont il peut être la somme?

Il faut reconnaître à Schopenhauer l'originalité d'avoir été le premier à poser la primauté de l'inconscient sur le conscient, de l'affect sur l'intellect, et d'avoir placé la pulsion sexuelle (libido) au cœur de l'*habitus*¹⁰³. Cela étant, on peut à bon droit s'interroger sur la filiation de

¹⁰¹ Ricœur, *De l'interprétation*, op. cit., p. 476.

¹⁰² Ce questionnement sur le déterminisme traverse l'œuvre de Ricœur. Ses premières œuvres y sont consacrées (*Le volontaire et l'involontaire, Finitude et culpabilité*) et cette préoccupation est toujours présente dans *Soi-même comme un autre* alors que Ricœur analyse la relation entre *l'identité ipsé* et *l'identité idem* (*l'identité ipsé* et *l'identité idem* sont très près du binaire *caractère empirique / caractère intelligible* chez Schopenhauer, voir *MVR*, pp 364-388. Voir aussi, pour une analyse en profondeur de ces deux composantes de la personnalité, l'incontournable John Atwell, *Schopenhauer : The Human Character*, Temple University Press, Philadelphia, 1990, 259 p.)

¹⁰³ «Ces considérations nous expliquent pourquoi l'appétit sexuel est empreint d'un caractère bien différent de tous les autres appétits : il n'en est pas seulement le plus fort, il est même spécifiquement de nature plus puissante qu'aucun autre. Il est partout tacitement supposé, comme inévitable et nécessaire, et n'est pas, à l'exemple des autres désirs, affaire de goût et d'humeur : *car il est le désir qui forme l'essence même de l'homme*. En conflit avec lui, aucun motif n'est assez solide pour se flatter d'une victoire certaine. *Il est tellement pour nous l'affaire principale* que, forcés de renoncer à

Freud à l'égard de Schopenhauer en ce qui concerne les parties centrales de la psychanalyse, à savoir la question de l'inconscient, de la sexualité, du rêve et du refoulement¹⁰⁴. Freud lui-même reconnaît une "parenté d'esprit" avec certaines des idées de Schopenhauer sans toutefois lui en reconnaître la paternité¹⁰⁵. Or, Jean-Philippe Ravoux, Paul-Laurent Assoun, Richard Askay et Jensen Farquhar pensent dans les trois cas que Freud a emprunté ses idées à Schopenhauer.

Freud en effet était féru de philosophie dans sa jeunesse : "nous savons [que] Sigmund Freud a fait ses études dans les années où Schopenhauer a connu la gloire... [et] qu'il a été de son propre aveu, comme étudiant et jusque dans les années 1880 au moins, un lecteur zélé d'œuvres philosophiques »¹⁰⁶. La question est donc de savoir quelle a pu être sa connaissance du *Monde* alors que, jeune étudiant à Vienne, il se passionnait de philosophie. Julian Young soutient qu'il était impossible pour Freud de ne pas connaître les idées de Schopenhauer:

'The first point is that in Vienna in which, like Wittgenstein, Freud grew up, *everybody*, as already noted, had an at least second-hand knowledge of Schopenhauer's philosophy and in particular of his ideas on sex. Partly this was so because people read Schopenhauer, but partly, too, on an account of Eduard von Hartmann's *Philosophy of the Unconscious*. Now forgotten, this book by someone who took himself to be a disciple of Schopenhauer, enjoyed enormous celebrity in the last quarter of the nineteenth century and contributed to the process of making Schopenhauer's ideas widely known.

le satisfaire, nous ne trouvons de dédommagement dans aucune autre jouissance, et, pour l'assouvir, l'animal et l'homme affrontent aussi tous les dangers, toutes les luttes.» (MVR, p. 1263, supplément XXXII du Livre III, « Vie de l'espèce », c'est nous qui soulignons).

¹⁰⁴ Ce qui frappe le lecteur du *Monde* c'est que l'essentiel de la théorie psychanalytique y est traité dans les divers chapitres. Schopenhauer a, à l'encontre de la tradition rationaliste, « redonné sa dignité au rêve » (l'idée de continuité entre le rêve et la réalité, voir Assoun, p. 227-228), postulé la primauté de l'inconscient, placé la sexualité au centre de sa conception de l'homme et abordé de façon originale la question de la folie et du génie (on lui doit l'idée que le fou et le génie sont très près l'un de l'autre).

¹⁰⁵ « J'ai lu Schopenhauer très tard dans ma vie » écrit Freud dans son auto-présentation (sect. V, G.W., XIV, 86) et, parlant de son entreprise psychanalytique, « Nous sommes parvenus *sans nous en apercevoir* dans le port de la philosophie de Schopenhauer » (sect. VI, G.W., XIII, 53) cités dans Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, Paris, 1976 (1^{ère} éd. Quadrige 1995), p. 354 (c'est nous qui soulignons).

¹⁰⁶ Jean-Philippe Ravoux, *De Schopenhauer à Freud : l'inconscient en question*, Beauchesne, Paris, 2007, pp. 67-68.

The second point is that [...] as a young man Freud actually attended a seminar in Vienna devoted to the philosophy of Schopenhauer and Nietzsche'¹⁰⁷.

Ce point est corroboré par Askay et Farquhar qui notent :

'It is clear that Freud not only was, but could not have avoided being, aware of the ideas of Schopenhauer and Nietzsche. First we know that, early on in his intellectual development, Freud had been an active participant in a student society at the University of Vienna which met to discuss the major ideas and writings of the dominant intellectual figures of the day, which included, most notably, those of Schopenhauer'¹⁰⁸.

Aux débuts de la psychanalyse s'était constitué un mouvement de rattachement de cette dernière à la philosophie schopenhauerienne. De nombreux articles paraissaient en Europe sur le sujet¹⁰⁹ et de nombreux psychanalystes voyaient les liens entre leur discipline et la philosophie de Schopenhauer :

'It is also well known that Schopenhauer and Nietzsche were among the most frequently discussed philosophers throughout the intellectual community in Europe in the later part of the nineteenth century (from the 1880s on). This was clearly manifest in the intellectual circles with which Freud associated. One prominent set of these included, of course, the discussions of the meetings of the Vienna Psychoanalytic Society held between 1907 and 1922 (almost all of which were attended by Freud). During those meetings, the philosophies of Schopenhauer and Nietzsche served among the most commonly held philosophical backdrops of their discussions. Indeed, some entire sessions of the society were devoted to Schopenhauer's or Nietzsche's philosophies and their Relationship to psychoanalysis. For example, in 1912 Dr. Eduard Hitschmann presented a paper entitled "On Schopenhauer", examining the psychological genesis of Schopenhauer's basic ideas, and thereby exploring the feasibility of a psychoanalytic application of them. Just as important, Hitschmann observed that Schopenhauer's ideas served as a precursor of such psychoanalytic conceptions as the significance of the instincts and sexuality for life, repression, and the unconscious. Similarly, in 1909, Otto Rank had brought some

¹⁰⁷ Young, *op. cit.*, p. 241.

¹⁰⁸ Askay et Farquhar, *op. cit.*, p. 91. Ils pointent également le fait que Freud cite le livre de von Hartmann (*Philosophie de l'inconscient*) dans *L'interprétation des rêves* publié en 1900! Ravoux (p. 36), Young (P. 241) ainsi que Askay et Farquhar (p. 97) soulignent tous que l'objectif de Freud était d'atteindre la gloire en assurant son originalité et celle de la psychanalyse.

¹⁰⁹ Assoun, *op. cit.*, p. 231.

passages from Schopenhauer's *World as Will and Representation* to Freud's attention, on the former's anticipation of repression'¹¹⁰.

Freud se plaignit même à son fidèle disciple, Karl Abraham, à propos du rapprochement entrepris par certains praticiens entre la psychanalyse et la philosophie de Schopenhauer : «Juliusberger a fait quelque chose de très bien avec les citations tirées de Schopenhauer, mais mon originalité est ostensiblement en baisse »¹¹¹. Ne voulant pas être réduit au rôle d'émule d'un éminent précurseur, Freud entreprit de brouiller les pistes le reliant à Schopenhauer. Ainsi, alors qu'en 1914 il affirmait que : «Ce que dit Arthur Schopenhauer est rigoureusement superposable à ma théorie du refoulement »¹¹², Freud, en 1925 sur le même sujet (le refoulement) avait complètement oublié les parallèles entre la psychanalyse et les idées de Schopenhauer : «C'était une nouveauté, rien qui lui ressemblât n'avait encore été identifié dans la vie psychique »¹¹³.

¹¹⁰ Askay et Farquhar, *op. cit.*, pp. 91-92.

¹¹¹ Tirée de la correspondance de Freud citée dans Assoun, p. 230. Par ailleurs, Ravoux (p. 36), Young (p. 241) ainsi que Askay et Farquhar (p. 97) soulignent tous que Freud aurait dissimilé les liens de filiation entre sa pensée et celle de Schopenhauer afin d'accroître son originalité et assurer sa gloire.

¹¹² Ravoux, *op. cit.*, p. 36. Les citations sont tirées de *Sigmund Freud présenté par lui-même*, Gallimard, Paris, 1984, p. 143. Voir également Sigmund Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 45 : « Un destin possible pour une motion pulsionnelle est de se heurter à des résistances qui cherchent à la rendre inefficace [...] Plus tard, le rejet par le jugement (*condamnation*) s'avérera être un bon moyen contre la motion pulsionnelle. Un moyen terme entre la fuite et la condamnation, tel est le refoulement ; le concept ne pouvait être formé dans un temps antérieur aux recherches psychanalytiques ». Nous soulignons « l'erreur » de Freud car si *Métapsychologie* fut publié en 1915 en allemand, dès 1906 Otto Rank avait fait part à Freud d'une idée en tout point identique présente dans *Le Monde* au chapitre XXXII des suppléments. Freud lui-même écrivait un an avant *Métapsychologie* (1915) dans *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique* (1914) : « En ce qui concerne la théorie du refoulement, j'y suis arrivé assurément par-moi même, sans qu'aucune influence à ma connaissance m'ait frayé un chemin vers elle et j'ai tenu longtemps cette idée pour originale, jusqu'à ce que O. Rank nous montre l'endroit du *Monde comme volonté et comme représentation*, où le philosophe s'efforce de fournir une explication de la folie ». voir Assoun, *op. cit.*, p. 227. Pourquoi alors maintenir, comme Freud le fait l'année suivante dans *Métapsychologie*, que la théorie du refoulement n'avait aucun antécédent théorique alors qu'il confirme l'antécédent dans la *Contribution*?

¹¹³ Ravoux, *op. cit.*, p. 36.

Des thèmes qui ont fait l'originalité de Schopenhauer dans l'histoire de la philosophie, plusieurs sont effectivement associés à la psychanalyse: le concept de "rêve de la vie" (la māyā, l'illusion¹¹⁴), la notion "d'interprétation des signes"¹¹⁵, l'affectivité des représentations, le déterminisme de l'inconscient, l'importance de la pulsion sexuelle chez l'humain, etc.

Enfin, il est intéressant de noter que l'allégorie freudienne de l'«antichambre de l'inconscient» (voir la citation tirée de l'*Introduction à la psychanalyse* à la section 3.1.2) trouve sa source dans *Le Monde*:

Quand l'intellect présente à la volonté [l'inconscient] un simple objet intuitif [une perception], celle-ci prononce aussitôt un acquiescement ou un refus; de même encore, quand l'intellect a péniblement examiné et pesé des données nombreuses, quand, au moyen de combinaisons difficiles il est enfin arrivé au résultat qui semble le plus conforme à l'intérêt de la volonté, celle-ci, qui entre-temps s'était reposée, fait son entrée comme le sultan dans la salle du divan [le salon, chez Freud] pour prononcer comme à l'ordinaire un acquiescement ou un refus. (*MVR*, p. 904)

L'idée développée par Schopenhauer est que la volonté inconsciente est présente dans une chambre adjacente à celle de l'intellect conscient et que, en faisant irruption dans le système conscient, c'est cette dernière qui juge de la valeur des représentations en fonction de ses propres besoins. La similitude avec l'allégorie freudienne de l'"antichambre" est frappante. Quant à Jung, finalement, il fut beaucoup plus transparent sur l'influence que Schopenhauer

¹¹⁴ Le *Dictionnaire de la Psychanalyse* lui accorde cela : « Le concept moderne d'illusion a conquis une position centrale dans la réflexion de Schopenhauer et dans celle de Nietzsche, avant de soutenir le développement de l'expérience psychanalytique en une théorie de la culture ». *Dictionnaire de la Psychanalyse* de l'Encyclopædia Universalis, Albin Michel, Paris, 2001, p. 314. La transformation de la psychanalyse en théorie de la culture est la préoccupation principale de Ricœur dans *De l'interprétation*.

¹¹⁵ Freud, dans *L'interprétation des rêves*, parle de « déchiffrement » de « sigles sténographiques » (*De l'interprétation*, op. cit., p. 112) alors que Schopenhauer parle de « déchiffrement » de « hiéroglyphes » pour parler des symboles qui se présentent à nous dans l'appréhension du réel.

exerça sur lui notamment en ce qui concerne la théorie de “l’inconscient collectif” inspirée de l’unité de la Volonté au-delà de l’individuation¹¹⁶.

3.2.2.1 Le déterminisme de l’inconscient

Ce que la tradition rationaliste a reproché à Freud est le déterminisme de sa théorie de l’inconscient. En effet, ce que l’allégorie de “l’antichambre” suggère est que le système conscient, le *cogito*, est subordonné à la pulsion inconsciente. Le *cogito* n’est pas maître en la demeure, mais doit s’en remettre à l’instinct animal, à la pulsion et au désir inconscient en ce qui concerne ses choix d’objets et de conduites! Ce constat est inacceptable pour les défenseurs d’une tradition qui, en particulier depuis Descartes, postule la “nature raisonnable de l’homme” et le libre arbitre comme distinctions fondamentales entre l’homme et le reste de la nature, et comme fondement de la responsabilité morale. Mais, pour que le libre arbitre existe, il faut idéalement que la conscience soit en mesure de faire un choix éclairé et sans contraintes. Or, c’est précisément ce libre arbitre, ce choix éclairé que la théorie freudienne (et schopenhauerienne) de l’inconscient remet en cause. Nous ne sommes pas conscients de nos déterminants profonds, soutiennent les “maîtres du soupçon”. Les causes profondes de nos choix et de nos gestes nous demeurent inconnues; ce qui est connu est la justification intellectuelle de surface : “‘Être maître de soi-même’, voilà l’expression qui caractérise le résultat décisif de cette lutte; évidemment, le maître c’est la volonté, le serviteur est l’intellect [...] tel le commissionnaire qui marche devant le voyageur [la volonté] dont il porte les bagages” (*MVR*, p. 906).

¹¹⁶ « La grande trouvaille de mes investigations [philosophiques] fut Schopenhauer. Il était le premier à parler de la souffrance qui éclate aux yeux, et qui nous oppresse ; à parler du désordre, des passions, du mal, que tous les autres semblaient à peine prendre en considération et qu’ils espéraient tous résoudre en harmonie et en intelligibilité. Enfin voilà un homme qui avait le courage de voir que tout n’était pas pour le mieux dans les fondements de l’univers ». Carl Gustave Jung, Anélia Jaffé (trad.), “*Ma vie*” : *souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Paris, 1991, p. 122.

Voici encore un autre exemple, mesquin et ridicule, mais frappant, de cette force mystérieuse et immédiate que la volonté exerce sur l'intellect. Quand nous établissons des comptes, nous nous trompons plus souvent à notre avantage qu'à notre détriment, et cela, sans aucune intention malhonnête, mais uniquement par suite d'une tendance inconsciente à diminuer notre 'Doit' et à augmenter notre 'Avoir'. (*MVR*, p. 919)

Pour comprendre l'œuvre de l'instinct sur nos actions inconscientes, Schopenhauer donne l'exemple de nombreux animaux qui agissent avec une précision exacte sans jamais "connaître" la "raison" de leur comportement. C'est le cas "du jeune oiseau qui n'a aucune représentation de l'œuf pour lequel il construit le nid, ni la jeune araignée de la proie pour laquelle elle tisse une toile, ni le fourmi-lion de la fourmi pour qui il prépare pour la première fois une fosse. La larve du cerf-volant creuse dans le bois le trou où doit s'accomplir sa métamorphose, deux fois plus grand s'il doit en résulter un mâle que si c'est une femelle, afin de ménager une place pour les cornes, dont la larve n'a évidemment aucune représentation" (*MVR*, p. 157). C'est en un sens similaire que la Volonté affecte la conduite de l'homme sans que l'intellect n'y participe outre mesure (sous forme de motifs et de raisons illusoires au mieux). Dans le chapitre XIX des *suppléments du Monde* qu'il intitule *Du primat de la volonté dans la conscience de nous-mêmes*, Schopenhauer donne de nombreux exemples de la prédominance de la volonté et du désir sur l'intellect sans que ce dernier n'en soit conscient. Cette caractéristique particulière de la Volonté évoque l'idée d'une sorte de somnambulisme éveillé : nous posons de nombreux gestes sans que l'intellect puisse en prendre pleinement la mesure. Le somnambule, bien qu'inconscient des gestes qu'il pose, ne se trompe jamais quant à ses objectifs; il agit avec l'assurance d'une personne éveillée. Ainsi, contrairement à l'aporie de l'inconscient-conscient soulevée par Sartre, l'inconscient, du moins chez Schopenhauer, n'est pas une force réellement inconsciente, soustraite à toute forme de phénoménalité:

Elle est au contraire l'Affect, c'est-à-dire l'archiphénoménalité. Ce qui lui permet justement de savoir ce qu'elle fait, de le savoir absolument, de le faire dès lors avec une certitude infaillible, celle-là mêmes qui marquent toutes les démarches de ce prétendu inconscient. Ainsi le désir par exemple sait-il ce qu'il désire sans jamais se tromper, en

sorte que l'image qu'il va produire sera justement l'image de ce désir, un contenu voulu et choisi par lui¹¹⁷.

Les critiques aussi bien que les défenseurs de Schopenhauer semblent avoir oublié que ce qu'il nomme le "miracle philosophique par excellence" (*MVR*, p. 143) concerne en effet l'unité entre le "sujet connaissant" et le "sujet de la volition" :

Mais l'identité du sujet de la volition avec le sujet connaissant qui fait (nécessairement même) que le mot 'moi' les renferme et les désigne tous les deux (nécessairement), constitue le nœud de l'univers <Weltknoten> et elle est, en conséquence, inintelligible. Seuls les rapports entre les objets, en effet, nous sont compréhensibles; et deux objets ne peuvent en former un seul que s'ils sont des parties d'un tout. Mais ici, où il s'agit du sujet, les règles de la connaissance des objets ne sont plus valables et une identité réelle de ce qui connaît avec ce qui est connu comme voulant, c'est-à-dire du sujet avec l'objet, est directement donnée. Qui se représentera à quel point cette identité est inexplicable sera d'accord avec moi pour l'appeler le miracle par excellence» (*QR*, p. 278)¹¹⁸.

C'est-à-dire que ces deux facettes de l'individualité ne sont pas entièrement séparées l'une de l'autre comme le suggérait la critique sartrienne ou la théorie freudienne, mais forment un tout complexe, d'où la possibilité pour la Volonté de « savoir ce qu'elle veut ». La remarque de Michel Henry citée au paragraphe précédent fait référence à cette idée d'unité phénoménale au sein du sujet. Nous sommes ici au cœur de ce que Schopenhauer décrit comme sa « pensée unique » (*MVR*, p.1).

¹¹⁷ Michel Henry, « La question du refoulement » dans *Présences de Schopenhauer*, op. cit., pp. 312-313.

¹¹⁸ Comme on le voit dans cette citation, l'expression *Weltknoten* est de Schopenhauer lui-même. Elle se traduirait plus justement par « nœud du monde » (*welt*) puisqu'il s'agit du « Monde (*welt*) comme volonté et comme représentation » dans l'aperception du sujet. On pourrait également la traduire par « nœud de l'existence ».

3.2.3 Wittgenstein

Les liens philosophiques qui unissent la pensée de Ludwig Wittgenstein et Arthur Schopenhauer sont nombreux. Nous savons déjà, avec Élisabeth Anscombe et d'autres, l'influence qu'a pu avoir Schopenhauer sur le jeune Wittgenstein. *Le Monde* a été le premier livre lu par ce dernier alors qu'il n'avait encore que seize ans¹¹⁹. Imprégné dès son plus jeune âge de la philosophie de Schopenhauer, *Le Monde* eut une influence considérable sur la pensée et aussi sur le tempérament du jeune Wittgenstein:

‘No one disputes that Wittgenstein was soaked in Schopenhauer. The point is, though, that he was not soaked in anyone else : there was no other philosopher of the past whose work he knew even passably well [...] Furthermore, Wittgenstein has a profound affinity with Schopenhauer regarding his general outlook, the affinity was of a kind which was bound to increase to the extent to which he was open, especially in extreme youth, to influence from Schopenhauer’s writing. As Norman Malcom puts it: ‘It was Wittgenstein’s character to be deeply pessimistic, both about our own prospect and about those of humanity in general’¹²⁰.

Wittgenstein, comme Nietzsche et Freud, a connu la philosophie de Schopenhauer alors que ce dernier était à son apogée en Europe (en particulier à Vienne). Comme nous l'avons déjà dit, le *Tractatus* procédait pour Wittgenstein d'un "idéalisme épistémologique schopenhauerien"¹²¹; c'est-à-dire d'une réflexion sur la *limite du monde* selon une perspective linguistique. C'est donc dès le début du texte que les thèmes schopenhaueriens se

¹¹⁹ Voir Anscombe, *op. cit.*, pp. 11-12.

¹²⁰ Magee, *op. cit.*, p. 288.

¹²¹ Von Wright, « A Biographical Sketch », dans Norman Malcom, *Ludwig Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 6. Par ailleurs, Wittgenstein mentionne Russel et Frege dans le *Tractatus* mais ne mentionne pas Schopenhauer alors que ses *Carnets* sont le lieu de nombreux emprunts avérés au *Monde*. Si Wittgenstein mentionne Schopenhauer dans ses *Carnets*, les références à ce dernier disparaissent du *Tractatus* où l'on ne trouve plus que la note suivante en préface : « Jusqu'à quel point mes efforts coïncident avec ceux de d'autre philosophes, je n'en veux point juger. En vérité, ce que j'ai ici écrit n'élève dans son détail absolument aucune prétention à la nouveauté; et c'est pourquoi je ne donne pas non plus mes sources, car il m'est indifférent que ce que j'ai pensé, un autre l'ait déjà pensé avant moi » (*Trac.* Préface).

font sentir : Wittgenstein postule un monde de “faits” et non de “choses” (*Trac.* 1.1). L’existence de “faits” présuppose un sujet, il n’en va pas de même pour les “choses”. Ces faits reposent sur les objets médias et immédiats (stimuli, *Trac.* 2.01 sq.). Par ailleurs, les “objets” ne sont pas composés et par conséquent constituent la *substance* du monde (*Trac.* 2.021). On pourrait dire que les objets du *Tractatus* sont le produit des stimuli entrés en contact avec la Volonté du sujet. Rappelons en effet que le stimuli (l’objet immédiat) est ce qui est connu directement par le corps chez Schopenhauer, il est donc associé à la Volonté, à la *substance* du monde. Wittgenstein poursuit : “si le monde n’avait pas de substance, il en résulterait que pour une proposition, avoir un sens dépendrait de la vérité d’une autre proposition [...] Il serait alors impossible d’esquisser une image vraie du monde »¹²² (*Trac.* 2.0211-2.0212). Il s’agit ici pour l’essentiel de l’idée schopenhauerienne selon laquelle les représentations seules (l’objectivité pure) mènent au solipsisme et doivent donc être corrélées subjectivement par la Volonté. Chaque objet doit avoir un côté subjectif (Volonté) qui en détermine la substance. De cette façon, les écueils du relativisme et du solipsisme sont évités (*MVR*, p. 135 sq.)¹²³.

Les thèmes schopenhaueriens reviennent en force à partir de la section 5.6 : “Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde”, “je suis mon monde (le microcosme)” (*Trac.* 5.63), “le sujet constitue la limite du monde” (*Trac.* 5.632) et “il n’y a pas de sujet de la pensée de la représentation” (*Trac.* 5.631) sont des variations sur le thème fameux “le monde est ma représentation”. Les réflexions de Wittgenstein sur la mort en 6.4311 ainsi que la proposition 6.4312 voulant que “La solution de l’énigme de la vie dans l’espace et le temps se trouve *en dehors* de l’espace et du temps” sont identiques à la conception schopenhauerienne voulant que “la mort n’est pas un phénomène de la vie” (*MVR*, p. 350) et

¹²² Comparez avec la version de Schopenhauer : « Quant à l’objet donné dans l’intuition, il doit être quelque chose *en soi*, et non pas seulement quelque chose pour autrui; autrement il se réduirait à la représentation, et nous aboutirions à un idéalisme absolu, qui en fin de compte ne serait que l’égoïsme théorique : toute réalité serait supprimée, le monde ne serait plus qu’un fantôme subjectif » (*MVR*, p. 888).

¹²³ Pour de nombreux autres exemples tirés du *Tractatus* et des *Carnet 1914-1916*, voir Magee, *op. cit.*, pp. 286-293.

que la Volonté du sujet se situe à l'extérieur de l'espace et du temps. Ce questionnement wittgensteinien sur "l'énigme de la vie" et "l'étonnement face au monde" (*Trac.* 6.44) découle de la réflexion schopenhauerienne sur l'entrée en philosophie (*MVR*, p. 851). Le parallèle entre le *Tractatus* et le *Monde* se poursuit jusqu'en 6.53. Wittgenstein y pose que la métaphysique ne devrait pas s'aventurer par-delà le domaine de l'observable pour aborder l'éthique et devrait rester dans le domaine de l'immanent. Deux lectures de cette injonction sont possibles: on peut y voir une critique de la métaphysique schopenhauerienne. Schopenhauer, comme nous l'avons vu, est le seul philosophe du 19^e siècle à déduire une sotériologie de la philosophie de la Volonté; c'est ce qui, on l'a vu aussi, le distingue de Freud et de Nietzsche. Il se peut donc que Wittgenstein critique cette "audace" de Schopenhauer vers l'inexprimable. La préface et la conclusion du *Tractatus* (le point 7), concernant la limite de l'exprimable, semblent en effet étayer cette thèse; la proposition 6.423 également: "Du vouloir comme porteur de l'éthique, on ne peut rien dire".

On peut aussi penser que Wittgenstein ne se fait pas faute de transgresser lui-même à de nombreuses reprises l'interdit métaphysique. D'autant plus que Schopenhauer, en métaphysicien du corps vécu, astreint l'œuvre philosophique à l'exigence du langage positif, c'est-à-dire qu'elle devrait n'être que "science du monde" pour "laisser les dieux en paix" (*MVR*, p. 884). La "chose-en-soi" n'étant connaissable qu'en regard du corps (c'est-à-dire en partie voilée par la succession temporelle des actes de volonté); elle est hors de portée d'un *cogito* désincarné. Il ne fait aucun doute que Wittgenstein récuse de la même façon l'approche purement intellectuelle en philosophie, c'est-à-dire celle qui consiste à jouer avec les concepts et à spéculer sur un absolu inconcevable, une "chose-en-soi" qui est sans rapport avec la réalité empirique. D'ailleurs, n'écrit-il pas en 6.53 que "la méthode correcte en philosophie consisterait en ceci: ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions des sciences de la nature [...] puis quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes". Ici Wittgenstein utilise le terme métaphysique au sens de "suprasensible". Schopenhauer, quant à lui, a critiqué toute sa vie les philosophies de Fichte, Schelling et Hegel comme étant une pure fumisterie sans rapport avec la réalité empirique. Ces critiques lui ont valu d'être en disgrâce auprès de la

communauté philosophique pour une bonne partie de sa vie. Cette saveur antispéculative est présente dans *Le Monde* (voir en particulier pp. 885-896). Dans les *Parerga*, Schopenhauer commente également “l'étrange et négligeable définition” que *Kant* donne de la philosophie, au sens où elle ne serait, comme pour Deleuze, la “science de purs concepts”. Schopenhauer poursuit :

Or, toute la propriété des concepts n'est autre chose que ce qu'on y dépose après qu'on l'ait soutiré et emprunté à la connaissance de la perception intuitive [...] Aussi, une véritable philosophie ne dévide pas à partir de purs concepts abstraits, mais doit être fondée sur l'observation et l'expérience autant externe qu'interne¹²⁴ (*PP*, *Sur la philosophie et sa méthode* § 9, p. 417).

Le parallèle entre la pensée wittgensteinienne et la pensée schopenhauerienne est ici immanquable. Nous pensons qu'à défaut de comprendre l'influence profonde de Schopenhauer sur la pensée de Wittgenstein, une dimension essentielle du *Tractatus* et des *Recherches philosophiques* se trouve occultée. Sans comprendre que, dans le *Tractatus*, Wittgenstein est aux prises avec la doctrine de la Volonté de Schopenhauer, ajoute Bryan Magee, il est impossible de donner un sens adéquat au texte. Magee donne de nombreux exemples de remarques dans les *Carnets* apparemment sans liens avec le reste de ses observations qui sont en fait des réponses directes à des réflexions schopenhaueriennes :

‘To anyone familiar with Schopenhauer, but only to such a person, the allusion is immediately obvious. The *Notebooks* and the *Tractatus* abound in instances of this kind [...] But in the first of my example, how could anyone not acquainted with Schopenhauer's doctrine of the denial of the will, and unaware of that it is the doctrine that is being wrestled with, possibly understand what is being said, at least in any intellectual sense of ‘understand’?’¹²⁵

Et :

¹²⁴ On notera également l'attitude iconoclaste de Wittgenstein concernant la philosophie universitaire, son aversion pour la superficialité de l'atmosphère à Cambridge et son refus de « faire école » découlent directement des réflexions schopenhaueriennes sur le caractère factice de la profession de professeur de philosophie voir *PP*, « Sur la philosophie dans les universités », pp. 124-170.

¹²⁵ Magee, *op. cit.*, p. 289.

‘All this is almost pure Schopenhauer. It has been genuinely rethought and repossessed, inwardly absorbed at the most impressively profound level — I know no other writing which displays the same sheer depth of insight into the implications of Schopenhauer’s thought as does the *Tractatus*’¹²⁶.

Magee cite d’ailleurs Robert J. Fogelin qui, dans son livre *Wittgenstein*, affirme que de nombreuses idées de Wittgenstein auraient été tirées de la thèse de doctorat de Schopenhauer *De la quadruple racine du principe de la raison suffisante (QR)*. Entre autres, l’idée centrale du courant analytique voulant que les vérités analytiques soient des tautologies¹²⁷. De cette proximité intellectuelle découle le fait que la lecture du *Tractatus* doit suivre celle du *Monde* afin d’être signifiante. Magee critique sévèrement les interprétations de Wittgenstein qui font abstraction de la pensée de Schopenhauer. Il expose, donnant de nombreux exemples, la pauvreté des interprétations du *Tractatus* comme celle de Black et Hacker :

‘A book still regarded by many professional philosophers as providing the most comprehensive discussion of the *Tractatus* — Max Black’s *A Companion to Wittgenstein’s Tractatus*, published in 1964 — betrays a near-total unfamiliarity with Schopenhauer’s work and a near-complete obliviousness of its importance for an understanding of Wittgenstein. The former defect is piquantly revealed by the fact that Black ascribes the derivation of the metaphor about the eye’s not appearing in its own field of vision to, of all people, Stendhal, giving no reference for it to Schopenhauer. Yet Schopenhauer use it in three different places in his writings; and — unlike Stendhal do so to make exactly the same philosophical point with it as Wittgenstein [...] Similarly, Black gives Mauthner and Sextus Empiricus as Wittgenstein’s forerunners in the use of the metaphor of the ladder, without mention of Schopenhauer, who was almost certainly Mauthner’s own source for it’¹²⁸.

Enfin, comme le souligne Morris Engels, Wittgenstein tire probablement sa préoccupation pour la clarté du langage en philosophie de Schopenhauer :

‘It is [Schopenhauer’s] views that philosophic confusions has its source in language; that such confusions can be avoided or resolved by attending to particular usage [...] cannot but remind us of their familiar counterpart in Wittgenstein’s later philosophy [...] To

¹²⁶ Id., p. 294.

¹²⁷ Id., p. 297.

¹²⁸ Id., p. 311.

summarize, we have observed thus far how according to both philosophers, conceptual confusion is something either in our own nature or because our concepts, being ambiguous and lacking clear boundaries, give rise to superficial resemblance; that these resemblance have far-reaching consequences not only for ordinary discourse but for both science and philosophy'¹²⁹.

3.2.3.1 Maître du soupçon ?

Accorder à Wittgenstein une place parmi les maîtres du soupçon peut paraître discutable. Ce dernier semble en effet défendre une conception exclusivement positive du langage et prendre ses distances vis-à-vis toute forme de métaphysique. Wittgenstein affirme que “ce qui est caché” ne l’intéresse pas et que, comme “tout est offert à vue”, “il n’y a rien à expliquer” (*RP*, § 126). Il semblerait donc que l’œuvre de Wittgenstein toute entière soit une entreprise de “clarification” des idées visant la philosophie et son langage. Comment alors attribuer une place à ce dernier sous la rubrique du soupçon?

C’est que, comme nous l’avons vu précédemment, certaines des affirmations de Wittgenstein sur sa méthode sont contradictoires : sa pensée n’est pas aussi “hébraïque” qu’il le prétend. Nous croyons en effet avoir démontré que la philosophie de Wittgenstein repose sur l’idée voulant que le *sens* d’un énoncé dépende d’un contexte *a priori*. Or, cela, nous l’ignorons. La conception ordinaire du langage se veut réaliste, voire réificatrice. L’individu croit transiger directement, sans intermédiaire socioculturel, avec l’objet. Ce que Wittgenstein appelle “la conception augustinienne du langage” (*RP*, § 2) est en fait celle de la majorité des locuteurs. Si cette conception “naïve” du langage est remise en cause par Wittgenstein, un doute survient alors concernant la référence des mots aux objets du sens commun.

¹²⁹. Magee, *op. cit.*, p. 301. La confusion conceptuelle découlant d’un langage obscur est attribuée par Schopenhauer entre autres à la pensée de Hegel, Fichte et Schelling. Schopenhauer pour sa part écrit : « L’authentique philosophe cherchera partout la limpidité et la distinction et s’efforcera de ne pas ressembler à un torrent trouble et impétueux, mais bien à un lac suisse qui, grâce à son calme, a, et malgré sa grande profondeur, une limpidité qui la rend justement visible » *QR*, p. 144.

Prenons l'exemple de Wittgenstein dans *RP* § 2, lorsque le travailleur demande à son assistant une "dalle". Le travailleur croit que l'expression "dalle" réfère directement à l'objet en question. Selon la conception ordinaire, il y aurait pour ainsi dire une relation d'identité entre le mot et la chose. Or, selon Wittgenstein, il n'en est rien ; "dalle" acquiert le *sens* que le travailleur lui attribue seulement dans le cadre des pratiques sociales liées à l'entreprise de construction. Sous forme de *jeu de langage*, le mot "dalle" est un *outil* pour arriver à une fin. Il en va de même pour le "levier" au *RP* § 6, la conception ordinaire en fait un levier "en-soi" : "pas du tout" rétorque Wittgenstein, il n'est un "levier" que dans le cadre de la mécanique automobile, "séparé de son support, ce n'est pas même un levier, mais ce peut être tout ce qu'on voudra, ou rien". L'identité de l'objet est *construite* sociolinguistiquement, elle n'est pas *donnée*, contrairement à l'idée reçue.

Bien que visant apparemment le langage métaphysique au sens large, la seconde philosophie de Wittgenstein s'adresse en fait à la tendance innée à *tout utilisateur de langage* à réifier la conception de l'objet. L'erreur de Wittgenstein repose ici sur le fait qu'il attribue aux philosophes la position réificatrice du langage, comme si le langage ordinaire était exempt d'une telle erreur. Paradoxalement, ce n'est qu'avec la réflexion philosophique qu'un terme à l'activité réificatrice devient envisageable.

3.2.3.2 La question de la limite

Wittgenstein a réussi à transposer magistralement dans les termes de la réflexion linguistique, la double limite de la représentation chez Schopenhauer. Nous avons vu précédemment que la connaissance d'un objet en soi est impossible selon Schopenhauer. La connaissance d'un sujet en soi est, quant à elle, également impossible, pour deux raisons : l'une consiste à nier une subjectivité substantielle et indépendante en la raccordant plutôt à l'universalité de la chose-en-soi; la subjectivité n'aurait ainsi pas de substrat, car elle participerait, en dernière analyse, du Tout. L'autre suppose que la subjectivité ne puisse être appréhendée qu'en partie, puisque la perception qui la concerne est libre des deux catégories du conditionné que sont

l'espace et la causalité. La subjectivité serait toutefois en partie accessible dans la succession temporelle des pulsions.

Concernant ces deux bornes de la représentation, nous avons vu précédemment que Wittgenstein bornait le langage tant du côté de l'objet que du côté du sujet. En ce qui a trait à l'objet, le lecteur est confronté au nominalisme de son argument contre la définition ostensible. À propos du sujet, Wittgenstein, à travers l'argument contre le langage privé, nie deux choses, à l'instar de Schopenhauer : d'une part, il nie une subjectivité substantielle; de l'autre, il nie que le langage puisse permettre l'appréhension de ce qui gît par-delà le *sens*. Cette approche correspond rigoureusement, en termes linguistiques, à la double aporie schopenhauerienne relative à la subjectivité. Cette double aporie est constituée, chez Schopenhauer, de la négation d'une subjectivité substantielle et d'une obstruction (d'un "voile") postulée au regard de la connaissance du sujet.

Chez ces deux penseurs, l'objet et le sujet sont tous deux bornés de part et d'autre par une limite *épistémologique* et une limite *métaphysique* qui définissent la "frontière de la connaissance positive" (*MVR*, p. 514).

Enfin, la démarche des deux philosophes doit mener, si elle est bien comprise, à l'acquisition d'une vue synoptique de la réalité dont l'effet calmant relève d'une cessation de l'activité réificatrice du rapport au réel¹³⁰. La philosophie de Wittgenstein culmine cependant dans l'immanence radicale alors que celle de Schopenhauer aboutit dans la mystique et la transcendance. Les phénomènes ne sont pas bons ou mauvais en eux-mêmes. L'attribution de la valeur aux phénomènes découle du regard porté sur les faits. Toute "transcendance" des limites de l'existence ne peut alors que découler d'une transmutation du regard. Wittgenstein

¹³⁰ « Car c'est bien là le cœur de la conception de Schopenhauer et de Wittgenstein : les explications métaphysiques sont là pour apaiser notre inquiétude devant une réalité que, pour diverses raisons, nous ne pouvons accepter. Une métaphysique devrait nous procurer l'apaisement; c'est ce que fait par exemple la « vue synoptique » du second Wittgenstein, c'est ce que procure aussi — si son livre est compris comme il le souhaitait — la métaphysique de Schopenhauer ». Dans Halais, *op. cit.*, p. 227.

arrive à cette conclusion au point 6.43 : “Si le bon ou le mauvais vouloir changent le monde, ils ne peuvent changer que les frontières du monde et non les faits...Le monde de l’homme heureux est un autre monde que celui de l’homme malheureux”. Il s’agit probablement de la conclusion la plus juste à tirer du *Monde*, car c’est la Volonté du sujet (l’égoïsme) qui, selon Schopenhauer, fait du monde un enfer (d’où son pessimisme). L’idée défendue par Wittgenstein au point 6.43 du *Tractatus* est que le monde ne peut être changé pour la simple raison que le comportement est le fruit exclusif de l’enchevêtrement de facteurs tels que la situation sociale et la personnalité, tous tributaires de causes sur lesquelles l’individu n’a pas de prise. Or, cette vision déterministe du monde que partagent Wittgenstein et Schopenhauer semble nier toute possibilité de salut. En quoi consiste donc l’éthique si nos gestes sont tous déterminés par notre situation sociale et notre personnalité ? Elle consiste pour ces deux philosophes à un renoncement du vouloir. L’éthique est ici associée au renoncement et au détachement.

C’est ici la conception presque identique du rôle et du sens de la philosophie que se font les deux philosophes qu’il faut souligner. Pour Schopenhauer, la philosophie ne doit rien prescrire, son rôle ne consiste qu’à décrire (*MVR*, p. 345). Cette conception du rôle et du sens de l’entreprise philosophique est, comme nous l’avons vu dans le premier chapitre, partagée par Wittgenstein qui affirme dans les *Recherches* à ce propos qu’« il ne doit y avoir rien d’hypothétique dans nos considérations [philosophiques]. Nous devons écarter toute explication et ne mettre à la place qu’une description » (*RP*, § 109).

3.2.4 Irrationalisme ou refonte du cogito ?

Le qualificatif d’« irrationalisme » traditionnellement rattaché au nom de Schopenhauer, comme son prétendu « pessimisme »¹³¹, doivent être tempérés, car l’intellect demeure dans le

¹³¹ Si Schopenhauer est, à l’instar de Hobbes qu’il cite à de nombreuses reprises dans *Le Monde*, sans illusions concernant la nature humaine (pessimiste), il faut lui accorder qu’en sa finalité *Le Monde* est porteur d’espoir car, il est possible de transcender l’égoïsme et de sublimer la Volonté.

système schopenhauerien, un prérequis à l'émancipation. L'émancipation n'est en effet possible que pour l'individu s'étant extrait de l'emprise du vouloir et cette extraction du vouloir passe par l'intellect. Il faut donc s'abstenir d'inscrire Schopenhauer comme source d'une postmodernité consommée tels que celle défendue par les Nietzsche, Rorty, Feyerabend. Schopenhauer affirme en effet dans *Le Monde* sans la moindre équivoque que les propositions de la philosophie doivent être « vraies » (*MVR*, p. 884). Dans les *Parerga*, il écrit que « la philosophie doit être une connaissance *communicable*; elle doit, par conséquent, être un rationalisme » (*PP*, p. 419). C'est pourquoi on ne peut accepter sans nuances l'accusation d'irrationalisme qu'on attribue au philosophe, car n'oublions pas que c'est sa théorie du génie qui le rendit populaire auprès des artistes et que le mysticisme immanent du *Monde* a une portée quasi religieuse :

‘Schopenhauer did not counsel despair, nihilism or relativism. Nor, as even some more informed Schopenhauerian scholars have believed, did he simply counsel resignation. If Schopenhauer had enjoyed as much influence as Nietzsche has had upon philosophy and theology this century, perhaps more ethical thinking today might be less fragmented and more in tune with the fundamental aims of world religions. With regard to morality — its worth, significance and even its very existence — Nietzsche and Schopenhauer are diametrically opposed. Nonetheless, Schopenhauer could still reasonably be counted as being amongst the forerunners of what is loosely defined as the ‘postmodern’ critique of the present historical epoch’¹³².

Si Ricœur peut parler de *cogito brisé* dans l'œuvre de Nietzsche, en ce qui concerne Schopenhauer, il faut plutôt parler d'une entreprise de « refonte » du *cogito*. Dans la pensée du philosophe de Francfort, le *cogito* a en effet un rôle sotériologique. Schopenhauer, tout en substituant *volo* à la primauté du *cogito* cartésien, n'abandonne jamais la « raison » comme moteur de la démarche philosophique et sotériologique. Somme toute, il semble évident que l'irrationalisme et le pessimisme qu'on lui attribue découlent, à l'instar du prétendu relativisme du second Wittgenstein, d'une lecture partielle des thèses du philosophe. Par ailleurs, Schopenhauer (comme Piaget après lui) s'est employé à souligner l'affectivité des représentations. Mais c'est surtout la dépendance de la représentation à l'égard du vouloir

¹³² Gerard Mannion, *Schopenhauer, Religion and Morality*, Ashgate Publishing, Aldershot & Burlington, 2003, p. 259.

que Schopenhauer entend souligner dans le *Monde*. S'éloignant d'une conception purement intellectuelle du *cogito*, la position de Schopenhauer est que si l'esprit peut se représenter le monde, « c'est parce qu'il est enraciné dans une chair vivante, capable de s'éprouver immédiatement elle-même dans le tissu sans distance et sans délimitation de ses propres affects »¹³³. Ici, le *cogito désincarné* est rejeté afin que le concept de *cogito* soit rattaché à un *volo charnel*. Ce *volo-cogito* s'exprime dans le concept schopenhaurien de *Weltknoten* désignant « l'union sacrée » du « sujet de la représentation » et du « sujet du vouloir » en une même entité psychophysique.

Enfin, concernant le déterminisme de la volonté et sa relation avec le libre arbitre — question qui, selon nous, préoccupe davantage Ricœur que celles entourant la limite de la représentation —, nous devons comprendre que Schopenhauer, contrairement à Freud, a assorti sa philosophie d'une *sotériologie* et d'une théorie du « génie » en fonction desquelles il est possible de s'extraire du déterminisme de la Volonté. La voie du *génie* et du *mystique*, selon Schopenhauer, découle d'une capacité d'émancipation d'autant plus grande que les capacités intellectuelles s'accroissent chez un individu:

Chez l'homme, cette prépondérance relative seulement du connaître sur le vouloir, donc de la partie secondaire sur la partie primaire, peut aller très loin; dans certains individus, extraordinairement favorisés, la connaissance, c'est-à-dire la partie secondaire de la conscience, arrivée à son maximum de développement, se détache entièrement de la partie voulant : elle agit librement, à son propre compte, c'est-à-dire sans recevoir l'impulsion de la volonté, et de la sorte devient purement objective, miroir lumineux du monde : c'est de la connaissance, arrivée à ce degré d'autonomie, que sortent les conceptions du génie, qui sont l'objet de notre troisième livre (*MVR*, p. 903).

En somme, pour le commun des mortels qui vaquent sous l'emprise de l'instinct et du vouloir, le libre arbitre est illusoire, alors que, pour le *génie* ou le *mystique*, l'émancipation est possible.

¹³³ Barbara Stiegler, « Refaire le cogito : Schopenhauer et le commencement cartésien » dans Bonnet et Salem, *op. cit.*, p. 67. Voir aussi Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, *op. cit.*, pp. 18-20.

Sommaire de la section 3.2

La mise entre parenthèses du *cogito* par Schopenhauer inaugure une « École du soupçon » engagée dans la « démystification de la conscience » par l'attestation des angles morts sur lesquels les représentations prennent appui. Cette école postule que, derrière l'évidence de la représentation, se cachent la bêtise humaine, des motifs inavoués ou encore des déterminants culturels. Dans les trois cas, il s'agit de limites qui, chez Nietzsche et Freud du moins, enferment le sujet dans un relativisme immanent : la limite est, chez eux, absolue, l'humain ne pouvant échapper à ses déterminations. La sotériologie de Schopenhauer et de Wittgenstein offre cependant la clé d'une possible transcendance par la *transmutation du regard* permettant de briser les conventions hypostasiées qui sont tributaires des angles morts de la conscience.

Schopenhauer fonde sa philosophie sur l'observation. Elle est, en ce sens, résolument empirique, et va à rebours de l'idéalisme pur de ses contemporains Fichte, Schelling et Hegel. Il fonde également sa philosophie sur la raison qui, pour lui, n'est pas le lot du commun des mortels, mais l'apanage des *génies* à la race desquels il s'identifie. Cet attachement à la raison prévient l'accusation de relativisme, car étant le produit du *génie*, sa philosophie est « raisonnable » contrairement au monde *absurde* et *irrationnel* qu'elle décrit. Enfin, en postulant l'unité du système *cogito-volo*, Schopenhauer a non seulement marqué en profondeur la philosophie occidentale, mais il a également modifié la conception de l'homme. À travers l'œuvre des « maîtres du soupçon », c'est la postmodernité qui est annoncée avec son inversion du rapport au réel, le doute jeté sur le donné et l'affectivité postulée du système cognitif et représentationnel.

3.3 L'ÉNIGME DU MONDE

La question de la limite du langage traverse la philosophie de Schopenhauer. Son éthique culmine en effet dans l'appréhension mystique de ce qu'il nomme le « néant », de ce qui gît par-delà la connaissance positive. Pour ce qui est du dicible, la Volonté est ce qui affleure dans le phénomène :

En d'autres termes, qu'est-elle [la chose-en-soi], abstraction faite de sa représentation comme volonté, de son phénomène? [...] Cette question ne recevra jamais de réponse, parce que, comme nous l'avons dit, le seul fait d'être connu est contradictoire de l'existence en soi et constitue un caractère phénoménal [...] Si la volonté était la chose-en-soi d'une manière absolue, ce néant serait lui aussi *absolu*; au lieu que dans le quatrième livre il se présente expressément comme un néant purement *relatif* (MVR, p. 894).

Connaissance essentiellement positive, déduite à partir d'une exigence de *sens* à donner à l'existence, la philosophie de la Volonté procède alors par la négative. À l'instar du *Tractatus*, elle délimite dans le langage les frontières de la connaissance conceptuelle afin de présenter à l'intuition ce à propos de quoi aucun concept n'existe : le « néant ». Mais, pour procéder de la sorte, le philosophe doit encore être en mesure de penser des deux côtés de la frontière, c'est-à-dire être saisi intuitivement par « l'autre » du langage afin d'en faire ressortir les limites à travers l'hyperbole, la négation ou l'analogie.

Pour Schopenhauer comme pour Tsongkhapa, le langage positif n'est d'ailleurs pas un outil inerte, impuissant à transcender l'horizon immédiat du *sens*. Comme nous l'avons déjà précisé, la transcendance implique ici plus une transformation intérieure par-delà le *sens* qu'un dépassement de l'horizon, car les mots conservent bien entendu leurs déterminations sociales et publiques. C'est plutôt l'expérience qui en découle qui peut largement dépasser la sphère du *sens commun*. Rappelons que nous avons démontré dans le premier chapitre qu'il existe un lien causal entre *sens* et *sensation*, même si la *sensation* elle-même vient à dépasser le *sens*. Entendons ici que le corps, à travers le *sens*, est directement affecté par le langage et les représentations.

Le langage, postulent Schopenhauer et Tsongkhapa, permet de dépasser l'opposition entre le sujet et l'objet en prenant appui sur « l'autre du langage ». C'est « l'autre » en effet qui permet la transformation du « même ». Cette richesse et cette fécondité du langage qui lui infusent sa capacité à dépasser l'horizon immédiat du *sens* ne sont-elles pas, d'ailleurs, le matériau propre de la poésie; c'est-à-dire un puissant outil de transformation du regard sur la vie? Le langage et les représentations agissent, nous le savons, sur le corps-vécu et sur les émotions; c'est pour cette raison qu'on ne peut les restreindre au seul *sens* commun, comme le laisse souvent penser la philosophie de Wittgenstein.

Le langage s'avère ainsi entretenir une limite commune avec un vécu ressenti à la première personne difficilement traduisible dans le matériau public qu'est le *sens*. Dans le cas qui nous concerne, l'angoisse du vécu et la souffrance de la vie décrites dans le *Monde* trouvent difficilement la voix des mots; la *sensation* est confrontée à la limite wittgensteinienne de la *sensation* vers le *sens*. C'est alors en sens inverse que la visée calmante du *Monde* peut exercer son emprise; la compréhension du *sens* du texte apaise l'angoisse de la vie et calme les maux de l'existence.

3.3.1 La convergence surprenante entre la pensée de Tsongkhapa et celle de Schopenhauer

Schopenhauer inscrit sa pensée dans une méthode qui prend comme point d'appui la réalité empirique afin d'amener le lecteur, par ascension, à un changement du regard sur le monde qui l'entoure. Les fondements empiriques de l'expérience ne sont pas invalidés selon ce dernier, mais sont plutôt associés à des considérations idéalistes sur la nature ultime du réel. La tâche qu'il s'est attribuée consiste à démontrer l'erreur de la réification des phénomènes en niant l'en-soi des choses, sans toutefois nier les choses elles-mêmes. Cette méthode, nous le savons maintenant, est également celle de Tsongkhapa. Une transcendance est possible dans la mesure où elle s'opère à partir d'une réorganisation des conceptions de la réalité et non dans une négation de la réalité elle-même; l'ascension ne peut être que graduelle. Il faut

savoir que, chez Schopenhauer, c'est le phénomène qui est transcendé et non pas « le transcendant » qui est phénoménalisée ou réifié, comme ce fut le cas dans la philosophie de ses contemporains. Une réification de l'absolu, de la chose-en-soi, consisterait à prendre la conception de cet absolu pour une vraie substance; c'est l'erreur que commentent de nombreux philosophes (notamment Gorampa).

Rappelons l'expression du bouddhologue Edward Conze qui qualifiait de « quasi miraculeuse » la concordance entre la philosophie de Schopenhauer et les thèses centrales du bouddhisme. Rappelons également que Schopenhauer développa sa philosophie (1813-1818) sans connaissance du bouddhisme¹³⁴. Nous ferons ressortir sous peu non seulement la concordance entre la métaphysique de Schopenhauer et le bouddhisme en général, mais également les liens surprenants, uniques et particuliers entre sa méthode sotériologique et celle de Tsongkhapa. Un retour sur les thèmes du second chapitre s'impose.

Voyons laquelle des traditions bouddhiques « concorde », comme dit Conze, avec la pensée de Schopenhauer. Nous avons vu que seule la tradition Géloug attribue un rôle central et décisif à la raison et aux conventions, et admet la matérialité relative des objets, tout en niant ultimement l'en-soi des phénomènes tant subjectifs qu'objectifs. Les traditions non mahayanistes réifient souvent la réalité « objective » en acceptant de minuscules particules en soi comme fondement du réel. La plupart des traditions mahayanistes, comme le Chan et le Zen, rejettent la raison et l'épistémologie au profit d'une forme de non-cognitivism. Enfin, les traditions tibétaines autres que la tradition Géloug réifient dans la plupart des cas la vacuité, elles en font, comme nous l'avons démontré au second chapitre 2, un « néant substantiel », alors que chez Dharmakirti la raison (les universaux) participe plus du

¹³⁴ Voir, Hübscher, *Correspondance*, op. cit., p. 509. Voir aussi Moira Nicholls « Influences of Eastern Thought » dans Christopher Janaway (et. al), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (5th Ed. 2007), Cambridge University Press, 1999, pp. 171-212. Nicholl démontre que les concepts fondamentaux de la philosophie de Schopenhauer sont arrêtés avec la publication du *Monde* en 1818 alors qu'il n'avait pratiquement aucune connaissance du bouddhisme. Lors des seconde et troisième éditions du *Monde* en 1844 et 1859, il ajoute des suppléments aux quatre Livres du monde qui abordent les notions présentes dans le bouddhisme de façon plus directe dans le sens où ces notions viennent *confirmer ses* intuitions de jeunesse (voir par exemple la note ajoutée au bas de la page 516 sur la prajnaparamita qui vient confirmer son intuition sur la transcendance de la relation sujet-objet).

problème que de la solution. Il serait alors bien difficile de trouver un consensus de fond entre la pensée de Schopenhauer et de telles approches qui, comme nous croyons l'avoir démontré, sont dans certains cas confrontées à de sérieuses apories.

Cela étant dit, nous allons démontrer que la philosophie de Schopenhauer a plus en commun avec la pensée de Tsongkhapa qu'avec tout autre tradition du bouddhisme, toutes traditions confondues.

En effet, il nous faut, dans un premier temps, saisir l'unité conceptuelle qui existe entre la problématique de l'idéalisme transcendantal de Kant et Schopenhauer, et celle des bouddhistes. Nous savons que Kant et Schopenhauer sont à la recherche de la « chose-en-soi ». Kant en premier et Schopenhauer après lui ont tenté d'appréhender « l'inconditionné ». Du côté du bouddhisme, l'inconditionné constitue ce que le Bouddha prétend avoir découvert:

Ô bhikkus, il y a le non-né, le non-devenu, l'inconditionné, le non-composé. S'il n'y avait pas le non-né, le non-devenu, l'inconditionné, le non-composé il n'y aurait pas d'évasion de ce qui est né, de ce qui est devenu, de ce qui est conditionné et de ce qui est composé. Puisqu'il y a le non-né, le non-devenu, l'inconditionné, le non-composé, ainsi il y a (une possibilité) d'émancipation pour le né, le devenu, le conditionné et le composé ¹³⁵.

Schopenhauer l'avait bien remarqué, le *nirvāṇa* s'apparente à l'*inconditionné*. En parlant du « néant » il ajoute : « c'est la Prajna-Paramita des bouddhistes, le point "au-delà de toute connaissance", c'est-à-dire le point où le sujet et l'objet cessent d'être » (*MVR*, p. 516n). Enfin, il écrit dans la seconde édition de la *Quadruple racine (QR)* :

En Inde, l'idéalisme est, pour le brahmanisme comme pour le bouddhisme, le dogme même de la religion populaire : ce n'est qu'en Europe, et à cause des principes

¹³⁵ Rahula, *op. cit.*, pp. 59-60. Au-delà des précautions d'usage relatives à ce genre de comparaisons transversales entre les langues, nous devons comprendre que l'idée exprimée dans les textes bouddhiques est bien celle d'une non-causalité, d'un non-amalgame et d'une non-transitivité, donc d'un inconditionné, quels que soient les mots et les concepts utilisés pour le traduire.

essentiellement et absolument réalistes du judaïsme, que ce système passe pour paradoxal¹³⁶.

Les parallèles entre sa pensée et les traditions indiennes sont, dans de nombreux passages, directement explicités par Schopenhauer. Il semble donc ne faire aucun doute à son esprit que *l'inconditionné* dont le Bouddha entretient ses disciples n'est autre que l'inconditionné kantien.

« Pas d'objet sans sujet », écrit Schopenhauer dans un des moments forts du *Monde*. Le sujet n'existe, à vrai dire, que par rapport à un objet et un objet n'existe à son tour qu'en relation à un sujet (*MVR*, p. 27). Cette injonction, nous allons le voir, est rigoureusement superposable à la pensée de Nāgārjuna qui, comme nous l'avons vu au dernier chapitre, écrivait dans son *Madhyamakakārikā* : « Un sujet se manifeste par un objet/ Un objet se manifeste par un sujet/ Comment un sujet existerait-il sans objet ?/ Comment un objet existerait-il sans sujet ?/ ». Francisco Varela commente dans *L'inscription corporelle de l'esprit* cette idée de la corrélativité entre le sujet et l'objet dans l'œuvre de Nāgārjuna :

Comment pouvons-nous parler d'un auditeur qui n'entend pas ? Inversement, il n'y a pas de sens non plus à parler d'un son qui ne serait pas entendu par un auditeur. Et il serait encore moins sensé de parler d'une audition qui se déroulerait quelque part sans auditeur et sans son. L'idée même d'un auditeur ne peut être séparée des sons qu'il entend. Et vice versa, comment le son entendu peut-il être séparé de l'auditeur qui l'entend ? [...] L'intention de Nagarjuna n'est pas plus de dire que les choses sont inexistantes dans un sens absolu que d'affirmer qu'elles sont existantes. Les choses sont créées de manière codépendante ; elles sont complètement dénuées de fondements¹³⁷.

Jay Garfield traducteur du *Madhyamaka-kārikā* commente à son tour ce passage du *MKK* :

¹³⁶ Schopenhauer, *QR*, p. 173 (§ 19). C'est probablement afin de marquer la distance qui sépare sa pensée de l'idéalisme de Schopenhauer que Wittgenstein affirme que sa pensée est « hébraïque ».

¹³⁷ Dans Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, Véronique Havelange (trad.), *L'inscription corporelle de l'esprit ; sciences cognitives et expérience humaine*, Seuil, Paris, 1993, pp. 300-301.

‘Nāgārjuna here emphasize the correlativity and interdependence of subject and object. Subjectivity only emerges when there is an object of awareness. Pure subjectivity is a contradiction in adjecto. Moreover, the idea of an object with no subject is contradictory. The very concept of being an object is that being an object for a subject. The affinities of Kant and Schopenhauer here are very strong, but should not be pushed too far. Nāgārjuna would clearly have no truck with the substantialist flavor of their analysis of the subject and object’¹³⁸.

Ici, c’est la très grande proximité de l’idéalisme transcendantal et de la Madhyamaka que Garfield relève, mais le substantialisme qu’il attribue à Schopenhauer donne à penser qu’il ne comprend pas l’idéalisme du *Monde*. Nous avons déjà établi en effet que l’essentiel des réserves de Schopenhauer à propos de la *Critique* de Kant concerne la possibilité d’un rapport causal entre la perception et la « chose en soi », qui ferait de cette dernière un « objet-en-soi ». Schopenhauer défend un idéalisme transcendantal nettement plus tranchant que celui de Kant. Au niveau ontologique, il n’y a pas « d’objet en soi » préperceptuel, les objets sont des représentations du sujet, ils sont objet de sa Volonté.

Si la charge de substantialisme peut valoir pour le Kant de la seconde édition de la *Critique* alors qu’il réintroduit une notion de causalité équivalente à un « objet-en-soi », on peut difficilement qualifier Schopenhauer de « substantialiste », comme le fait Garfield, puisque c’est précisément ce point qu’il dispute à Kant. La réalité empirique n’a de fondements que relatifs en regard de l’intellect et du *principe de raison* sur la base duquel ce dernier opère. La position de Nāgārjuna est, à cet égard, essentiellement la même que celle de Schopenhauer.

En outre, à y regarder de plus près, le matérialisme relatif de Schopenhauer (lorsqu’il parle, par exemple, des organes du corps pour étayer ses thèses sur la Volonté) correspond à la position gélogpa concernant les deux Vérités. Schopenhauer admet, à l’instar de Tsongkhapa, une réalité matérielle nominale, tout en lui niant une existence ultime ou intrinsèque. C’est cette approche relève du synéchisme, suivant la typologie de Pierce. La réalité ultime des objets et leur réalité conventionnelle participent toutes deux du même objet,

¹³⁸ Nāgārjuna, Jay Garfield (trad.), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way : Nāgārjuna’s MūlaMadhyamakakārikā*. Oxford University Press, Oxford New York, 1995, p. 185.

mais perçu différemment selon que l'on situe l'analyse de cet objet au niveau ontologique ou au niveau empirique.

Pour Schopenhauer, comme pour Tsongkhapa, la matérialité relative des représentations et l'idéalité de leur existence ultime sont deux aspects d'un même objet : « Ce qui, dans la conscience de nous-mêmes, c'est-à-dire subjectivement, prend la forme de la volonté, dans la conscience d'autre chose, c'est-à-dire objectivement, prend la forme de l'organisme dans son ensemble » (*MVR*, p. 950-951). Cette position est effectivement difficile à admettre pour les monistes qui réifient soit un absolu soit la matière. Nous avons démontré dans les chapitres précédents les problèmes inhérents à ces positions. Nous avons démontré également de quelle manière Schopenhauer évite les extrêmes du matérialisme et du relativisme. De la même façon, Tsongkhapa évite ces écueils en unifiant en une seule réalité les deux aspects de la conception de l'objet. Loin d'être une contradiction, le synéchisme de Schopenhauer est, à l'instar de la pensée de Tsongkhapa, libre des apories inhérentes aux systèmes monistes et dualistes que nous avons analysés précédemment. Dorothea Dauer, un des premiers auteurs à se pencher sur les liens entre le bouddhisme et la pensée de Schopenhauer, l'atteste :

It is not clear whether the world of *samsāra* in Buddhism was considered as real or unreal, and we may say that at least in primitive Buddhism the common-sense view of reality of the empirical world was not seriously placed in doubt. At the same time, the absolute eternal sense of reality was never given to the world of *samsāra*, on account of its "impermanence". Absoluteness, or perennality was always reserved to nirvana alone. It is the same with Schopenhauer who never denies the "empirical reality" of the phenomenal world, although he refuses to give it an unconditional reality¹³⁹.

Affirmer la réalité empirique en lui niant toute intrinsèque qualité, c'est jouer de la double nature du phénomène sans tomber dans les pièges des extrêmes ou de la dualité. L'univers est à la fois « idéal » et « empirique » :

Tout le monde objectif est et demeure représentation, et, pour cette raison, est absolument et éternellement conditionné par le sujet; en d'autres termes, l'univers a une

¹³⁹ Dorothea Dauer, *Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas*, Herber Lang & Co. Publishers, Berne, 1969, pp. 13-14.

idéalité transcendantale. Il n'en résulte pas qu'il soit illusion ou mensonge; il se donne pour ce qu'il est, pour une représentation, ou plutôt une suite de représentation dont le lien commun est le principe de causalité. Ainsi envisagé, le monde est intelligible à un entendement sain, et cela dans son sens le plus profond; il lui parle un langage qui se laisse entièrement comprendre (*MVR*, p. 39).

Tant l'idéalité du monde que sa tangibilité très empirique ne peuvent ainsi être remises en cause, car ils sont les deux aspects d'une seule et même réalité. C'est-à-dire qu'au niveau conventionnel, le monde se donne pour ce qu'il est. L'apparence de cette table, par exemple, n'est pas trompeuse. Toutefois, cette table n'est en dernière analyse qu'une *représentation*, je ne peux ainsi rien connaître de sa réalité ontologique par-delà la représentation. Cette table n'a donc de réalité que nominale. Cette approche binaire à l'égard du phénomène : réalité conventionnelle/ réalité ultime, est aussi au cœur de la démarche gélogpa :

It is true that the erroneous conventions — the appearance of things that do not exist in reality as though they do — are to be abandoned, but without relying on the mundane ultimate, including such things as expressions and that to which they refer and knowledge and objects of knowledge, which are, according to the aryas, nominal conventional truths, the ultimate truth cannot be taught; and without its being taught, it cannot be realized¹⁴⁰.

Mis à part C. S. Pierce qui a formulé le concept, Schopenhauer et Tsongkhapa sont, à notre connaissance, les deux seuls philosophes à avoir eu recours à cette méthode unifiée de la compréhension du réel.

Enfin, c'est sur la conception que se font ces deux penseurs de la *causalité* que nous entendons conclure la présentation de la « concordance » entre ces deux philosophes. Chez l'un comme chez l'autre, *le rapport causal présuppose l'absence d'objectivité des phénomènes* puisque l'en-soi exclut par définition toute notion d'interdépendance ou de rapport causal entre deux choses. Dans son poème *Les trois piliers de la Voie*, Tsongkhapa la décrit ainsi :

¹⁴⁰ Tsongkhapa, Samten & Garfield (trad.), *op. cit.*, p. 498.

'Who sees the inexorable causality of all things /
 Both of cyclic life and liberation /
 Destroys any sort of conviction of objectivity [...] /
 Appearance as inevitably relative, /
 And emptiness as free from all assertions —
 As long as these are understood apart, the Victor's intent is not yet known. /
 But, when they are simultaneous without alternation, /
 The mere sight of inevitable relativity /
 Becomes sure knowledge rid of objective habit-patterns. /¹⁴¹

L'idée de causalité ou d'interdépendance des phénomènes présuppose que ces derniers soient vides d'existence propre ou « d'en-soi ». Si les phénomènes existaient en soi, ils ne seraient pas tributaires de causes et ne produiraient aucun effet. Le changement serait inexistant et la causalité impossible. C'est pour cette raison que Tsongkhapa affirme — et c'est là un des points centraux de sa démarche — que la vacuité des phénomènes est indissociable de leur nature interdépendante ; ces deux notions forment un tout insécable. Lorsque cette unité fondamentale entre la causalité universelle et l'absence d'en-soi des phénomènes est directement appréhendée par l'esprit, l'attitude réificatrice disparaît. Or, nous retrouvons chez Schopenhauer substantiellement la même thèse :

Or, nous retrouvons ce même néant dans toutes les autres formes du principe de raison; nous reconnâtrons que l'espace aussi bien que le temps, et tout ce qui existe à la fois dans l'espace et le temps, bref tout ce qui a une cause ou une fin, tout cela ne possède qu'une réalité purement relative ; la chose, en effet, n'existe qu'en vertu ou en vue d'une autre de même nature qu'elle est soumise ensuite à la même relativité [...] Enfin, si l'on a parfaitement compris ce mode spécial du principe de raison, qui est la loi de causalité et qui régit le contenu des formes précédentes, temps et espace, ainsi que leur perceptibilité, c'est-à-dire la matière, on aura du même coup pénétré l'essence même de la matière comme telle, celle-ci se réduisant tout entière à la causalité ; cette vérité s'impose, dès qu'on y réfléchit. Toute la réalité de la matière réside, en effet, dans son activité (*MVR*, pp. 30-31)¹⁴².

¹⁴¹ Tsongkhapa, « The Three Principles of the Path » dans Thurman, *op. cit.*, p. 58. Il s'agit d'une section d'un très court poème de Tsongkhapa expliquant les étapes principales de la voie bouddhique.

¹⁴² Voir *QR* pp. 169-221 (§ 18-21) pour une description en profondeur de l'interdépendance des phénomènes en relation avec leur absence d'objectivité.

Schopenhauer maintient dans ce passage que la causalité et l'interdépendance des phénomènes sont indissociables de leur relativité, c'est-à-dire du fait qu'ils n'ont pas d'essence propre, ou d'en-soi, puisqu'ils dépendent les uns des autres. La concordance est d'autant plus frappante que Tsongkhapa est le seul philosophe bouddhiste à maintenir une telle position synéchiste à l'égard de la réalité phénoménale.

Enfin, précisons que la philosophie de Schopenhauer est, à l'instar de celle de Tsongkhapa, résolument immanente. Toute « transcendance » ou dépassement s'opère à partir des conventions, sans jamais réifier soit un absolu ou encore une réalité objective. On se rappellera que la réalisation de la vacuité s'effectue selon Tsongkhapa à partir du corps, puisque l'expérience des phénomènes est médiatisée par les sens. Cette expérience de la vacuité à partir du corps vécu est censée mener dans la tradition bouddhique à une réalisation intérieure de l'aspect *inconditionné* de la réalité qu'est le *nirvāṇa*.

3.3.2 Résoudre « l'énigme du monde »

Le dernier point de notre analyse de la philosophie de Schopenhauer concerne l'*inconditionné* et le paradoxe que constitue son appréhension à partir de la perspective conditionnée qui est celle de l'homme. Le fait de *vouloir* mettre un terme à la « Volonté » participe du même paradoxe pour l'entendement, car *vouloir* est une attitude étrangère à l'éthique, bien qu'elle puisse constituer un jalon y conduisant.

Partons d'abord du *principe de raison* qui établit, par la construction de liens causals, la relation entre tous les phénomènes pour l'entendement. Premièrement, Schopenhauer soutient que le lien causal ne s'applique qu'entre objets, c'est-à-dire entre les représentations créées par l'entendement, à savoir, les *phénomènes* (*MVR*, p. 28-30, *QR*, § 20). La chose-en-soi, le *noumène*, demeurant inconditionnée, la causalité ne s'y applique donc pas. En conséquence de quoi, le lien causal ne s'applique pas au sujet puisque le sujet n'est pas un objet : « Où l'objet commence, le sujet finit » (*MVR*, p. 28). Le sujet est donc, par définition, libre de

toutes formes de causalité, il est « hors du monde ». L'expérience phénoménale, elle, est conditionnée; mais le sujet de l'expérience, lui, ne l'est pas. C'est là l'attrait principal de la métaphysique schopenhauerienne : on y conçoit le sujet comme étant *directement associé à la chose-en-soi* de par sa participation à la Volonté via le corps, et non via le truchement des représentations et de l'intellect comme c'est le cas chez Kant ou encore Descartes. Schopenhauer maintient, contrairement au rationalisme ou à la scolastique, que *la chose-en-soi n'est pas du même ordre que l'intellect*. Le chemin de l'intellect ne mène jamais au cœur du phénomène puisque l'intellect ne fonctionne que sur la base des représentations et que ces dernières sont toujours des construits cognitifs; elles n'atteignent jamais l'essence des choses¹⁴³.

S'il est impossible de percer cette « objectivité » de la représentation pour en atteindre l'essence, Schopenhauer nous rappelle qu'une voie intérieure existe : il s'agit de notre corporéité qui, animée par une Volonté inconsciente, nous rattache à l'univers. Contrairement aux représentations, le ressenti corporel est un objet immédiatement donné *à partir duquel* sont produites les représentations. Cette identité du corps avec la Volonté ouvre la voie à une appréhension de la chose-en-soi débarrassée d'un certain nombre de voiles, notamment ceux de la causalité et de l'espace.

Maintenant, comment expliquer le rapport entre une subjectivité inconditionnée (la Volonté) et un monde d'expériences conditionnées au travers du Principe de raison ? Premièrement, Schopenhauer scinde la subjectivité en deux parties réciproques : le sujet du vouloir (celui qui veut) et le sujet de la connaissance (celui qui se représente). Il nomme l'unité entre ces deux parties du sujet le « nœud du monde » (*Weltknoten*) et le qualifie de « miracle par excellence » (*QR*, p. 278, *MVR*, p. 143). Pourquoi s'agit-il d'un « miracle » pour Schopenhauer? Atwell l'analyse ainsi :

¹⁴³ Rappelons en quels termes Varela décrit les représentations : « Chaque fois que nous essayons de trouver l'origine d'une perception ou d'une idée, nous nous trouvons nous-mêmes replongés dans une sorte de fractal [...] [c]est toujours la perception de la perception d'une perception...ou la description de la description d'une description...Nulle part, nous pouvons jeter l'ancre et dire : « C'est ici que cette perception prend son origine ». Dans Varela, *op. cit.*, p. 29.

The first, most general reason is that this “identity” defies the sharp distinction usually drawn between knowing and willing, between the intellect and the will; second, it amounts to a relation of “identity” of two subjects, although — according to the whole thrust of the dissertation — only objects can be related in any way, including identically related; and third, as “*immediately given*,” whereby the subject of willing somehow becomes object for subject of knowing, there is instanced an “identity” of a subject with its object, which is clearly inconceivable¹⁴⁴.

Atwell explique que l’intellect et la Volonté sont normalement *séparés* ou conçus de manière distincte dans le *Monde* (rappelons-nous l’image du commissionnaire qui marche devant le voyageur, la Volonté, dont il porte les bagages; ou l’analogie de l’antichambre reprise par Freud). Mais à ce stade-ci de la démarche, un rapport d’*identité* est postulé par Schopenhauer. Par ailleurs, les relations associatives ne s’opèrent qu’entre objets (représentations); l’association entre deux « sujets » est incongrue, voire impossible. Enfin, la partie volitive du sujet devient un objet pour la partie connaissant, alors que normalement ce qui est *sujet* échappe à toutes formes de représentation. Cette singularité consommée de la subjectivité commande l’appellation « miracle » chez Schopenhauer. L’élément remarquable de cette idée est que cette *identité* du *sujet connaissant* et du *sujet du vouloir* permet à la conscience d’appréhender *directement* la Volonté (la chose-en-soi) avec un minimum de représentation. La Volonté, contrairement aux autres phénomènes, n’a pas à être représentée expressément afin d’être appréhendée puisqu’elle participe immédiatement de la subjectivité. L’introspection approfondie doit permettre un *contact direct* entre le sujet de la connaissance et le sujet du vouloir.

La prise de conscience par le sujet de la connaissance de la présence coextensive d’un sujet du vouloir au sein du *Weltknoten* ouvre la porte à une sotériologie de la Volonté. En sublimant le sujet de la volonté, le sujet de la connaissance pave la voie à un nouveau rapport au monde (rappelons que les représentations ordinaires ont une source volitive/affective, voir 3.1.1). En transcendant la Volonté qui s’incarne en lui, le sujet de la connaissance transforme les représentations d’un ensemble de choses particulières en l’Idée qui les traverse. Les objets

¹⁴⁴ Atwell, *Schopenhauer*, op. cit., p. 26.

particuliers transitifs, source d'angoisse pour le sujet du vouloir (l'égoïste), sont transformés en Idées pures pour le sujet de la connaissance¹⁴⁵. Ayant mortifié son « moi » égoïste (le sujet du vouloir) opérant sur la base du principe d'individuation (ce qui crée une distance entre lui-même et le reste de l'univers), le sujet de la connaissance s'inscrit dans l'unité insécable du monde où les choses particulières sont remplacées par les Idées pures sans dualisme (*MVR*, p. 1093). C'est ce qui s'appelle la mystique! Cette sotériologie de la Volonté semble indiquer que la dualité sujet-objet est le fait de la duplicité du sujet du vouloir et du sujet de la connaissance dans la conscience. Lorsque cette duplicité est abolie, le sujet de la connaissance n'opère plus sur la base du Principe d'individuation, mais perçoit l'unité fondamentale du réel par l'entremise des Idées ; il perçoit l'essence des phénomènes et de quelle façon cette essence elle-même se rapporte à l'Un.

Comment cesser de vouloir? Schopenhauer donne de nombreux exemples dans le Livre IV. Il s'agit pour l'essentiel de ne pas donner suite aux injonctions de la Volonté, c'est-à-dire de rechercher l'isolement et le dénuement (le désert, la forêt, la caverne, le monastère), de maîtriser ses passions en comprenant la nature illusoire des objets du désir. En d'autres termes, il faut savoir se défaire de son amour propre et embrasser ce *non* de la réalité qui concourt, selon Schopenhauer, à la destruction de nos illusions et à l'apaisement de la volonté :

En réalité, ce qui prête à notre vie son caractère singulier et équivoque, c'est que deux fins diamétralement opposées s'y entrecroisent à tout instant : l'une, celle de la volonté individuelle, dirigée vers le bonheur chimérique [le oui] [...] l'autre, celle du sort, assez visiblement dirigé vers la destruction de notre bonheur, et par là vers la mortification de la volonté et l'anéantissement de l'illusion [le non]... » (*MVR*, p. 1412).

L'expérience mystique ne peut advenir, selon Schopenhauer, qu'à condition d'avoir vaincu le « oui » du désir personnel en ayant embrassé le « non » de la réalité en tant qu'altérité, à savoir ce qui résiste à notre volonté individuelle. En outre, le mystique réalise que les

¹⁴⁵ Les « Idées » sont décrites dans le *Livre III* du *Monde* comme étant une objectivation de la chose en soi, elle n'ont aucune causalité, extension (spatialité) ou succession (temporalité). La connaissance des Idées mène directement à l'appréhension de la chose en soi (l'unité fondamentale du réel).

représentations sont *comme* un rêve, que les phénomènes transitoires n'ont d'existence *que* conditionnée. Cette réalisation de la vacuité ontologique des phénomènes engendre un apaisement de la *soif* pour ces objets et pour les plaisirs qui y sont associés. L'apaisement de la soif d'existence participe ainsi directement de l'entreprise de sublimation de la Volonté. Il ne s'agit en aucun cas de « vouloir cesser de vouloir » — toute mystique serait bloquée suivant cette voie —, mais de transmutation du regard, d'un changement de perspective *par la connaissance*.

La disposition qui soustrait le caractère à la puissance des motifs ne vient pas directement de la volonté, mais d'une transformation de la connaissance. Ainsi, tant que la connaissance se borne à être soumise au principe d'individuation, tant qu'elle obéit absolument au principe de raison, la puissance des motifs est irrésistible; mais, dès que le principe d'individuation a été percé à jour, dès qu'on a [...] puisé dans cette connaissance un apaisement général du vouloir, les motifs deviennent impuissants; car le mode de connaissance qui leur correspondait est aboli et remplacé par une connaissance toute différente (*MVR*, p. 505).

La réalisation de la nature douloureuse de l'existence (lorsqu'elle est astreinte à la Volonté) jointe à la compréhension de la méthode de sublimation du vouloir engendre l'apaisement de la Volonté. La vue synoptique agit comme un calmant. La voilà la solution à « l'énigme du monde » dont nous entretient Schopenhauer depuis le *Livre I* ! Elle consiste en une opération sur les universaux : il ne s'agit pas de modifier par l'action la réalité empirique (particuliers), mais d'un changement de regard sur le monde grâce à la connaissance (universaux).

Cette transmutation du regard est elle-même conditionnée puisqu'elle survient au contact de doctrines, d'événements, de livres, d'accointances; bref, elle s'inscrit dans un vécu. Les textes bouddhiques, par exemple indiquent que le Bouddha réalisa la nature conditionnée de l'existence au travers des quatre visions (maladie, vieillesse, mort, ascèse). Cette réalisation de l'impermanence qui le poussa à quitter son palais est, en conséquence, elle-même conditionnée. Sans ces visions, la transformation du regard que porta le prince Siddhartha sur le monde aurait été impossible. Il faut donc voir que l'atteinte de *l'inconditionné* est elle-même *conditionnée* puisqu'elle s'effectue à travers une démarche. C'est la raison pour

laquelle Tsongkhapa dans son poème sur *Les trois fondements de la Voie* affirme que tout, dans le *samsāra* et dans le *nirvāṇa*, dépend d'une cause¹⁴⁶. La sotériologie gélougpa est élaborée, contrairement aux autres, à partir de la perspective qu'on ne puisse faire un « saut quantique » du conditionné vers l'inconditionné (comme le maintient Gorampa par exemple). L'inconditionné (*unbedingt*) est atteint dans le for intérieur lorsque le *sujet du vouloir*, porteur du conditionnement, est sublimé, mettant du même coup un terme aux pulsions. En d'autres mots, la transcendance de l'inconditionné ne peut être atteinte qu'à partir de l'immanence du conditionné, c'est-à-dire à partir d'un corps et par la méthode de l'introspection. D'où l'importance de la raison et du langage dans les sotériologies schopenhauerienne et gélougpa afin de poser en termes justes et clairs la problématique de la Volonté et d'y trouver un remède adéquat.

Cette démarche transformatrice, par ses effets (l'apaisement du *sujet du vouloir* comme porteur des pulsions et des inclinaisons à l'action), n'est toutefois pas de même espèce que l'action conditionnée en général, car elle implique la fin de l'enchaînement sans fin des actions conditionnées par le vouloir¹⁴⁷. Les pulsions apaisées, l'individu est sans inclinaison à l'action et cesse alors le conditionnement. Sans conditionnement, la perception phénoménale change et c'est à ce stade que le *sujet connaissant* est en mesure d'appréhender directement l'*inconditionné* à l'intérieur de lui-même.

¹⁴⁶ «Who sees the inexorable causality of all things/ Both of cyclic life and liberation... » Thurman, *op. cit.*, p. 58. La réalisation de l'inconditionné prend sa source, ou est tributaire, du conditionné.

¹⁴⁷ La notion de *karma* véhicule, dans le bouddhisme, cette notion d'inclinaison (inconsciente) à l'action. Le *skandha* de *samskāra* (un des cinq agrégats dans le bouddhisme qui est souvent traduit par le terme «Volition»!) est le porteur de ces «inclinaisons» à l'action chez le sujet. Lorsque la soif d'existence est apaisée, le *karma* cesse et le *nirvāṇa* est atteint. Voir aussi la pulsion de mort chez Freud qui implique «la tendance à répéter [...] le matériel refoulé, au lieu de l'évoquer comme un souvenir passé [...] Ce que le malade répète, ce sont précisément toutes les situations de détresse et d'échec traversée par l'enfant [...] cette tendance, corroborée par la destinée étrange de ces personnes qui semblent appeler sur elles les coups répétés de la foudre, paraît bien justifier l'hypothèse d'une compulsion de répétition» Ricœur, *De l'interprétation*, pp. 302-303. Dans le bouddhisme, la compulsion à l'action s'étend beaucoup plus loin que la simple « répétition du matériel refoulé » ; elle embrasse tout le comportement à travers la pulsion inconsciente : le *karma*.

Qu'implique ce raisonnement ? Il implique que le libre arbitre ne trouve son sens *que* dans la transmutation du regard et dans l'apaisement de la Volonté (tourner l'autre joue afin de briser le cycle causal de l'action-réaction) puisque, pour le reste, la réalité extérieure comme intérieure est conditionnée de part en part. Rappelons d'ailleurs que la *causalité*, que Schopenhauer associe à la matière, est chez lui et chez Piaget, une catégorie *de l'entendement* et non de la « réalité objective ». La perception des phénomènes est alors liée au comportement. La position éthique visant à s'extraire de la causalité et du conditionnement est une question essentiellement intérieure, subjective, et a le potentiel de transformer le monde dans lequel vit l'individu : « Or, la causalité constituant l'essence propre de la matière, explique Schopenhauer, si la première n'existait pas [causalité], la seconde aussi disparaîtrait [matière] » (*MVR*, p. 33). Ainsi donc, en mettant un terme à la chaîne *causale* des déterminations, le rapport à la *matière* se voit transformé, entraînant dans son sillage toute perception de la réalité.

Tout cela n'est en fin de compte possible qu'à travers une modification du mode sur lequel fonctionne l'entendement. En effet, tant que l'esprit opère sur la base du principe d'individuation, la Volonté suit son cours, répondant à telle ou telle situation en fonction de motifs particuliers. Son objectif est toujours le même : décharger les pulsions inconscientes selon telle ou telle raison fournie par l'intellect. Aussi, la liberté ne peut être trouvée *que* dans la sublimation du vouloir et *que* par la maîtrise des pulsions et du conditionnement chez l'individu. Schopenhauer maintient que cette sublimation ne peut advenir qu'à travers un changement de connaissance produisant une transmutation du regard bien particulière sur le monde. Il faut, en d'autres termes, changer la façon de penser le monde de manière à rompre la dynamique du conditionnement. Tant que la roue des actions et du vouloir est en branle, le libre arbitre est une illusion puisque nous sommes sous l'emprise de la Volonté par l'entremise de l'inconscient et des motifs rationnels. Le changement de perspective sur le monde par la transmutation du regard est le seul espace de liberté inhérent à la condition humaine. Les réalités empiriques et psychologiques, elles, relèvent du conditionné :

Si le bon ou le mauvais vouloir changent le monde, ils ne peuvent changer que les frontières du monde, non les faits ; non ce qui peut être exprimé par le langage. En bref, le monde doit alors par là devenir totalement autre. Il doit pouvoir, pour ainsi dire,

diminuer ou croître dans son ensemble. Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux (*Trac.* 6.43).

Enfin, la sotériologie de la Volonté offre une émancipation des angles morts sur lesquels repose le triptyque de la limite. Lorsque, par une transformation de la connaissance, cesse le vouloir, le perspectivisme de Nietzsche, le déterminisme de l'inconscient freudien et les déterminations culturelles wittgensteiniennes sont transcendés : l'inconditionné est appréhendé et l'objectivité universelle atteinte dans le moment mystique.

3.4 SOMMAIRE

Arthur Schopenhauer, le philosophe oublié, est l'instigateur ou le précurseur de nombreux courants de pensée qui ont marqué le 20^e siècle¹⁴⁸. Sa philosophie, riche et originale, annonce un véritable changement de paradigme en Occident. Schopenhauer a su, plus que tout autre philosophe avant lui, remettre en cause l'évidence du quotidien. Il a cherché la source du phénomène non pas dans un *au-delà* de la représentation (l'«en soi» de l'objet) comme la tradition épistémologique l'a cherché avant lui — de Descartes à Kant en passant par Locke —, mais bien dans un *en deçà* de la représentation, c'est-à-dire dans ce qui sous-tend la conscience elle-même, dans les bas-fonds de la subjectivité.

L'influence de Schopenhauer sur des penseurs comme Nietzsche et Wittgenstein est telle qu'on ne peut comprendre sans lui la genèse des courants continentaux et analytiques de la philosophie. Si la pensée de deux géants de la philosophie contemporaine comme Nietzsche et Wittgenstein se comprend difficilement en dehors d'une perspective schopenhauerienne, c'est parce que leur originalité découle du *soupçon* que cette dernière introduit dans l'épistémologie contemporaine, faisant basculer l'Occident tout entier dans la *postmodernité*.

L'École du soupçon remet en cause l'épistémologie cartésienne et la théorie de la *Vérité-correspondance*. Les « maîtres » de cette école exploitent chacun un aspect de l'illusion, de la *māyā*. C'est ainsi que, dans ce travail, nous avons borné la représentation en délimitant ses frontières extérieures, intérieures et culturelles. Mais, par-delà l'illusion du réel que ces

¹⁴⁸ Dale Jacquette souligne ainsi l'influence qu'a eu Schopenhauer sur la philosophie occidentale, malgré qu'il ait été pratiquement passé sous silence par ses contemporains : « The very fact that Schopenhauer exerted such a marked effect on the course of both so-called continental and analytic traditions indicate the extent of his universality and depth of insight. The many points of interest in his system that have inspired the imagination of some of the most important thinkers in Western philosophy, to which he also introduces or defends the philosophical merits of Asian religions, testifies to his greatness, independently of whether or not in the end he arrives at final truths » dans Dale Jacquette, *op. cit.*, p. 264. « Schopenhauer has said something about the profundities of the world where he has had no equal either before or after him. He smashed every sort of illusion, and all convenient delusions of life he is one the great visionaries of the world, who, as Dilthey once put it, stand by the own authority, indemonstrable, indestructible » dans Hübscher, *op. cit.*, p. 413.

frontières imposent à la raison, la transcendance est concevable, nous rappelle Schopenhauer. Il est ainsi possible de briser l'emprise du voile et de s'affranchir de la *māyā* par la méthode de l'introspection et la transmutation du regard. Pour y parvenir, ce « vouloir », qui est la source des actions conditionnées et des représentations dualistes, doit être sublimé et transcendé. La « scission sujet-objet » trouve sa source dans la dichotomie du sujet du vouloir et du sujet connaissant. Lorsque cette dualité est abolie au sein du « noyau eidétique » (*Weltknoten*), le pur sujet de la connaissance perçoit la réalité sans dualité, c'est-à-dire qu'il en perçoit l'*unité* fondamentale : c'est la *Prajñāpāramitā* des bouddhistes, nous dit Schopenhauer. De cette façon, l'*énigme du monde* est résolue. En cherchant du côté de la pulsion, nous avons trouvé l'universel. Qu'y a-t-il de commun en effet entre l'Homme, l'Astre et l'Arbre si ce n'est que l'irruption et le déclin de sa phénoménalité à travers le jeu des pulsions et la lutte pour l'existence. Schopenhauer a ainsi été le seul philosophe à faire une lecture universaliste du *signe* dans le cadre de ce que nous avons appelé une « sémiologie de la pulsion ».

En outre, si la Volonté est décrite comme la chose-en-soi *dans le phénomène*, Schopenhauer nous rappelle que, lorsque cette Volonté est abolie, ce qui reste *ne peut être appréhendé dans le langage* et n'existe, en tant que réalité, *que* pour le mystique. Cette *limite du langage* est constitutive de l'acte langagier, puisque la parole découle d'un *volo*, d'un *manque* par rapport à l'objet. C'est dans ce manque, dans cette altérité, voire cette absence, que le *sens* trouve sa place. En ce sens, le mystique qui perçoit l'*unité indicible* du réel ne peut traduire, dans la dualité du langage, l'expérience dont il est l'objet. Le paradoxe est que, sans langage, aucune expérience de l'altérité ne peut trouver son sens. Le langage est le médium par lequel le *changement de connaissance* et la *transmutation du regard* sont possibles. Sans la réflexivité du langage, la Volonté ne peut prendre conscience d'elle-même à travers les représentations. Les balises linguistiques doivent donc servir de phare, de *signe* et de guide à l'acte de transcendance. En ce sens, le rôle sotériologique du *logos* est indiscutable.

Enfin, comme le souligne Bryan Magee¹⁴⁹, le fait d'accepter sans réserve l'objectivité des phénomènes et l'en-soi des choses relève de l'acte de foi (*leap of faith*) puisqu'aucun substrat ne leur a encore été trouvé, que ce soit en physique, en logique et encore moins en philosophie. La *croissance* en un monde stable et objectif par-delà le doute est une métaphysique précritique et primitive. L'idéalisme transcendantal de Schopenhauer rend compte, non seulement des angles morts sur lesquels repose la conscience, mais laisse entrevoir la possibilité d'une transfiguration radicale de la relation à « l'être » à travers une mystique de la transmutation du regard.

¹⁴⁹ Magee, *op. cit.*, p. 84.

CONCLUSION

SYNÉCHISME : L'UNITÉ DU LOGOS

La philosophie au 20^e siècle a été prise en tenaille entre les extrêmes d'un matérialisme déshumanisant et d'un relativisme antirationaliste. Paradoxalement, l'apport théorique d'un seul individu, Ludwig Wittgenstein, est au cœur de la problématique inhérente à ces deux courants de pensée antinomiques. Les racines de la rupture du *logos* sont évidemment plus profondes. Le 20^e siècle aura cependant marqué l'histoire de la philosophie et celle des sciences par une fracture assumée dans le monde académique, par des opinions plus tranchées et plus âprement débattues.

Il serait naïf de croire que les débats académiques n'ont aucune incidence sociétale. La société dans son ensemble semble en effet déchirée entre le scientisme et le scepticisme. L'impasse sociale totale à laquelle est confronté l'Occident trouve sa source dans les conceptions philosophiques qui font aujourd'hui école. Il faut admettre que la tendance au monisme, au nivellement et à l'immanence a été très forte en philosophie depuis plus de deux siècles. Or, nous avons montré les difficultés engendrées par les monismes que ce soit au niveau intellectuel ou social. Entre des positions bien établies, sur lesquelles reposent souvent, il faut bien l'admettre, des intérêts corporatistes, l'impasse sociale et philosophique ne semble pas sur le point de se résorber. Mais par-delà les intérêts particuliers des groupes sociaux qui s'affrontent, une voie mitoyenne est-elle possible ?

C'est la réponse à laquelle nous avons tenté de répondre dans ce travail. Nous avons regardé du côté du Tibet qui, au 15^e siècle, était confronté sensiblement aux mêmes problèmes que les nôtres : le matérialisme déshumanisant et le relativisme antirationaliste. C'est afin de remédier à ces extrêmes et à leurs inévitables conséquences sociétales que Tsongkhapa introduisit sa réforme au début du 15^e siècle. La pensée de Tsongkhapa est depuis devenue dominante au Tibet. Elle repose sur une relation complexe entre le langage, la pensée et l'action éthique ; elle évite les réductions simplistes, maintient le sens commun et permet de rendre compte de la complexité du réel. Il est important de comprendre que les problèmes liés

à l'articulation de la relation entre le langage, la pensée et l'action ne sont pas exclusifs à l'Occident et que ces questions se sont également retrouvées au cœur des préoccupations de certains philosophes orientaux. Ces problèmes sont en effet essentiels et touchent autant le rapport de l'homme avec la nature que le rapport que l'homme entretient avec lui-même.

Il est par ailleurs assez éclairant de constater que l'approche préconisée par Tsongkhapa a une résonance très occidentale, en particulier dans la pensée hellénique : Platon naviguait, près de deux mille ans avant Tsongkhapa, dans des eaux similaires. Le « divin » Platon, comme aimait l'appeler Schopenhauer, n'a-t-il pas en effet tenté dans sa philosophie d'éviter les mêmes extrêmes dont résulte l'impasse sociale actuelle ? Il est du reste assez surprenant que les idées révolutionnaires de Platon concernant l'importance de trouver le « juste milieu » en philosophie ait été ignorées par la tradition. Ce que nous avons proposé dans ce travail est alors plus un retour aux sources qu'une voie nouvelle¹. La solution à l'impasse sociale actuelle, c'est-à-dire à la fracture du *logos* et à la postmodernité, passe en premier lieu par une réévaluation de la conception dominante du langage sur laquelle reposent les monismes et les dualismes. S'agissant de trouver un « juste milieu » entre le matérialisme et le relativisme, nous avons proposé de faire du *synéchisme* la pierre angulaire de notre conception de la relation entre le langage et la pensée.

La limite du langage

Le problème auquel se rapporte la question des langages religieux et métaphysiques est essentiellement conceptuel et sémantique. La façon de concevoir « l'autre » du langage détermine en effet les paramètres du *sens* et circonscrit la limite du langage. Or, pour circonscrire, il faut pouvoir penser les deux côtés de la frontière, comme nous le rappelle Platon dans *Le sophiste*². Nous croyons en ce sens que l'intuition première de Wittgenstein à

¹ La Grèce antique étant comprise comme un Âge d'or de la philosophie en comparaison de la confusion caractérisant la période trouble actuelle.

² Il faut, par-delà l'injonction parménidienne, pouvoir penser le non-être afin de circonscrire l'être.

ce sujet était fertile (*Trac.*, préface)³, s'inscrivant dans une longue tradition de penseurs de la limite, philosophant sous l'influence de Parménide.

Il faut d'emblée préciser que la limite fluctue au gré des conceptions de la réalité et du langage auquel cette dernière se rapporte, comme nous avons pu le constater en comparant nos trois auteurs. La façon de concevoir « le supérieur », ou plus précisément ce qui dépasse le sens commun, influe sur le langage, et vice versa : le processus est dynamique et non statique, malgré l'unité logique du langage et des représentations. Concevoir l'altérité sous l'angle dualiste de *l'entièrement transcendant* ou encore sous l'angle synéchiste de *relativement transcendant* transforme radicalement le rôle et la fonction sotériologique attribuées au langage, comme l'ont démontré, notamment, les différences de conceptions du langage entre, par exemple, Wittgenstein et Tsongkhapa, ou encore entre Tsongkhapa et Gorampa.

Une première question consiste à savoir si le transcendant repose sur le sujet ou si la transcendance se situe du côté de l'objet, sous forme d'horizon évanescant. Tous les phénomènes situés du côté du corps et des sensations à la première personne, c'est-à-dire les émotions et les pulsions, sont, nous l'avons constaté, immédiatement connus, alors que, du côté de l'objet, la connaissance est médiatisée, voire décalée, par rapport à sa nature réelle. Nos trois auteurs semblent en accord sur ce point. Ainsi, une « expérience » de transcendance située dans un corps, c'est-à-dire *incarnée*, n'est pas confrontée aux apories d'un impossible dépassement de l'horizon par un observateur culturellement situé.

Évidemment, cette inscription corporelle de l'altérité ouvre la porte à une transmission de « l'expérience » par le langage. Or le langage, comme nous l'avons souligné, est un médium essentiellement social, il existe pour ainsi dire une sorte de rupture entre le *sens* et la *sensation*, comme le souligne à juste titre Wittgenstein. Mais cette rupture n'est pas aussi radicale que Wittgenstein le laisse entendre. Nous avons démontré en effet qu'une relation existe entre le *sens* et *l'affect* et que, par ailleurs, la pensée déborde le *sens* des mots, ce qui

³ La phrase de Wittgenstein stipule qu'on ne peut limiter l'acte de penser, mais qu'il n'est possible de limiter que l'expression de la pensée, c'est-à-dire rester silencieux là où il convient de se taire.

permet à un auditeur *d'inférer* l'intention de l'orateur par-delà le *sens*, ou le non-*sens*, de ses propos. C'est le déterminisme rigide du langage sur la pensée (pensons entre autres à l'intuition difficilement explicable) qui est ici remise en cause. C'est qu'il y a irruption dans le langage de nouvelles conceptions et de nouvelles *façons de voir* le monde issues « d'expériences » à la première personne en rupture avec les conceptions et le langage habituels. Si le langage était entièrement déterminant pour la pensée et autosuffisant, comme semble l'affirmer Wittgenstein, il deviendrait impossible de comprendre le processus « d'irruptions » et de ruptures linguistiques et conceptuelles dans les divers groupes sociaux. C'est ici d'ailleurs que l'approche wittgensteinienne de la limite pose problème. Comment admettre en effet, suivant Wittgenstein, que les sensations à la première personne, situées par-delà la limite du *sens*, sont forcément incompréhensibles, alors que le ressenti immédiat constitue pour l'individu le fondement de son rapport au monde. Nous savons tous en effet ce qu'est l'amour pour l'avoir vécu, même si le sentiment amoureux, situé à la première personne, échappe au *sens* strict des mots utilisés pour le décrire.

Dans un sens plus large, en disqualifiant des pans entiers de la pensée philosophique traditionnelle sur le critère du non-*sens*, Wittgenstein ne procède-t-il pas comme les physicalistes qui réduisent le sentiment amoureux à la simple chimie du cerveau ? Le processus de réduction a pour effet de faire disparaître le phénomène en question ; on passe d'une perspective à la première personne à une perspective à la troisième personne, laissant loin derrière le phénomène à expliquer. Il n'y a assurément pas d'amour dans les neurotransmetteurs, les synapses, etc. pas plus qu'il n'y en a dans un pylône électrique ou encore un ordinateur, aussi complexe soit-il. De la même façon, il n'existe plus de philosophie lorsque cette dernière est simplement réduite à la grammaire, au sens commun et à la logique du langage. Pas plus, d'ailleurs, qu'il ne reste de poésie ou de langage religieux.

En réduisant la philosophie à la grammaire, Wittgenstein occulte la pensée et surtout « l'expérience » qui sous-tend le geste philosophique. Passe encore lorsque la philosophie n'est que « science de purs concepts » comme le souligne Deleuze ou encore Kant ; on pourrait en effet vouloir clarifier le *sens* de concepts qui tournent à vide, sans liens avec l'expérience. Mais lorsque la philosophie, comme la religion, découle d'une « expérience d'étonnement face à l'existence » comme le maintiennent Platon, Schopenhauer

et Wittgenstein dans le *Tractatus*, la réduction grammaticale devient alors délétère non seulement pour l'expérience en question, mais également pour la transmission de cette expérience dans le corps social.

Certains philosophes transmettent en effet par l'entremise du discours philosophique une « expérience » du monde conjuguée à la première personne. C'est le cas notamment de Tsongkhapa, de Schopenhauer et du premier Wittgenstein, tout comme Platon et Parménide d'ailleurs. Dans le cas de Tsongkhapa, il s'agit de transmettre une expérience, disons « mystique », de l'altérité. Schopenhauer a voulu transmettre le choc émotif ressenti devant la souffrance prévalant dans un monde absurde et irrationnel. Pour Wittgenstein, ce fut le sentiment éthique, voire mystique de la prise de distance vis-à-vis les « faits » liés au monde empirique et à la logique du langage. Comprenons qu'à partir du moment où l'on réduit cette tentative de transmission de l'expérience à la grammaire et à la logique, on perd dès lors toute possibilité de communiquer quelque chose de nouveau et d'extraordinaire dans le langage.

C'est le paradoxe auquel fut confronté Wittgenstein lorsqu'il tentait en 1929 d'expliquer le « sentiment éthique » lors de sa *Conférence*. En réduisant son explication du sentiment éthique à la simple grammaire et à la logique, il devenait pour lui impossible de communiquer son expérience à autrui. Or, nous croyons avoir démontré que la transmission par-delà le *sens* s'opère par *l'inférence*. L'inférence nous permet également de comprendre l'intention d'un locuteur malgré une phrase mal construite de sa part. On doit ajouter que les qualités d'orateur ou d'écrivain sont essentielles dans la capacité de faire ressentir à un auditoire ou un lectorat quelque chose d'unique qui dépasse les simples mots : c'est-à-dire de transmettre adéquatement son « expérience » à autrui. Tout cela est également vrai de la poésie ; une réduction de la poésie à la grammaire n'a aucun *sens* et ne peut, en l'occurrence, véhiculer aucun *ressenti* quel que soit le talent du poète en question.

Synéchisme

La théorie à son tour influe sur le rôle du langage. Nous avons vu en effet que les *monismes* ont tendance à « balayer sous le tapis » la question du langage et des Universaux, devenus

suspects dès lors qu'ils semblent introduire une dualité dans la substance réifiée, objet de la théorie. Cette façon de procéder par soustraction fait du monde en commun et des conventions linguistiques, sur la base desquelles l'entendement et la raison opèrent, une illusion, à son tour source de paradoxe, puisque la théorie repose sur ce même langage et ces mêmes concepts. On voit la circularité du problème : le langage et les conventions du monde en commun semblent constituer le fond du problème, alors que la théorie en est tributaire.

Le *monisme linguistique* assigne une place si importante au langage qu'il enferme les utilisateurs dans un relativisme récursif. Il n'existe pas selon ses défenseurs de réalité extralinguistique. À l'instar des autres formes de *monisme*, c'est le monde en commun qui est battu en brèche par cette conception du langage puisqu'elle enferme le locuteur dans un système hermétique de conventions linguistiques locales, sans ancrage dans une réalité objective extralinguistique. Le nivellement de la réalité et l'absence de critères objectifs rend impossible la compréhension des transformations linguistiques et conceptuelles au sein d'un groupe donné et à travers les époques : c'est la fracture du *logos* et l'éclatement sociétal qui sont au menu de ce projet théorique. Dans tous les cas de monisme, l'impasse est insurmontable et mène directement à un cul-de-sac intellectuel et social. Le *principe de raison* est remisé, l'épistémologie perd son *sens* et on assiste à une dangereuse mise entre parenthèses du monde en commun, annonciatrice d'un individualisme exacerbé et corollaire nécessaire de l'homme devenu « mesure de toutes choses » et des conceptions linguistiques qui en découlent.

Le problème du dualisme est différent. Plus nuancé, il offre moins de prises à la critique, chez Wittgenstein du moins. Il se veut, chez ce dernier, la conséquence logique de sa conception de la limite du langage. Le problème du dualisme réside tout entier dans l'interaction entre les deux pôles qui y sont articulés. Chez Wittgenstein, le « supérieur » et l'éthique sont absolument indépendants vis-à-vis des faits de langage, des faits sociaux ou encore des faits concernant les lois de la nature. Or, comme nous l'avons vu, cette rupture entre deux ordres de réalité pose le problème de leur interaction, c'est-à-dire, comment l'un est saisissable à travers l'autre. Nous avons constaté en effet que le fossé qui les sépare n'est pas aussi infranchissable que Wittgenstein semble le croire : Wittgenstein a bien acquis sa conception du « supérieur » et de l'éthique quelque part ! Il les a acquises à travers la langue. En outre, si

ce dernier est à même de comprendre sa propre position au sujet de l'éthique et du « supérieur », il faut bien que la pensée discursive soit impliquée à quelque niveau dans le processus d'acquisition et de compréhension d'une conception sublime de l'éthique. La dualité est alors bien plus postulée que réelle, car en ce qui concerne les faits, il existe bel et bien une interaction tangible entre le langage positif et la pensée « impensable » dont il est question.

Il ne fait aucun doute que la question du dualisme et de la limite du langage demeure tout entière à l'initiative de Parménide dans la pensée occidentale. Il faut donc se rendre à l'évidence : Wittgenstein reproduit sans s'en rendre compte, au plus profond de sa conception du langage, l'injonction parméniéenne au sujet de l'être : c'est que *l'être est* ! et que jamais la pensée ne devrait s'aventurer par-delà l'être, puisque le non-être n'est pas⁴ ! Chez Wittgenstein, pour qui la pensée est étroitement liée au langage, cette injonction de la déesse du poème de Parménide donne à penser que le langage ne peut ni ne devrait s'aventurer par-delà le *sens* positif du médium intersubjectif qu'est la langue.

Toute la question du dualisme et de la limite du langage est, avouons-le, une problématique essentiellement grecque en ce qu'elle aborde la question du dépassement, de la profondeur et de l'échelonnage de la réalité. Cette problématique de la limite, et le dualisme qui lui est associé, traversent de bord en bord la pensée de Wittgenstein. On peut donc se demander comment le philosophe de Cambridge a pu ignorer les origines et les fondements mêmes de sa propre réflexion, tout en lançant simultanément une charge contre la philosophie traditionnelle, notamment la philosophie grecque, trop étroitement associée à la métaphysique, pour finir par qualifier son style philosophique « d'hébraïque » ! C'est à se demander, également, comment deux, bientôt trois, générations de philosophes depuis le décès de Wittgenstein ont passé sous silence la nature résolument dualiste, profonde (par opposition à la qualité de « surface » qui lui est souvent attribuée) et résolument hellénique de la pensée wittgensteinienne.

⁴ « Que jamais ne domine cette idée, que ce qui n'est pas est ; toi au contraire écarte ta pensée de cette route de la recherche. » Cité dans Platon, *op. cit.* t. 2, p. 288 (« Le sophiste » § 236 a).

Tout cela nous conduit à conclure, dans la logique de Pierce, que les *monismes* et les *dualismes* ne peuvent rendre adéquatement compte d'une réalité essentiellement complexe, dynamique et interdépendante. Pierce affirme en effet ceci dans *Immortality in the Light of Synechism* :

'Thus, *materialism* is the doctrine that matter is everything, *idealism* the doctrine that ideas are everything, *dualism* the philosophy which splits everything in two. In like manner, I have proposed to make *synechism* mean the tendency to regard everything as continuous.⁵'

Plus loin dans le texte, Pierce aborde les thèmes schopenhaueriens de l'indifférenciation entre l'état de rêve et l'état de veille ainsi que celui de l'impossibilité métaphysique de la mort⁶, laissant croire à une possible lecture du *Monde* par ce dernier. À vrai dire, le synéchisme semble conçu sur mesure pour expliquer l'approche schopenhauerienne du « milieu » entre l'idéal et l'empirique :

'There is a famous saying of Parmenides [...] "being is, and non-being is nothing". This sounds plausible ; yet synechism flatly denies it, declaring that being is a matter of more or less so as to merge insensibly into nothing.⁷'

'Synechism, even in its less that stalwart forms, can never abide in dualism, properly so called. It does not wish to exterminate the notion of twoness [...] But dualism in its broadest legitimate meaning as the philosophy which performs analyses with an axe, leaving, as the ultimate elements, unrelated chunks of being, this is most hostile to synechism. In particular, the synechist will not admit that physical and psychical phenomena are entirely distinct⁸'.

Autrement dit, il n'y a pas, comme nous avons tenté de l'expliquer dans le premier chapitre, de dichotomie fondamentale entre le *sens* et *l'affect* ni non plus de rupture fondamentale entre deux ordres de réalité conceptuellement distincts. Pierce, suivant Platon, convient qu'il n'y a pas de séparation radicale entre l'être et le non-être puisque la pensée de l'un implique

⁵ Pierce, *op. cit.* p. 1. Le matérialisme et l'idéalisme sont des *monismes*.

⁶ Id., p. 3.

⁷ Id., p. 2.

⁸ Ibid.

forcément, en gradation, la pensée de l'autre. Le parricide platonicien à l'endroit de Parménide est ici reconduit par Pierce dans le concept de *synéchisme*.

Par ailleurs, les deux derniers chapitres nous ont justement démontré que c'est dans le cadre du synéchisme que Tsongkhapa et Schopenhauer ont tenté d'inscrire leur pensée. Rappelons que chez Tsongkhapa, réalité conventionnelle et réalité ultime sont deux aspects d'une même réalité ; étant conceptuellement distinctes, elles sont, si on peut dire, ontologiquement identiques. Du côté de Schopenhauer, on constate que l'idéalité transcendante du réel et son objectivité dans le principe d'individuation participent d'une même réalité, organisée de façon différente par l'individu, selon que son esprit opère ou non sous l'emprise de la Volonté. Elles sont elles aussi conceptuellement distinctes, mais ontologiquement identiques.

Le synéchisme, évidemment, n'est pas explicitement revendiqué par Tsongkhapa et Schopenhauer puisque le concept, inventé par Pierce, leur est postérieur. Il n'existe pas non plus dans le bouddhisme de niveau métathéorique, c'est-à-dire de prise de distance méthodologique concernant la théorie, ce que nous avons tenté de faire dans le second chapitre. Comment toutefois ne pas être frappé par la belle convergence entre ces deux philosophes chez qui l'ultime côtoie le conventionnel dans un même moment de conscience. L'étude en détail des idées de ces deux penseurs nous a permis de démontrer que là où les monismes et les dualismes échouent à rendre compte soit de la complexité du réel, ou encore de la relation entre les différentes parties de la réalité, le synéchisme surmonte ces apories et, en faisant preuve de souplesse, témoigne d'un remarquable potentiel philosophique et sotériologique ; c'est d'ailleurs à la jonction de la science et de la religion que le philosophe américain entend inscrire son concept⁹. Souhaitons que ce concept peu connu le soit davantage et qu'il soit davantage utilisé à l'avenir par des chercheurs en sciences humaines et philosophes de tous les horizons.

⁹ Id., p. 3

Philosophie du milieu

Ces considérations sur la limite du langage et sur le synéchisme laissent transparaître la préoccupation centrale de cette thèse ; celle consistant à cerner un style philosophique bien particulier passé complètement sous le radar dans la pensée occidentale, mais dont Platon a été, en Occident à tout le moins, l'instigateur. La philosophie « du milieu » que nous tentons de faire émerger à travers une archéologie des concepts repose, il faut le préciser, sur le synéchisme autant comme méthode que comme conception du langage. La méthode synéchiste consiste à postuler une distinction conceptuelle entre deux ordres de réalité, l'idéal et l'empirique, mais en leur assignant une unité ontologique. Ensuite, la conception du langage découle naturellement de la méthode.

Les monismes fondent leur réflexion tantôt sur l'objet tantôt sur le sujet. Il s'agit d'un positionnement extrême qui, comme nous l'avons vu, repose sur un raisonnement partiel et incomplet. L'approche dite « du milieu » évite ces extrêmes en adoptant le synéchisme entre le sujet et l'objet ainsi qu'entre l'idéal et l'empirique. On constate d'ailleurs que Platon dans *Le sophiste* et le *Théétète* déploie maints efforts afin de démontrer le caractère intenable d'un raisonnement fondé exclusivement sur l'objet ou sur le sujet. Il évoque l'approche du milieu dans ces mots que nous connaissons déjà :

SOCR. : Or, c'est bien, forcément, en relation avec quelque chose que je deviens, dans le cas où je deviens être sentant; il est en effet impossible à un être actuellement sentant d'être sentant sans aucune relation avec un sensible, et il l'est également que celui-ci ne soit pas sensible pour un sujet [...] À nous deux, au sensible et à moi, il ne nous reste donc, hormis notre relation réciproque, point d'autre existence si nous existons, pas d'autre devenir si nous devenons, puisque la nécessité qui attache ensemble nos natures ne les attache justement à rien en dehors d'elles et ne les attache pas non plus à elles-mêmes : avoir été attaché l'un à l'autre, voilà donc ce qui nous reste. Par suite, que, à l'égard de quelque chose, on emploie le mot « exister », on doit dire que cela existe pour un sujet, avec un objet, dans une relation; de même, si l'on emploie le mot « devenir ». Mais à l'égard de ce quelque chose, parler d'existence ou de devenir en soi et sur soi, voilà de quelle façon on ne doit, ni s'exprimer soi-même, ni accepter que s'exprime autrui. Telle est la signification de la thèse que nous avons exposée¹⁰.

¹⁰ Platon, *op. cit.*, t 2, p. 110 (« Théétète » § 160 a-c).

On pourrait objecter que cette thèse est en fait critiquée par lui, puisqu'elle survient dans une section à l'intérieur de laquelle Platon passe en revue et critique différentes thèses relativistes. Dans cette section, Platon montre l'insuffisance de la thèse du « mouvement perpétuel » d'Héraclite au regard de la connaissance, il critique la doctrine voulant que « la connaissance ne soit rien d'autre que la perception » et surtout la thèse de « l'homme mesure de toutes choses » de Protagoras. En ce qui concerne la thèse « du milieu », elle apparaît comme une parenthèse entre les différentes critiques ; Platon a en effet souvent l'habitude d'introduire des sujets connexes avant de reprendre le cours principal de sa réflexion. Il faut toutefois ajouter que Platon insiste sur le fait que la relation sujet-objet n'implique aucunement le cloisonnement de l'individu dans une circularité hermétique ; c'est qu'il y a effectivement un monde en commun, des régularités partagées entre les individus et des degrés de justesse dans l'appréciation des phénomènes.

Platon donne l'exemple, qu'on retrouve par ailleurs également chez les Gélougpas, de l'homme malade qui commet davantage d'erreurs dans l'appréciation des phénomènes que l'homme sain (*TT*, § 159 d). Platon admet également que les conceptions d'un seul homme peuvent être erronées et remises en cause par d'autres (*TT*, § 170-171). Nulle part cependant les écrits de Platon ne contredisent la thèse du « milieu » en tant que telle. En outre, toute sa réflexion en vue de réfuter les extrêmes du matérialisme et de l'idéalisme que l'on trouve entre autres dans *Le sophiste* s'inscrit directement dans la logique « du milieu » formulée dans le *Théétète* : il y a effectivement corrélation entre les deux passages.

Puisque nous y sommes : il faut reconnaître que si Schopenhauer et Tsongkhapa adhèrent à l'approche « du milieu », ils ne se privent pas de baliser la relation sujet-objet de critères intersubjectifs. Plus précisément, en reprenant le fondement de la relation sujet-objet, ils lui adjoignent des notions de réalisme permettant, à l'instar de Platon, de rendre compte de l'intersubjectivité et du monde en commun. Du côté du bouddhisme, ces notions de réalisme et ces critères intersubjectifs étaient sensiblement moins développés chez Nāgārjuna, ce qui a laissé planer une sorte de doute sur le monde en commun et a ouvert la porte à une interprétation relativiste, voire nihiliste, de sa pensée. Une théorie de l'erreur semble effectivement faire défaut au *MMK*.

Nous avons démontré que Wittgenstein, bien qu'ayant tenté de s'extraire de la tradition philosophique à laquelle il appartient, n'a réussi en fait qu'à reproduire le modèle philosophique « du milieu » sous une terminologie iconoclaste. Ses idées sur la définition ostensible et le langage privé reproduisent la double limite schopenhauerienne sur la foi de considérations linguistiques. Ayant longtemps philosophé sous l'influence de Schopenhauer, Wittgenstein n'a pas réussi à s'extraire concrètement des paramètres de la pensée grecque, en particulier en ce qui concerne la question « de la limite ».

La théorie de l'erreur et les critères intersubjectifs préconisés par nos trois penseurs dans le cadre d'un style philosophique sans métaphysique¹¹, c'est-à-dire sans attribution d'en-soi ou d'essence cachée aux phénomènes intérieurs et extérieurs, placent ces penseurs dans le giron du pragmatisme. Malgré l'impossibilité d'asseoir la connaissance sur un fond objectif ou subjectif, il demeure que, pour ces philosophes, certaines représentations (ou propositions) mènent plus efficacement à leur objet que d'autres. C'est la thèse centrale du pragmatisme. Ce sont les conventions qui reflètent le mieux les régularités du monde sensible qui constituent la base des critères intersubjectifs et qui fondent la validité du monde en commun.

En conséquence, l'erreur principale inhérente à la fracture du *logos* dans les sociétés postmodernes se résume au fait d'avoir fondé la connaissance soit du côté de l'objet soit du côté du sujet, comme l'ont fait les positivistes et les relativistes au 20^e siècle. Frileux au regard de l'altérité, les monistes ont du coup fait disparaître toute notion de profondeur (méta-) dans la réalité sociale, philosophique et religieuse. La tendance est au nivellement et à l'égalitarisme entre toutes les conceptions de la réalité, qu'elles soient religieuses, culturelles ou philosophiques. Le « multi » remplace aujourd'hui le « méta » de la tradition. « L'autre » que constitue la culture, cet élément structurant pour l'individu, l'invitant au dépassement, disparaît à la vitesse grand V. Il s'agit d'un processus de « déculturation » qui s'opère au profit d'une conception de l'homme valorisant le « naturel » et la « spontanéité »,

¹¹ On admettra tout de même une métaphysique *relativement transcendante* tel un principe organisateur du phénomène comme la *forme de vie* wittgensteinienne ou encore la *Volonté* schopenhauerienne, mais pas de principe *absolument transcendant*, dépassant toute forme d'appréhension ou de conceptualisation possible par l'homme.

c'est-à-dire une conception qui fait de l'homme un individu toujours égal à lui-même, sans plus.

Contrairement à l'approche moniste, il faut partir de la représentation, explique Schopenhauer (*MVR*, p. 63), afin d'éviter les conséquences fâcheuses découlant, d'une part, du fait de faire de l'objet la *cause* du sujet, car on en arrive à une définition de la subjectivité comme étant *un phénomène illusoire*, un pur produit du cerveau ; et, d'autre part, de faire du sujet la cause de l'objet, ce qui engendre une conception de la réalité comme n'étant que *ce qui est décrit (ou ce qui est pensé)*. Il n'y a pas de relation causale entre le sujet et l'objet, nous rappelle Schopenhauer quelques décennies avant Piaget ; il ne peut y avoir de relation causale qu'entre objets, par le truchement de l'entendement et du principe de raison (*MVR*, pp. 37-38). Aussi faut-il éviter de faire de l'un une conséquence de l'autre, comme y ont été enclins les intellectuels occidentaux depuis plus d'un siècle.

Enfin, ces deux tendances philosophiques, le positivisme et le relativisme, ont évidemment eu des conséquences sociétales (et sotériologiques, il faut bien l'admettre) indésirables, abondamment soulignées dans la littérature critique, résultant d'une transformation radicale, à travers les conceptions monistes, du rapport à « l'autre » dans les sociétés industrielles avancées.

Considérations métaphilosophiques et sotériologiques

Que dire du rôle et du *sens* de la *philosophie du milieu* ? Nous savons qu'elle traduit dans le langage philosophique une certaine « expérience » de la réalité. S'éloignant d'une approche exclusivement rationaliste de la philosophie souvent décrite comme « une science de pur concepts » ou encore « l'art de créer des concepts »¹², la philosophie du milieu prend racine dans l'expérience, sans toutefois se réduire à elle. Rejetant l'en-soi des phénomènes, elle n'en perpétue pas moins le raisonnement métaphysique visant à comprendre toute la profondeur et la complexité du réel. Il s'agit en effet d'appréhender les régularités dans le sensible afin de

¹² Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éd. de Minuit, Paris, 2005, p. 10

trouver les principes organisateurs de l'expérience qu'ils soient *forme de vie*, *vacuité* des phénomènes ou encore *Volonté* d'existence. Selon cette perspective, la métaphysique se voit maintenue comme discipline visant à déduire la façon dont « l'autre » affleure dans le phénomène.

Qu'en est-il des propos métaphilosophiques de Wittgenstein et Schopenhauer prescrivant à la philosophie un rôle essentiellement descriptif, s'éloignant d'une approche explicative ou encore prescriptive (*MVR*, p. 345. *RP*, § 109)? La réponse à cette question ne saurait être qu'éthique; une éthique qui est au cœur même de la pensée des deux philosophes. Ne voit-on pas d'ailleurs dans cet appel au désengagement une méthode didactique adaptée à la visée *calmante*, voire *thérapeutique* de leur philosophie ?

Pour le Wittgenstein du *Tractatus* et pour Schopenhauer, les « faits » sont conditionnés de bord en bord. Le comportement et la conscience, décrit ailleurs comme le véritable siège du libre arbitre, ne sont, dans la pensée de ces deux philosophes, que la manifestation d'une personnalité sous-jacente opérant sous la logique des motifs et des raisons. Ainsi, une personnalité X opérant sur la base des motifs Y agit de façon conditionnée : le comportement XY. Selon cette perspective, l'individu est effectivement libre de ses choix; il peut choisir, par exemple, parmi plusieurs, le livre qui lui plaît. Mais l'individu ne peut choisir *ce* qui lui plaît. En outre, l'individu n'a pas le choix d'être *qui il est* : il n'est pas libre de ses goûts (je déteste Picasso!), il ne peut choisir objectivement ses valeurs, ni la forme de son corps ou encore ses pulsions sexuelles. En somme, les « faits » du monde empirique *et* la personnalité, le sujet et l'objet, sont entièrement déterminés et philosopher n'y change rien. L'explication, elle, est régressive à l'infini et la prescription, nous allons le voir, reconduit le jeu des déterminations.

Quel *sens* peut donc avoir la philosophie dans le cadre d'un monde entièrement conditionné ? Comment une philosophie, comme celle de Schopenhauer (et, dans une moindre mesure, comme celle de Wittgenstein) atteint-elle sa visée *calmante* ? Toute injonction ou prescription à l'action ne peut que reconduire le comportement sur la base des motifs et des raisons. L'idée de *règle* (« tu dois! ») implique les notions de *rétribution* et de *châtiment*. Ces notions, nous l'avons vu avec la critique schopenhauerienne de l'éthique kantienne (3.1.2.3),

sont concomitantes de l'égoïsme qui structure le rapport au monde. Or, c'est précisément cet égoïsme qui est visé par l'éthique wittgensteinienne et schopenhauerienne. Selon toute évidence, une telle philosophie se trouve dans l'impossibilité de *prescrire* si sa visée est éthique, au sens schopenhauerien du terme. C'est la raison pour laquelle la prescription est écartée comme méthode didactique. L'espace de liberté ne se trouve alors qu'à travers une modification des représentations résultant en un apaisement de la Volonté : c'est ce que nous avons appelé précédemment *la transmutation du regard*.

À cet égard, la compassion et l'altruisme jouent un rôle déterminant puisqu'ils permettent de secouer les habitudes égoïstes et la conception réifiée d'un « soi » substantiel, source de la chaîne causale conditionnée. Le rapprochement entre le « soi » et « l'autre » jette alors les fondements d'un nouveau rapport au monde par la transmutation du regard sur autrui et sur soi-même. Le *principe d'individuation* est transfiguré en une appréhension de l'Un, c'est-à-dire de « l'Inconditionné » par-delà la distribution spatiotemporelle des individus.

Cette transmutation du regard, qui se veut, au début, plus cérébrale que ressentie dans la chair, finit par frapper l'individu en son for intérieur, alors qu'à force de contemplation, l'idée par-delà le *sens* des mots est directement appréhendée dans le vécu charnel. C'est l'*expérience* mystique dans toute sa force. On pourrait alors croire que le changement de perspective qui s'opère n'est pas sans ressembler au changement de *regard sur le monde* qui surviendrait à la suite d'un douloureux échec personnel, lors d'une prise subite de conscience de quelque chose d'important (qui était su depuis toujours, inconsciemment!) ou encore de la perte de l'être cher. La transmutation du regard implique effectivement, en fin de compte, une forme de désillusion inspirée d'une « expérience » particulière de la réalité ressentie à la première personne.

La philosophie agit ici comme un miroir, réfléchissant à sa face même, la réalité de l'individu : d'une part, l'activité réificatrice de l'esprit y est perçue comme source des conceptions erronées de la réalité (notion d'en-soi) chez l'individu; de l'autre, y est reflétée l'influence de la Volonté sur le comportement et l'absence de vraie liberté qui en découle. C'est à partir du moment où l'individu prend conscience de lui-même et de ses déterminations qu'un espace de liberté s'ouvre enfin à travers un changement dans les

représentations, par la représentation. Au lieu de perpétuer, sous l'égide de la Volonté, le cycle causal des déterminations, l'individu y met un terme : pétri d'amour et compatissant, il tend alors l'autre joue, plutôt que d'agir conformément à une Volonté qui lui dicterait mécaniquement une conduite de rétribution ou d'autopréservation.

Il y a ici convergence avec la pensée bouddhique en général, car il s'agit, à travers l'action éthique, de mettre un terme à la soif d'existence en lui substituant la compassion tout en reconnaissant simultanément l'interdépendance et l'absence d'en-soi de toutes choses.

Quoi qu'il en soit, cette transformation ne peut être que graduelle comme nous l'avons écrit en conclusion du second chapitre. Nous constatons alors qu'une transformation des Universaux (ou des représentations) par l'entremise du langage et des concepts engendrait une modification du rapport avec les Particuliers, de la chaîne causale et, de surcroît, du rapport au monde. De ce processus cyclique, nous supposons qu'il constituait un travail continu sur soi-même en associant la conduite éthique à la contemplation philosophique. Rappelons ce que nous en disions à la page 194 :

En travaillant sur les Universaux par l'entremise du langage et des concepts, le pratiquant transforme graduellement son rapport au monde. Il ne s'agit donc pas de nier les Universaux, mais bien de les utiliser afin de transformer notre rapport au monde. Le contact avec une philosophie ou un enseignement religieux produit des Universaux qui peuvent engendrer une transformation dans la conduite de l'individu. Cette conduite transformée sera la base de la production de nouveaux Universaux jetant le fondement d'un rapport différent, plus juste, au réel. Ce que cette démarche dynamique et réflexive implique est que l'émancipation passe par la transformation graduelle du *regard* sur le monde.

En résumé, l'éthique chez Wittgenstein, Tsongkhapa et Schopenhauer consiste à apaiser la soif d'existence et l'égoïsme afin de transformer le rapport au monde. *Du côté de l'objet*, l'éthique trouve son sens dans le détachement et l'attitude d'indifférence vis-à-vis les faits. Ce détachement n'est réellement envisageable qu'en mettant un terme à l'activité réificatrice de l'esprit. Perçus pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire vides d'en-soi et entièrement tributaires de causes et de conditions, les phénomènes intérieurs et extérieurs sont en effet moins attirants, moins révoltants, en somme moins captivants qu'ils ne le sont sous forme réifiée.

Cette attitude de détachement sape à son tour, *du côté du sujet*, l'influence des motifs sur le comportement, amenuisant l'égoïsme et cédant moins de prises à la Volonté sur le comportement. Le cycle des déterminations causales apaisé, le triomphe intérieur à l'endroit du *sujet du vouloir* indique à terme le dépassement, voire la transcendance de la dualité sujet-objet et l'appréhension de *l'Inconditionné* par le *sujet de la connaissance*. Le monde apparaît alors, suivant la logique platonicienne et schopenhauerienne, comme une gradation d'Idées, de *l'Inconditionné* jusqu'au monde sensible des Particuliers. Le « même » et « l'autre » se trouvent alors unis dans l'unique moment de conscience.

BIBLIOGRAPHIE

- Alston, William P. *A Realist Conception of Truth*. Cornell University Press, Ithaca, 1996, 274 p.
- Anscombe, GEM. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Harper & Row (2nd ed.), NY, 1965, 179 p.
- Arrington, Robert L. (éd.) et Glock, Hans-Johann (éd.). *Quine and Wittgenstein*, Routledge, Oxon, 1996, 285 p.
- Askay, R. Farquhar, Jensen. *Apprehending the inaccessible : Freudian Psychoanalysis and Existential Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 2006, 456 p.
- Assoun, Paul-Laurent. *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, Paris, 1976 (1^{ère} éd. Quadrige 1995), 394 p.
- Atwell, John E. *Schopenhauer on the Character of the World : The Metaphysics of the Will*, University of California Press, LA, 1995, 224 p.
- Atwell, John. *Schopenhauer : The Human Character*, Temple University Press, Philadelphia, 1990, 259 p.
- Berger, Peter et Pullberg, Stanley. *Reification and the Sociological Critique of Consciousness*, New Left Review, London, 1965, pp. 56-71
- Black, Max. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cornell University press, Ithaca, NY, 1964, 450 p.
- Boghossian, Paul. *Fear of Knowledge*, Oxford University Press, Oxford New York, 2007, 139 p.
- Bonnet, Christian. Salem, Jean (et. al). *La raison dévoilée ; études schopenhauriennes*, Vrin, Paris, 2005, 256 p.
- Bourassa, Michelle. *Le cerveau nomade*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2006, 317 p.
- Bouveresse, Jacques. *Le mythe de l'intériorité*, Éd. de Minuit, Paris, 1987, 702 p.
- Brisson, Luc. Fronterrotta, Francesco. *Lire Platon*, PUF, Paris, 2006, 270 p.
- Bruce Smith, Gregory. *Nietzsche, Heidegger and the Transition to Postmodernity*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1996, 366 p.

- Brum, José Thomaz. *Schopenhauer et Nietzsche. Vouloir-vivre et volonté de puissance*. L'Harmattan, Paris, 2005, 164 p.
- Butler, Judith (ed.) et Scott, Joan (ed.). *Feminists Theorize the Political*, Routledge, London and New York, 1992, 485 p.
- Chandrakirti, George Driessens (trad.), Yonten Gyatso (Dir.). *L'entrée au milieu*. Éditions Dharma, Boisset et Gaujac, 1985, 493 p.
- Changeux, Jean-Pierre, et Ricoeur, Paul. *La Nature et la Règle, Ce qui nous fait penser*, Éd. Odile Jacob, Paris, 2008 (2^{ième} éd.), 333 p.
- Clark, Brian. *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edingburg University Press, Edingburg, 2000, 192 p.
- Colloque international sur Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science (CNRS), *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science*, Éd. du CNRS, Paris, 1971, 224 p.
- Conze, Edward. *Thirty Years of Buddhist Studies*, University of South Carolina Press, Columbia, 1968, 274 p.
- Cozort, Daniel et Craig Preston. *Buddhist Philosophy : Losang Gönchok's Short Commentary to Jamyang Sheyba's Root Text on Tenets*. Snow Lion Publications, Ithaca, New York, 2003, 330 p.
- Cozort, Daniel. *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*. Snow Lion Publications, Ithaca New York, 1998, 632 p.
- Crary, Alice (ed.) et Read, Rupert (ed.). *The New Wittgenstein*, Routledge, London and New York, 2000, 403 p.
- Dauer, Dorothea. *Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas*, Herber Lang & Co. Publishers, Berne, 1969, 39 p.
- Davidson, Donald. *The Essential Davidson*, Clarendon Press, Oxford, 2006, 282 p.
- Dennett, Daniel. *Contents of Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, London & NY, 1969, 216 p.
- Dennett, Daniel. *Consciousness explained*, Back Bay Books/Little, Brown and Co., New York, 1991, 511 p.
- Dreyfus, George B. J. *Recognizing Reality : Dharmakīrti 's Philosophy and its Tibetan Interpretations*. State University of New York Press, Albany, New York, 1997, 622 p.
- Dreyfus, George B. J. et Sara L. McClintock (et.al.). *The Svātantrika-Prasangika Distinction*. Wisdom Publications, 2003, 402 p.

- Driessens, George (Trad. Tib.) et Yonten Gyatso (Dir.). *La Perfection de la sagesse. Soutras courts du Grand Véhicule suivis de l'enseignement d'Akshayamati*. Éditions du Seuil, Paris, 1996, 346 p.
- Droit, Roger.-Pol (et.al.). *Présences de Schopenhauer*, Grasset, Paris, 1989, 332 p.
- Dunne, John D. *Fondations of Dharmakīrti 's Philosophy*. Wisdom Publications, Boston, 2004, 467 p.
- Eco, Umberto. Manganaro, Jean-Paul (trad.). *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Éd. du Seuil, Paris, 1994, 436 p.
- Engelmann, Paul. *Letters from Ludwig Wittgenstein: with a Memoir*, Blackwell publishers. , Oxford, 1968, 150 p.
- Einstein, Albert, Solovine, M., (trad.). *Comment je vois le monde*, Flammarion, Paris, 1958, 218 p.
- Farago, France. *La volonté*, Armand Collin, Paris, 2002, 223 p.
- Félix, François, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, Éd. L'Age d'homme, Lausanne, 2007, 425 p.
- Feyerabend, Paul. *Contre la méthode*, Éd. Du Seuil, Paris, 1979, 350 p.
- Feyerabend, Paul. *Adieu la raison*, Éd. Du Seuil, Paris, 1989, 374 p.
- Freud, Sigmund. Laplace J. Pontalis J.-B. (trad.). *Métopsychoanalyse*, Gallimard, Paris, 1978, 187 p.
- Freud, Sigmund. *Introduction à la psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1922 (3^e éd. 2001), 568 p.
- Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*, Penguin Books, Middlesex, 1967, 312 p.
- Gardner, Sebastian. *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, Routledge, London and New York, 1999, pp. 308-314.
- Garfield, Jay L. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford University Press, Oxford New York, 1995, 372 p.
- Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford University Press, Oxford, 1998, 331 p.
- Glock, Hans-Johann. *Dictionnaire wittgensteinien*, Gallimard, Paris, 2003, 613 p.
- Godfrey-Smith, Peter. *Theory and Reality : An Introduction to the Philosophy of Science*, University of Chicago Press, Chicago and London, 2003, 271 p.

- Goldstein, Melvin C. *The Snow lion and the Dragon ; China, Tibet and the Dalai-Lama*. University of California Press, Berkeley L.A. London, 1995, 152 p.
- Groff, Ruth. *Critical Realism, Post-positivism and the Possibility of Knowledge*, Routledge, London and New York, 2004, 153 p.
- Grondin, Jean. *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris, 1993, 249 p.
- Grondin, Jean. *Introduction à la métaphysique*, Presses de l'université de Montréal, Montréal, 2004, 370 p.
- Grondin, Jean. "Conclusion of the Critique of Pure Reason", dans *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 16, 1992, New York School University, New York, pp. 165-178
- Hadot, Pierre. *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris, 2006, 126 p.
- Halais, Emmanuel. *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, PUF, Paris, 2007, 270 p.
- Hannan, Barbara. *The Riddle of the World : A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*, Oxford University Press, 2009, 176 p.
- Hanfing, Oswald. *Essential Readings in Logical Positivism*, Basil Blackwell, Oxford, 1981, 248 p.
- Harris, Roy, *Language, Saussure and Wittgenstein* (5^e éd. 1996), Routledge, London and New York, 1988, 136 p.
- Harvey, Peter. *Le Bouddhisme : enseignements, histoire, pratiques*, Éditions du Seuil, Paris, 1993, 437 p.
- Hellenbogen, Sara. *Wittgenstein's account of truth*, State University of New York Press, Albany, 2003, 106 p.
- Hollis, Martin (ed.) et Lukes, Steven (ed.). *Rationality and Relativism*, , Cambridge, Mass, MIT Press, 1983, 320 p.
- Honderich, Ted. *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, (2nd ed.), 2005, 1056 p.
- Hopkins, Jeffrey. *Nāgārjuna's Precious Garland. Buddhist Advice for Living and Liberation*. Snow Lion Publications, Ithaca New York, Boulder Colorado, 1998, 280 p.
- Hopkins, Jeffrey. *Meditation on Emptiness*. Wisdom Publications, Somerville, Massachussets, 1996, 1011 p.
- Horkheimer, Max, Adorno, W. Theodor. *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974, 281 p.
- Hübscher, Arthur, Baer, J.-T., (trad.). *The Philosophy of Schopenhauer in its Intellectual Context : Thinker Against the Tide*, Edwin Mellen Press, Lampeter, 1989, 528 p.

- Hudson, Donald W. *Wittgenstein and Religious Belief*, The Macmillan Press, London and Basingstoke, 1975, 206 p.
- Ignacio Cabezon, José. Lobsang Dhargay, Geshe. *Freedom from Extremes : Gorampa's 'Distinguishing the Views' and the 'Politics of Emptiness'*. Wisdom Publications, Boston, 2007, 414 p.
- Jacob, Pierre. *L'empirisme logique : ses antécédents, ses critiques*, Éd. de Minuit, Paris, 1980, 306 p.
- Jacquette, Dale. *The Philosophy of Schopenhauer*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, 2005, 305 p.
- Jacquette, Dale. *Schopenhauer, Philosophy, and the Arts*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 324 p.
- James, William, *Le pragmatisme*, Flammarion, Paris, 2007, 350 p.
- James, William. Moulin, Loÿs (trad.). *La volonté de croire*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2005, 320 p.
- Janaway, Christopher (et. al.). *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Clarendon Press, Oxford, 1998, 293 p.
- Janaway, Christopher (et.al). *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (5th Ed. 2007), Cambridge University Press, 1999, 478 p.
- Jarrosson, Bruno. *Invitation à la philosophie des sciences*, Seuil, Paris, 1992, 233 p.
- Jaspers, Karl, Hersch, J., (trad.). *Introduction à la philosophie* (2^{ième} éd.), Plon, Paris, 2001, 188 p.
- Jinpa, Thubten. *Self, Reality and Reason : Tsongkhapa's Quest for the Middle Way*. RoutledgeCurzon, London and New York, 2002, 248 p.
- Jung, Carl Gustave, Jaffé, Anélia (trad.). *"Ma vie" : souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Paris, 1991, 532 p.
- Kant, Immanuel. Guyer, Paul (trad. et éd.). Wood, Allen W., (trad. et éd.). *Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge New York, 1998, 785 p.
- Kim, Jaegwon. *Physicalism or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2005, 186 p.
- Kim, Jaegwon (éd.) et Sosa, Ernest (éd.). *Supervenience and Mind : Selected Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 397 p.
- King, Richard. *An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Georgetown University Press, Washington D.C., 1999, 263 p.

- Klein, Anne Caroline. *Knowledge and Liberation : Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative Religious Experience*. Snow Lion Publications, New York, 1998, 283 p.
- Klein, Anne Caroline. *Knowing, Naming & Negation*. Snow Lion Publications, New York, 1991, 266 p.
- Komito, David Ross et Catherine Saint-Guily (trad.). *Nagarjuna. Psychologie Bouddhiste de la vacuité : Les soixante-dix versets sur la vacuité*. Publications Kunchab. 2001, Schoten, 223 p.
- Kuhn, Thomas. *La structure des révolutions scientifiques* (2nd ed. 1970), Flammarion, Paris, 1983, 284 p.
- Labron, Tim. *Wittgenstein's religious point of View*, Continuum, London and New York, 2006, 163 p.
- Lacoste, Jean. *La Philosophie au XX^e siècle : introduction à la pensée philosophique contemporaine*, Hatier, Paris, 1988, 203 p.
- Lamrimpa, Gen, et Allan Wallace (trad.). *Realizing Emptiness : Madhyamaka Insight Meditation*. Snow Lion Publications, Ithaca N.Y., Boulder Col., 1999, 131 p.
- Laudan, Larry. *Beyond Positivism and Relativism : Theory, Method and Evidence*, Westview press, Boulder, Colorado, 1996, 277 p.
- Laugier, Sandra (et. al.). *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, PUF, Paris, 2001, 186 p.
- Le Moigne, Jean-Louis. *Le constructivisme, tome 2 ; épistémologie de l'interdisciplinarité*, L'Harmattan, Paris, 2002, 362 p.
- Lenoir, Frédéric. *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Albin Michel, Paris, 2001, 393 p.
- Libis, Jean. *Gaston Bachelard ou la solitude inspirée*, Berg international, Paris, 2007, 166 p.
- Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason : "Male" and "Female" in Western Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, 138 p.
- Lopez, Donald Jr. *Elaborations on Emptiness : Uses of the Heart Sutra*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, 264 p.
- Lopez, Donald Jr. *A Study of Svātantrika*. Snow Lion Publications, 1987, Ithaca, New York, 481 p.
- Lopez, Donald Jr. *Curators of the Buddha : The Study of Buddhism Under Colonialism*. University of Chicago Press, Chicago and London 1995, 264 p.
- Lorenz, Konrad. *L'agression*, Paris, Flammarion, 1969, 360 p.

- Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979, 109 p.
- Martinich, A. P. (éd.). *Philosophy of Language (5th ed.)*, Oxford University Press, Oxford, 2008, 693 p.
- McCarthy, Joan. *Dennett and Ricoeur on the Narrative Self*, Humanity Books, New York, 2007, 298 p.
- McGinn, Marie. *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, London and NY, 1997, 216 p.
- Magee, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Oxford, 1983, 399 p.
- Malcom, Norman. *Ludwig Wittgenstein : A Memoir*, Oxford University Press, 1958, 144 p.
- Mannion, Gerard. *Schopenhauer, Religion and Morality*, Ashgate Publishing, Aldershot & Burlington, 2003, 314 p.
- Marcin, Raymond B. *In Search of Schopenhauer's Cat : Arthur Schopenhauer's Quantum-Mystical Theory of Justice*. CUA Press, Washington, 2006, 193 p.
- Monk, Ray et Gerschenfeld, Abel (trad.). *Le devoir de génie*, Éd. Odile Jacob, Paris, 1993, 268 p.
- Murphy, John P. *Pragmatism : From Pierce to Davidson*, Westview Press, Boulder, 1995, 152 p.
- Nāgārjuna, Bugault, Guy (trad.. et annoté par), *Stances du Milieu par excellence*, Gallimard, Paris, 2002, 372 p.
- Nagarjuna, Driessens, Georges (trad.). Yonten Gyatso (dir.). *Traité du milieu*, Éd. du Seuil, Paris, 1995, 323 p.
- Nāgārjuna, Garfield, Jay (trad.). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way : Nāgārjuna's MūlaMadhyamakakārikā*. Oxford University Press, Oxford New York, 1995, 372 p.
- Nagel, Thomas. *The View From Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986, 244 p.
- Neurath, Otto et Robert S. Cohen (éd.) et Neurath, Marie (éd.) et Fawcett, Carolyn R. (ass. éd.). *Philosophical Papers*, Dordrecht : D. Reidel, 1983, 268 p.
- Nieli, Russel. *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language*, State University of New York Press, Albany, 1987, 261 p.
- Nietzsche, Friedrich, Colli, G., Montinari, M., (éd.) Baatsch H.-A. , David, P., Heim, C., , Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.-L. (trad.). *Œuvre Philosophiques complètes II : considérations inactuelles III et IV*, Gallimard, Paris, 1988, 584 p.

- Nietzsche, Friedrich W. *La Volonté de Puissance* (20^{ième} éd.) vol. I, Gallimard, Paris, 1947, § 725, 378 p.
- Norris, Christopher. *Against Relativism : Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*, Blackwell Publisher, Oxford, 1997, 330 p.
- Olafson, Frederick A. *Naturalism and the Human Condition : Against Scientism*, Routledge, London and New York, 2001, 115 p.
- Pears, David. *Ludwig Wittgenstein*, Vicking Press, New York, 1970, 205 p.
- Pernin, Marie-Josée. *Au cœur de l'existence la souffrance*, Bordas, Paris, 2003, 264 p.
- Pernin-Sergissement, Marie-Jose. *Nietzsche et Schopenhauer : encore et toujours la prédestination*, L'harmattan, Paris, 1999, 511 p.
- Petit, Anne (dir.). *Auguste Comte : Trajectoires et perspectives 1798-1998*, L'harmattan, Paris, 2003, 438 p.
- Piaget, Jean. *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1973, 339 p.
- Piaget, Jean. *Le structuralisme (4^e éd)*, PUF, Paris, 1970, 127 p.
- Platon, Robin, Léon (trad.), M.-J. Moreau (coll.), *Œuvres complètes : tome 1*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1950, 1448 p.
- Platon, Robin, Léon (trad.), M.-J. Moreau (coll.), *Œuvres complètes : tome 2*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1950, 1671 p.
- Putnam, Hilary. *Mind Langage and Reality, : Philosophical Papers (vol II)*, Cambridge University Press (2nd ed.), Cambridge, 1979, 440 p.
- Putnam, Hilary. *Pragmatism : An open Question*, Blackwell Publishers, Oxford, 1995, 106 p.
- Putnam, Hilary. *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, 1990, 422 p.
- Putnam, Hilary. *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, 234 p.
- Quine, W.V.O. *Le mot et la chose*, Flammarion, Paris, 1977, 399 p.
- Quine, W. V. O. *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Aubier-Flammarion, Paris, 2008, 187 p.
- Rahula, Walpola. *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*. Éditions du Seuil, Paris, 1961, 188 p.
- Ravoux, Jean-Philippe. *De Schopenhauer à Freud : l'inconscient en question*, Beauchesne, Paris, 2007, 121 p.

- Raymond, Didier (éd.), Pajak, F., (éd.). *Schopenhauer dans tous ses états*, Gallimard, Paris, 2009, 156 p.
- Rhees, Rush (ed.). *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 1984, 236 p.
- Richardson, Robert D. *William James : in the Maelström of American Modernism*, Houghton Mifflin, Boston New York, 2006, 622 p.
- Ricœur, Paul. *De l'interprétation*, Seuil, Paris, 1965, 575 p.
- Ricœur, Paul. *Philosophie de la Volonté I : Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950 (2^e éd., 1988), 460 p.
- Rinchen, Sonam G. *How Karma Works : The Twelve Links of Dependent Arising*. Snow Lion Publication, Ithaca New York, Boulder Colorado, 2006, 139 p.
- Rinpoche, Pabongkha. Rinpoche, Trijang Yongzin (Éd.), Tarchin, Geshe Lobsang (et. al., trad.). *Liberation in the Palm of your Hands. Part Two: The Fundamentals*, Mahayana Sutra and Tantra Press, Howell (NJ), 1994, 404 p.
- Rosenberg, Alexander. *Philosophy of Social Science (3rd ed.)*, Westview Press, Boulder, Colorado, 2007, 272 p.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, University of Princeton Press, Princeton, 1979, 401 p.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*, University of Minesota Press, Mineapolis, 1982, 237 p.
- Rorty, Richard. *Objectivisme, relativisme et vérité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, 248 p.
- Rorty, Richard. *Truth and Progress : Philosophical Papers vol. 3*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 355 p.
- Rorty, Richard. *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London, 1999, 288 p.
- Roulin, Jean-Luc. *Psychologie Cognitive*, Bréal éd., Rosny-sous-bois, 1998, 445 p.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943 (2^{ième} éd. 1970), 692 p.
- Safranski, Rudiger, Osers E., (trad.). *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1987, 385 p.
- Schlipp, P. A. (ed.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court Publishing, La Salle, 1963, p. 1088

- Schopenhauer, Arthur, Hübscher, A., (éd.), Payne, E.F.J. (Trad.). *Manuscript Remains Volume 4 : The Manuscript Books of 1830-1852 and the Last Manuscripts*, Berg Publishers, Oxford, 1990, 519 p.
- Schopenhauer, Arthur, Burdeau, A., (trad.), Roos, R. (rev.). *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1434 p.
- Schopenhauer, Arthur, Hübscher, A., (éd.), Pagès, F., (trad.). *Correspondance complète*, Aline, Paris, 1996, 646 p.
- Schopenhauer, Arthur, A. Burdeau (trad.). *Le fondement de la morale*, Le Livre de Poche, Paris, 1991, 254 p.
- Schopenhauer, Arthur, Jean-Pierre Jackson (trad.). *Parerga et Paralipomena (PP)*, CODA, Paris, 2005, 950 p.
- Schopenhauer, Arthur. *De la quadruple racine de la raison suffisante*, Vrin, Paris, 2000, p. 370
- Schrödinger, Erwin, Bitbol, M., (trad. et éd.). *Erwin Schrödinger : l'esprit et la matière*, Seuil, Paris, 1990, 251 p.
- Searle, John. *L'intentionnalité*, Éd. de Minuit, Paris, 1985, p. 340
- Searle, John. *La construction de la réalité sociale*, Gallimard, Paris, 1998, p. 303
- Searle, John. *Mind, Language and Society*, Basic Books, New York, 1999, p. 169
- Searle, John. *Le mystère de la conscience*, Éd. Odile Jacob, Paris, 1999, p. 228
- Segal, Lynn. *Le rêve de la réalité : Heinz von Foerster et le constructivisme*, Seuil, Paris, 1990, 219 p.
- Shields, Phillip R. *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1993, 137 p.
- Sluga, Hans (éd.), Stern, David (éd.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 320 p.
- Snellgrove, David. *Indo-Tibetan Buddhism*. Shambala Publication, Boston, 2002, 640 p.
- Sontag, Frederick. *Wittgenstein and the Mystical: Philosophy as an Ascetic Practice*, American Academy of Religion, Scholars press, Atlanta, Georgia, 1995, 167 p.
- Symons, John. *Dennett; un naturalisme en chantier*, PUF, Paris, 2005, p. 154
- Soulez, Antonia (dir.). *Manifeste de Vienne et autres écrits*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985, p. 364

- Sven Walter (ed.) et Heinz-Dieter Heckmann (ed.), *Physicalism and Mental Causation : The Metaphysics of Mind and Action*, Imprint Academic, Exeter, 2003, p. 362
- Tarchin, Lobsang, S. K. *Key to the treasury of Shunyata*. Mahayana Sutra and Tantra Press, Howell N.J., 2002, 348 p.
- Thakchoe, Sonam. *The Two Truths Debate*. Wisdom Publications, Boston, 2007, 244 p.
- Thurman, R., *Life and Teachings of Tsongkhapa*, Library of Tibetan Works and Archives (LTWA), Dharamsala, 1982 (reprint 1999), 248 p.
- Tillemans, Tom J.F. *Scripture, Logic, Language : Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors*. Wisdom Publications, Boston, 1999, 318 p.
- Tsongkhapa. Cutler, Joshua W. C. (et. al). *The Great Treatise on th Stages of the Path to Enlightenment : vol. 1*, Snow Lion Pub., Ithaca (NY), Boulder (Col.), 2000. 353 p.
- Tsongkhapa. Cutler, Joshua W. C. (et. al). *The Great Treatise on th Stages of the Path to Enlightenment : vol. 2*, Snow Lion Pub., Ithaca (NY), Boulder (Col.), 2004. 231 p.
- Tsongkhapa. Cutler, Joshua W. C. (et. al). *The Great Treatise on th Stages of the Path to Enlightenment : vol. 3*, Snow Lion Pub., Ithaca (NY), Boulder (Col.), 2002. 311 p.
- Tsongkhapa, rJe et Samten, Ngawang (trad.) Garfield, Jay L. (trad.). *Ocean of Reasoning : A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford University Press, Oxford, 2006, 603 p.
- Varela, Francisco. *Autonomie et connaissance*, Seuil, Paris, 1989, 248 p.
- Varela, Francisco, Thompson, E., Rosch E., Havelange, V., (trad.). *L'inscription corporelle de l'esprit ; sciences cognitives et expérience humaine*, Seuil, Paris, 1993, 378 p.
- Vivenza, Jean-Marc. *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*. Albin Michel Spiritualité, Paris, 2001, 248 p.
- Viévard, Ludovic. *Vacuité (śūnyatā) et Compassion (karunā) dans le bouddhisme Madhyamaka*. Publication de l'institut de civilisation indienne, Collège de France, Paris, 2002, 339 p.
- Voilquin, Jean (trad. et intro.). *Les penseurs grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos*, Garnier Flammarion, Paris, 1964, 247 p.
- Von Glasersfeld, Ernst. *Radical Constructivism : A Way of Knowing and Learning*., Routledge Falmer, London New York, 1995, 213 p.
- von Wright, G.H. (ed.). *Letters to Russell, Keynes, and Moore*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1974, 190 p.
- Wadsworth, Barry J. *Piaget's Theory of Cognitive and Affective Developpement* (5th ed.), Allyn and Bacon Classics in Education, Boston New York, 2004, 196 p.

- Watzlawick, Paul (et.al.). *L'invention de la réalité : contributions au constructivisme*, Seuil, Paris, 1988, 374 p.
- Weiler, Gershon. *Mauthner's critique of language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, 346 p.
- Weininger, Otto. Renaud, Daniel (trad.). *Sexe et caractère*, L'Age d'homme, Lausanne, 1975, 291 p.
- Williams, Meredith. *Wittgenstein, Mind and Meaning : Towards a Social Conception of Mind*, Routledge, London, 1999, 320 p.
- Williams, Paul. *Mahāyāna Buddhism*, Routledge, London and New York, 1989, 317 p.
- Williams, Paul et Anthony Tribe. *Buddhist Thought : A Complete Introduction to the Indian Tradition*. Routledge, London and New York, 2000, 323 p.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, Paris, 2001, 122 p.
- Wittgenstein, Ludwig. *Recherches Philosophiques*, Gallimard, Paris, 2004, 367 p.
- Wittgenstein, Ludwig. *De la certitude*, Gallimard, Paris, 2006, 211 p.
- Wittgenstein, Ludwig. *Remarks on Frazer's Golden Bough*, Rush Rhees (ed.) A. C. Miles (trsl.), Byrnmill Press, SBH, England, 1979, 18 p.
- Wittgenstein, Ludwig. Fauves, Jacques (trad.). *Leçons et conversations*, Gallimard, Paris, 1992, 186 p.
- Wittgenstein, Ludwig. Granel, Gérard (trad.), G. H. Von Wright (éd.). *Remarques mêlées*, Flammarion, Paris 2002, 224 p.
- Wittgenstein, Ludwig. Engelmann, Paul. Somaville, Ilse (dir.). McGuinness, Brien (coll.). Latraverse, François (trad.). *Lettres, rencontres, souvenir*, Éditions de l'Éclat, Paris, 2010 (à paraître), 251 p.
- Wittgenstein, Ludwig. Soulez, Anita (trad.). *Leçons sur la liberté de la volonté*, PUF, Paris, 1998, 355 p.
- Young, Julian. *Schopenhauer*, Routledge, London, 2005, 271 p.
- Zimmern, Helen. *Arthur Schopenhauer*, Longman Green & Co., London, 1876, (Bibliolife, Charleston SC, 2007), 249 p.