

**ARETE. VOLUMEN EXTRAORDINARIO. 1990**

**HUSSERL ET WITTGENSTEIN:  
LA RE-OUVERTURE DES QUESTIONS PLATONICIENNES**

**Elisabeth Rigal**



La crise des fondements des mathématiques, telle qu'elle se développa au tournant de ce siècle, principalement dans le débat qui opposa les logiciens (Frege, Russell, puis le Wittgenstein du *Tractatus*) aux formalistes (Boole, Peano, et surtout Hilbert) remit les questions platoniciennes à l'ordre du jour. L'examen des fondements en effet ne put longtemps chercher une solution à la crise sans aborder frontalement ce qui, pour le mathématicien théoricien, est la question des questions, je veux dire la question du mode d'être des entités mathématiques.

Le platonicien le plus catégorique en la matière fut bien certainement Gottlob Frege qui en vint à reconnaître la nécessité de poser un "troisième domaine", différent et du monde physique et du monde des représentations. Il nomma ce *tertium quid* "*der Gedanke*" —l'idée ou la pensée—, entendant par là, par exemple, "la pensée que nous énonçons dans le théorème de Pythagore", pour autant qu'elle est "indépendante du temps, éternelle, inaltérable"<sup>1</sup>.

Or Frege, par son platonisme, influença deux courants de pensée; l'un dont il fut en réalité la source —la philosophie analytique—, l'autre qui, malgré l'impact qu'il avait reçu de lui, en devint très vite le frère ennemi— la phénoménologie husserlienne. Il faut en effet rappeler que Frege avait fait, en 1894, un compte-rendu féroce de la *Philosophie de l'Arithmétique* que venait d'écrire le jeune Husserl. Dans ce compte-rendu, il s'attachait à "mesurer l'extension des ravages dûs à l'intrusion de la psychologie dans la

---

1. Frege, *Recherches logiques, La pensée* (1918), p. 193 in *Ecrits logiques et philosophiques* (Paris, Seuil, 1971).

logique” et à “mettre en lumière les dommages subis par la logique”<sup>2</sup>. Effectivement, sa critique du proto-Husserl consistait à montrer que, si ce dernier proposait une conception du nombre irrecevable, c'était pour n'avoir pas su distinguer entre les représentations, lesquelles sont subjectives et parties de l'âme individuelle, et les idées ou pensées, qui sont au contraire objectives et universelles.

La leçon fut entendue par le Husserl des *Recherches logiques*. On lit en effet dans une note des *Prolégomènes à la logique pure*:

“J'ai à peine besoin de dire que je ne défends plus la critique de principe que j'ai faite de la position anti-psychologiste de Frege dans ma *Philosophie de l'Arithmétique*, I, pp. 129-132”<sup>3</sup>.

Ainsi Husserl finissait-il par rejoindre, dès avant 1901, le camp des platoniciens. C'est là du reste ce que bon nombre de contemporains, qui avaient d'abord vu en lui un allié, reprochèrent aux *Recherches logiques* lors de leur première parution. Dans ce texte, Husserl faisait, ni plus ni moins, profession de foi d'un réalisme platonisant. Mais, comme l'on sait, l'auteur releva le gant, notamment dans le § 22 des *Idées directrices pour une phénoménologie* qui s'attache à légitimer le platonisme en montrant que lui seul permet de rendre compte de façon satisfaisante des idéalités mathématiques. On ne peut en effet réduire l'essence à la conscience de l'essence, ce qui reviendrait à la résorber dans la sphère de la représentation et à en faire une simple construction mentale. Il faut au contraire soutenir, à l'encontre du psychologisme, que:

“La représentation du nombre n'est pas le nombre lui-même, n'est pas le deux, terme unique dans la suite des nombres, qui, comme tous les autres termes, est un être intemporel”<sup>4</sup>.

La préface ébauchée en 1913 en vue de la 2<sup>ème</sup> édition remaniée des *Recherches logiques* permet de préciser le sens du platonisme que revendique le fondateur de la phénoménologie. Dans cette préface qui, en définitive, ne

---

2. Frege, *Compte-rendu de la "Philosophie der Arithmetik I"*, pp. 158-9, in *op. cit.*

3. *Prolégomènes à la logique pure*, in *Recherches logiques* (Paris, P.U.F., 1959), note 1, p. 183.

4. *Idées* (Paris, Gallimard, 1950), p. 75 (42).

fut pas imprimée, Husserl montre qu'il ne s'agit pas pour le projet phénoménologique de revenir purement et simplement à Platon et de retomber dans l'"hypostase platonicienne" en restaurant un "réalisme scholastique". Ce serait là se méprendre entièrement, ajoute-t-il, sur "*ma* théorie des entités idéales", théorie qui ne prétend pas que le nombre, la couleur, le son —en un mot, les "genres purs"— sont réels au même titre que les choses individuelles que nous rencontrons dans le monde. Pour la phénoménologie en effet, il y va d'un platonisme beaucoup plus subtil, qui exige que l'on comprenne ces entités idéales comme "quelque chose qui est véritablement, autrement dit, comme quelque chose d'objectif *qui est* et qui *pourtant n'est pas réel* (Reales)"<sup>5</sup>.

Tandis que le platonisme de Frege restait littéral et somme toute archaïque, celui de Husserl en revanche s'efforce de renouveler les questions platoniciennes en les articulant sur des exigences autres, et plus particulièrement sur la thèse de l'intentionnalité qui est l'axe central de la phénoménologie. On conçoit donc aisément qu'en fin de compte, et malgré le retournement de Husserl concernant le psychologisme, aucun dialogue véritable n'ait pu avoir lieu entre les deux hommes, ainsi que l'attestent les quelques lettres qu'ils échangèrent<sup>6</sup>.

En ce qui concerne le rapport à Platon de la philosophie analytique dont Frege fut le précurseur, c'est en la personne de Wittgenstein qu'il rencontra sa véritable réserve d'avenir, une réserve d'avenir qui fut en vérité double, puis-qu'il y a —comme on dit— deux Wittgenstein, et que tous deux eurent affaire, chacun à leur manière, au platonisme.

Le *Tractatus*, en posant que le monde a une substance et que celle-ci, forme stable qui consiste en objets, *existe* indépendamment de ce qui arrive<sup>7</sup>, répéta, sans plus, le platonisme littéral de Frege que le jeune Wittgenstein essaya d'accomoder à l'idée russellienne de l'analyse. Et si les choses n'allèrent pas sans mal, il n'en reste pas moins vrai que l'ontologie du *Trac-*

---

5. *Esquisse d'une préface aux "Recherches logiques"*, in *Articles sur la logique* (Paris, P.U.F., 1975), pp. 366-7; nous soulignons.

6. Cf. *Correspondance Frege-Husserl* (Mauvezin, T.E.R., 1986).

7. *Tractatus logico-philosophicus*, 2.021 à 2.0272.

*tatus* ressuscite la scène platonicienne puisque la césure fondamentale qu'elle introduit entre l'espace des choses (ou objets) et l'espace des faits correspond structurellement à celle de l'intelligible et du sensible.

Mais la nouvelle philosophie qui se mit en place à partir de 1929 fit chanceler, puis s'effondrer, l'ontologie et avec elle le platonisme du *tractatus*. Toutefois la césure n'eut pas pour effet de rompre tous les ponts avec Platon. Ce fut à l'inverse un nouveau rapport à Platon qui s'instaura, un rapport plus complexe où il y va, dans la droite ligne de la mise-à-plat du *Tractatus*, d'une critique du platonisme, mais aussi d'une reprise, à *nouveaux frais*, des questions platoniciennes. Ainsi, lorsque le second Wittgenstein en vint à se demander, dans un passage du *Cahier bleu*, en quel sens ce qu'il faisait était encore de la philosophie et qu'il répondit que ce qui l'occupait était en vérité "un rameau de cette branche qui fut autrefois désignée du nom de 'philosophie'"<sup>8</sup>, à travers cet autrefois, c'était Platon qu'il visait, comme l'atteste le contexte d'où est extraite cette affirmation.

C'est à ce *nouveau* rapport du second Wittgenstein à Platon que je voudrais ici m'attacher. C'est lui que je souhaiterais confronter au rapport que Husserl a instauré, à partir de 1901, aux questions platoniciennes.

\* \*  
\*

Mais pourquoi une confrontation entre deux courants de pensée qui, même s'ils ont été en rapport au départ, n'en sont pas moins restés étrangers l'un à l'autre, comme l'indique déjà l'absence de terrain d'entente entre Frege et Husserl? Certes, l'idée qu'il y aurait beaucoup à gagner en confrontant Husserl et Frege est dans l'air. Un rapprochement entre ces deux penseurs a même été tenté, ces dernières années, par le courant dit "cognitiviste" de la philosophie analytique. Les résultats principaux de cette tentative sont présentés dans un ouvrage collectif, édité par Hubert Dreyfus et intitulé *Husserl, Intentionality and Cognitive Sciences*<sup>9</sup>.

---

8. *Le Cahier Bleu* (Paris, Gallimard, 1965), p. 66.

9. *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Ed. H. Dreyfus (Cambridge, Massachusetts, The MIT Press).

Pour les cognitivistes, il s'agit de montrer que dans son devenir, et plus particulièrement entre 1901 et 1913, c'est-à-dire dans l'intervalle qui sépare les *Recherches logiques* des *Ideen I*, la pensée husserlienne a insensiblement basculé pour finalement rejoindre certains des présupposés de base de la philosophie analytique. Ainsi, par exemple, en s'appuyant sur le §132 des *Ideen*, dans lequel Husserl caractérise le sens du noème comme "forme abstraite"<sup>10</sup>, leur chef de file, Dagfinn Føllesdal, en vient à soutenir que l'idée de visée, qui était au centre du traitement de l'intentionnalité proposé par les *Recherches logiques*, se trouve maintenant prise en défaut et que c'est à une tout autre approche des phénomènes intentionnels que l'on a affaire dans les *Idées directrices*.

Mais le courant cognitiviste, bien qu'il ait été nourri dans la pensée wittgensteinienne, n'introduit pas, si ce n'est incidemment, Wittgenstein dans le débat. Or cela n'est pas le fruit du hasard, mais bien celui de la gène manifeste dans laquelle la dénonciation de la logistique que l'on rencontre chez le second Wittgenstein plonge les cognitivistes<sup>11</sup>. Ce n'est donc pas leur emboîter le pas, bien au contraire, que je me propose d'esquisser une confrontation entre Husserl et Wittgenstein.

Mais alors pourquoi? Si ce n'est pas pour absorber la phénoménologie dans le projet analytique et pour tenter d'établir l'impérialisme de ce projet sur les différentes figures de la pensée actuelle, c'est bien plutôt, à l'inverse, afin de marquer une césure majeure dans le champ contemporain et d'essayer de déterminer les enjeux —du moins quelques uns des enjeux— de cette césure pour les débats à venir. S'il y a quelque sens à confronter Wittgenstein à Husserl, ce ne peut être, à ce qu'il me semble, en vue de les rapprocher sans plus, mais bien parce que tous deux ont été aux prises avec une question de la logicité qu'ils ont abordée à partir d'une seule et même exigence *proprement* philosophique. En effet, ni l'un ni l'autre, dans leur élucidation du logique, n'ont accepté les pseudo-évidences sur le fondement desquelles on

---

10. *Ideen*, § 132, p. 444 [273]: «Le sens, tel que nous l'avons déterminé, ne constitue pas une essence concrète dans l'ensemble du noème, mais une sorte de forme abstraite qui habite en lui».

11. On relèvera l'opposition —du reste revendiquée comme telle par H. Dreyfus dans son introduction à l'ouvrage cité— entre cognitivistes et "wittgensteiniens". A cette opposition cependant échappe le travail de J. Hintikka.

s'empressait, autour d'eux, de mettre en place à moindre frais une *technique* logique en vue de résoudre la crise des fondements.

La preuve en est, concernant Husserl, que lorsqu'il s'est retourné contre le psychologisme, l'idée ne lui est pas venue d'aller chercher refuge du côté des calculs logiques, mais bien dans ce que *Logique formelle et Logique transcendantale* présentera comme la fondation platonicienne de la logique et qui lui permettra de dénoncer le caractère déviant des nouvelles logiques. On lit en effet dans l'Introduction de ce texte:

“Mais la logique elle-même, dans ces tout derniers temps, dévie absolument de son sens propre et de sa tâche inaliénable. Au lieu de suivre les normes pures essentielles de la science(...), la logique se complait à se laisser diriger (...) par les sciences existantes, en particulier par les sciences de la nature qu'on admire tant”<sup>12</sup>.

Pour mesurer l'impact véritable de cette critique, il faut relever que la conception de la logique comme calcul —la logistique au sens propre— s'est historiquement constituée sur le fond d'un présupposé physicaliste qui est notamment le présupposé fondamental à partir duquel le *Tractatus* pose la question de l’“*application* de la logique (au monde)”, question qu'il résout en termes de calcul des probabilités, par l'intermédiaire des fameuses tables de vérité. Or c'est là ce contre quoi s'insurgera le second Wittgenstein un peu à la manière du Husserl de 1929, lorsqu'il reprochera au *Tractatus* d'avoir conçu la logique, à travers son application, comme “une sorte d'ultra physique”<sup>13</sup>.

Toutefois il faut souligner que, malgré cette critique, qui atteint plus directement l'ontologie du *Tractatus* que sa conception de la logique, et nonobstant le fait que ce texte passe —et non sans raison— pour la charte de l'extensionalisme (lequel constitue la pierre angulaire de nos actuelles logistiques), la logique au sens du *Tractatus* n'en excède pas moins déjà le concept logistique de logique. La logique est en effet déterminée par le jeune Wittgenstein comme “une image réfléchie du monde”<sup>14</sup>, qui n'a d'autre fonction

---

12. *Op. cit.*, Introduction, p. 5 (3).

13. *Remarques sur les fondements des mathématiques* (Paris, Gallimard, 1983), I, §8, p. 36.

14. *Tractatus logico-philosophicus*, 6.13: “La logique n'est pas une théorie, mais une image réfléchie du monde. La logique est transcendantale”.

que de fournir une légitimation *ontologique* aux différents calculs logiques. Pour équivoque qu'elle soit, cette situation n'en atteste pas moins que la pensée wittgensteinienne a dès le départ fait preuve de suspicion à l'égard de tout mode de pensée prétendant rabattre les questions logiques sur des questions de simple *techne* opératoire.

Or lorsque le second Wittgenstein s'insurgera contre la logistique tout en soulignant qu'il ne prétend pas pour autant "abolir la logique"<sup>15</sup>, le nouveau sens de la logicité qu'il s'efforcera de dégager fera écho lui aussi, même si ce n'est qu'implicitement, à la fondation platonicienne de la logique.

Il faut en effet rappeler que la phénoménologie transcendantale s'était efforcée de montrer les insuffisances de la Raison des modernes et qu'elle avait rendu responsable de cette situation le fait que "le rapport originel entre logique et science s'est inversé d'une manière remarquable dans les temps modernes"<sup>16</sup>. Ce dont il s'agissait, pour elle, était de revendiquer la préséance de la logique sur les sciences, elles-mêmes comprises comme de simples effectuations naïves de la raison théorique. Certes, la détermination husserlienne de l'absoluité du logique restait encore ambiguë, puisqu'elle ne visait pas autre chose qu'à délivrer au savoir moderne un *fondement* qui soit véritablement logique, mais la phénoménologie n'en demeurait pas moins la première pensée des temps modernes qui fit barrage à l'absorption pure et simple du philosophique par les sciences.

Or l'exploration wittgensteinienne de la logicité poursuit des enjeux, concernant le rapport de la philosophie à la science, superposables à ceux de Husserl. Déjà le *Tractatus* se refusait à aligner le travail philosophique sur celui de la science (cf. 4.111), ce qui le contraignit à ne pouvoir maintenir l'exigence philosophique que dans l'ascèse mystique, comme activité définitivement muette. Et lorsque la seconde philosophie ouvrira la cage du langage et que la partition initiale de la science et de la philosophie s'en trouvera brutalement déplacée, Wittgenstein réinterprètera le rapport de la philosophie à la science en termes de conflit. Il ne se lassera pas en effet de

---

15. *Recherches philosophiques*, parues sous le titre *Investigations philosophiques* (Paris, Gallimard, 1961), I, §242: "Pour qu'il y ait communication au moyen du langage, il doit y avoir conformité non seulement de définitions, mais aussi(.) des jugements. Cela semble abolir la logique, mais il n'en est rien".

16. *Logique formelle et Logique transcendantale* (Paris, P.U.F., 1957), p. 4 (2).

rappeler l'abîme qui sépare le travail philosophique d'élucidation et les procédures constructivistes des sciences et de rendre celles-ci responsables de l'opacification généralisée qui menace les formes de vie issues de l'Occident<sup>17</sup>.

Le plus remarquable, dans ce retournement qui assigne à la philosophie pour unique tâche de défaire les noeuds de notre entendement, est bien certainement que la logique, qui était autrefois à la charnière du clairement exprimable et de l'absolument inexprimable, devient maintenant la seule arme dont dispose le projet analytique pour dénoncer la forme constructiviste que les sciences ont fini par imposer à la "civilisation européenne et américaine du progrès". Le travail philosophique, en effet, se comprend à partir de 1929 comme un travail purement logique. Ainsi le tout dernier Wittgenstein pourra-t-il encore rappeler que "le seul fait de reconnaître le problème philosophique comme un problème logique est déjà un progrès", en précisant qu'une telle approche "entraîne l'attitude qui convient, et la méthode"<sup>18</sup>.

On est ici dans une proximité éclatante aux questions platoniciennes. En effet:

1— On retrouve au coeur même de l'exploration de la "logique du langage" telle qu'elle fut tentée à partir de 1929, l'exigence husserlienne d'une fondation de la logique entendue en son sens platonicien, à cette différence près que le second Wittgenstein tranche dans les équivoques du projet husserlien ainsi que dans celles du *Tractatus* concernant les rapports qu'une logique rendue à absoluité devrait néanmoins entretenir avec la science. Pour la philosophie analytique seconde manière il est en effet nécessaire de radicaliser le geste que la fondation platonicienne n'a accompli qu'à demi et

---

17. Cf. plus particulièrement *Remarques mêlées* (Mauvezin, T.E.R., 1984), p. 16: "Notre civilisation est caractérisée par le mot "progrès". Qu'elle progresse n'est pas seulement l'une de ses propriétés: le progrès est sa forme. Elle est typiquement constructive. Son activité consiste à construire une structure de plus en plus compliquée. La clarté elle-même ne fait que servir une telle fin, au lieu d'être soi-même la fin. Pour moi, au contraire, la clarté, la transparence, est à elle-même sa propre fin". Et, p. 69: "Il n'est pas dépourvu de sens, par exemple, de croire que l'époque scientifique et technique est le commencement de la fin de l'humanité; que l'idée d'un grand progrès, comme celle de la connaissance ultime de la vérité, nous aveuglent".

18. *Etudes préparatoires à la 2<sup>me</sup> partie des "Recherches philosophiques"*, (Mauvezin, T.E.R., 1985), §256.

d'aller jusqu'à concevoir la science comme une simple retombée du pouvoir logique en laquelle celui-ci s'émousse et se trahit à la fois <sup>19</sup>.

2— Plus profondément encore —et singulièrement cette fois— la façon de philosopher propre au penseur des jeux de langage retrouve, si même elle ne la ressuscite sous la forme du dialogue fictif <sup>20</sup>, la dialectique en son sens platonicien. Car la logique que Wittgenstein s'attache à désenfouir à même les langues vernaculaires, cette logique qui ne surplombe pas le langage mais en épouse aussi scrupuleusement que possible la topographie, ne saurait manquer de rappeler et la *diairésis* et la *synthésis* telles que Platon les exposa, notamment dans le *Phèdre*.

Dans l'exposé de la méthode dialectique proposé par le *Phèdre*, il apparaissait clairement que le dégagement de la forme-une n'est qu'un moment dépendant dans un processus plus vaste et que l'essentiel, pour le dialecticien-philosophe est de se rendre capable de "voir en direction d'une unité qui soit *naturellement* celle d'une pluralité" <sup>21</sup>. Or c'est à cette exigence doublement articulée que la philosophie des jeux de langage a donné, à ce qu'il me semble, une postérité parfaitement originale. Car de quoi s'agit-il pour elle, si ce n'est d'un côté de déterminer des unités conceptuelles en faisant ressortir des lignes de partage entre divers jeux de langage, et de l'autre, d'arracher les pluralités à ce qui, sans cela, demeurerait simple dispersion dans le particularisme, en mettant en évidence des "airs de famille" entre des jeux différents?<sup>22</sup>

Ainsi en vient-on à soupçonner que c'est en inventant une postérité aux questions logiques archétypales dont débattait le fondateur de la philosophie

---

19. C'est là, à ce qu'il me semble, l'effet cardinal de la césure intervenu en 1929, qui commande toute la cascade de déplacements et de remaniements d'où a peu à peu surgi la seconde philosophie.

20. Il faut en effet souligner que cette forme d'écriture est omniprésente dans la seconde philosophie. Elle est d'ailleurs thématifiée en un passage des *Remarques mêlées* où l'on lit: "Ce que j'écris est presque toujours un dialogue avec moi-même. Des choses que je me dis entre quatre yeux".

21. *Phèdre* 266b. Pour l'exposé de la méthode dialectique, cf. 265c - 266d.

22. Sur ce double aspect de la philosophie des jeux de langage, on lira plus particulièrement, d'une part *Recherches* I, §18, §23 et d'autre part, §67, §108.

que Wittgenstein, de même que Husserl, trouva le moyen de résister à ce que nous pourrions nommer le *sensus communis logicus* de l'époque.

Mais s'il y a, dans le platonisme, des arguments suffisants pour remettre en question les présupposés fondamentaux de la logistique, encore faut-il savoir lire Platon d'une certaine manière et parvenir à instaurer un rapport au platonisme qui soit fécond. Si Frege quant à lui platonisait sans plus, s'il ne renouvelait en rien les questions platoniciennes mais tombait au contraire sous le coup de l'"argument du troisième homme", argument que Platon lui-même dans le Prologue du *Parménide* avait présenté comme un risque mortifère pour la théorie des Idées, Husserl et Wittgenstein en revanche ont clairement aperçu que la force du platonisme ne pouvait être libérée que pour autant qu'on brisait d'abord l'épée de Damoclès que la menace du troisième homme, puis du quatrième —et ainsi de suite *ad infinitum*—, faisait peser sur lui.

La ré-ouverture des questions platoniciennes ne pouvait donc devenir effective et débloquer le rapport que la tradition avait entretenu avec le platonisme qu'en évitant l'impasse du troisième règne frégréen. Sur ce point, l'accord entre Husserl et Wittgenstein est entier. Tous deux dénoncent avec vigueur, le premier au §90 des *Ideen I*<sup>23</sup>, le second en plusieurs passages des tout premiers cours qu'il donna à Cambridge<sup>24</sup>, le piège du *tertium quid*, et plus encore celui de la régression à l'infini qui en est le corrélat; ce qui leur permit de résister à l'"hypostase platonicienne" et de refuser toute réification des idéalités qui les assignerait à résidence dans *un autre* monde. Ou, pour le dire autrement encore et positivement cette fois, l'un et l'autre aperçurent que la seule approche satisfaisante des idéalités serait une approche enfin capable de penser un mode d'être qui, bien qu'il se dise des *realia* eux-mêmes, soit définitivement irréel.

---

23. *Op. cit.*, p. 313 (187): "Le point important ici (il s'agit de déterminer la façon correcte de séparer l'objet intentionnel et l'objet effectif) est que si on accorde (...) à tout vécu intentionnel une fonction de copie, on est entraîné irrémédiablement, comme il ressort de notre critique, dans une régression à l'infini".

24. *Les cours de Cambridge, 1930-1932* (Mauvezin, T.E.R., 1988), p. 9 (10): Wittgenstein y conclut une critique de la conception russellienne de l'attente en ces termes: "Mais comment sais-je qu'il s'agit du bon *tertium quid*? Ai-je besoin, selon le même principe, d'un quatrième quelque chose? Si oui, nous avons affaire à une régression à l'infini, et je ne puis jamais savoir si mon attente a trouvé son remplissement".

C'est le effectivement ce que le §90 des *Ideen*, juste avant le passage que j'évoquais il y a un instant, présente comme une exigence primordiale:

“On serait même tenté de dire que dans le vécu, l'intention serait donnée avec son objet intentionnel; celui-ci appartiendrait en tant que tel de façon inséparable à l'intention: il résiderait donc *réellement* en elle. (...)”

Mais si nous tentons de séparer de *cette* façon l'objet effectif (...) et l'objet intentionnel et d'inclure ce dernier à titre réel dans la perception, dans le vécu, en tant qu'il leur est “immanent”, nous nous heurtons à une difficulté: *deux* réalités doivent désormais s'affronter, alors qu'*une seule* se présente et qu'une seule est possible. C'est la chose, l'objet de la nature que je perçois, l'arbre là-bas dans le jardin; c'est lui et rien d'autre qui est l'objet réel de l'“intention” percevante. Un second arbre immanent, ou même un “portrait interne” de l'arbre réel qui est là-bas, au-dehors, devant moi, n'est pourtant donné en aucune façon et le supposer à titre d'hypothèse ne conduit qu'à des absurdités”<sup>25</sup>.

Refuser toute réalité aux idéalités revient pour Husserl à les déterminer comme des objets *purement* intentionnel, qui n'*existent* pas plus dans le mental que dans un quelconque monde des essences, mais qui décident cependant du monde effectif. Le rapport au platonisme et la question de l'intentionnalité, thème central de la phénoménologie husserlienne, sont donc intrinsèquement liés, si même ils ne se recouvrent. En définitive, il s'agit pour la pensée husserlienne, d'apporter un correctif majeur au platonisme canonique et d'introduire dans le bâtisse platonicienne la thèse de la conscience intentionnelle de façon à pouvoir repenser tout autrement les partages fondamentaux que Platon avait mis en place mais qu'il était resté impuissant à véritablement élucider. Ainsi l'énigme de l'idéalité pourra-t-elle être dissipée.

La façon dont Wittgenstein réfute le réalisme naïf inhérent à la doctrine platonicienne des idées est, quant à elle, bien plus tortueuse. Disons provisoirement que le second Wittgenstein fait un pas de plus que Husserl, un pas de plus qui le conduit à soutenir un grammaticalisme, où d'aucuns, mathématiciens et logiciens pour la plupart, ont diagnostiqué un saut dans l'abîme. Ce qu'il prétend en effet est non seulement refuser toute réalité à l'idéalité, mais aussi toute objectivité, et donc, au moins en apparence, tout être. Ainsi les idéalités que Husserl proposait d'analyser en termes d'Eidos et qu'il compre-

---

25. *Op. cit.*, p. 312 (186).

nait comme des structures objectuelles, des “objectités” comme il dit parfois, se trouvent-elles transformées par le fondateur de la pensée analytique en simples concepts. Concepts qui, on l'aura compris, ne sont en aucune façon des constructions mentales, mais concepts tout de même en ceci que le grammaticalisme wittgensteinien n'accorde d'effectivité aux idéalités que dans le système de la langue. Ce dont il s'agit primordialement, et qui suppose un formidable différend entre Wittgenstein et Husserl, est en effet de tenir, comme il est dit aux §371 et 373 des *Recherches philosophiques*, que “l'essence est exprimée par la grammaire”, ou encore que “la théologie devient une grammaire” —entendons qu'elle *doit* devenir une grammaire, parce que c'est là son seul mode d'être légitime.

Malgré ce différend qu'il n'y aurait aucun sens à vouloir relativiser, la reprise wittgensteinienne des questions platoniciennes n'en consono pas moins, *dans ses principes généraux*, avec les exigences relevées par Husserl. En effet, Wittgenstein est tout aussi conscient que lui de l'absurdité qu'il y aurait à attribuer une réalité aux idéalités. C'est là ce dont témoignent, dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques*, ses sarcasmes à l'égard de Frege à qui il reproche d'avoir cru que “la droite qui relie deux points existait avant que nous la tracions”<sup>26</sup>, et plus gravement encore, d'avoir conçu la sphère mathématique comme une véritable sphère, cautionnant ainsi un type de questionnement aussi absurde que celui qui consiste à se demander s'il existe une ou plusieurs sphères du genre mathématique<sup>27</sup>.

Aussi peut-on former le soupçon que la façon dont Husserl et Wittgenstein ont débusqué l'hypostase platonicienne indique, par-delà le différend qui oppose le penseur de la grammaire au philosophe de l'Eidos, une sorte d'alliance objective. Essayons de clarifier quelque peu les choses en nous attachant, premièrement, à déterminer les passages souterrains qui relient ces deux modes du philosophe, pour ensuite préciser les termes du différend qui les oppose.

\*  
\*   \*  
\*

---

26. *Op. cit.*, I, §21, p. 41.

27. *Ibid.*, V, §5, p. 224.

S'il est un point de consonnance *structurel* fondamental entre Husserl et Wittgenstein, il concerne, à n'en pas douter, la façon dont ils conçurent la possibilité de faire de la philosophie aujourd'hui en ré-affirmant, mais selon des modalités foncièrement neuves, l'exigence philosophique qui vit le jour chez Platon. Tous deux partagèrent en effet la conviction que la philosophie n'avait pas épuisé toutes ses possibilités contrairement à ce que Hegel voulut nous faire accroire, mais que, si un avenir s'offrait encore à elle, celui-ci ne pourrait voir le jour que pour autant qu'on élaborerait une nouvelle méthode qui soit une méthode descriptive. Ainsi seulement pourrait-on résister au destin métaphysique qui fut celui de la philosophie classique depuis les Grecs, en conjurant les *hypothèses* métaphysiques et les préjugés théoriques qu'elles véhiculaient inmanquablement sans jamais permettre de les apercevoir.

Une telle conviction revenait, tant pour Husserl que pour Wittgenstein, à évacuer le registre explicatif en philosophie, c'est-à-dire à dénoncer toute fondation du philosophique sur le projet d'une explication définitive et sans reste, qui remonterait jusqu'aux causes premières et exhumerait les principes cachés qui gouvernent le monde. La façon dont Husserl, par exemple, épingle le Dieu "sujet absolu de la connaissance" répond à ce souci, de même que la lutte engagée par Wittgenstein contre l'hypothèse métaphysique de l'objet *privé* de la vision et contre celle de l'intériorité fondatrice, hypothèses dont il montre dans les *Notes sur l'expérience privée* qu'elles reposent sur un cercle logique, puisqu'elles ne tiennent qu'à supposer un autre dedans, par-delà ce qui a été d'abord déterminé comme "le dedans"<sup>28</sup>.

Supputer au-delà du donné des principes ultimes qui, bien qu'articulés sur lui, en seraient cependant séparables est effectivement ce que la phénoménologie descriptive tout comme la description analytique dénoncent comme un leurre fondamental, dont elles montrent qu'en vérité il supprime la possibilité d'un authentique questionnement philosophique. La philosophie de l'avenir sera donc *purement* descriptive, ou elle ne sera pas. C'est pourquoi elle renoncera, une fois pour toutes, à toute prétendue explication *dernière*, pour s'attacher à recueillir et élucider cela même qui s'offre dans le monde

---

28. *Notes sur l'expérience privée et les sense data* (Mauvezin, T.E.R., 1982), p. 20: "Nous devons être clairs sur la façon dont nous employons en fait la métaphore de la révélation (dedans et dehors); faute de quoi nous serons tentés de chercher un dedans au-delà de ce qui, dans notre métaphore est le dedans".

commun. Il faut en effet en rester au donné et, selon le mot d'ordre de la phénoménologie, "revenir aux choses mêmes"; ou encore, comme Wittgenstein le dit, concevoir le travail philosophique comme une "synopsis de trivialités" <sup>29</sup>, qui ne découvre rien mais qui simplement agence en vue de le clarifier le bien connu, lequel sans cela demeurerait méconnu.

C'est là l'exigence fondamentale à laquelle phénoménologie et pensée analytique s'efforcent, chacune à leur manière, de donner forme. Ainsi, par exemple, Husserl justifie-t-il dans la préface de 1913 la perspective ouverte par les *Recherches logiques* en faisant paraître, à l'encontre de ses détracteurs, l'entière spécificité du projet descriptif. Il dit en effet ceci:

"Les essais systématiques sur la théorie de la connaissance ne manquent pas, mais bien les recherches analytiques fondamentales qui adoptent une *attitude strictement descriptive* sans céder à aucun préjugé historique" <sup>30</sup>.

Or c'est cette spécificité qui exige que la phénoménologie se constitue comme "science descriptive", ainsi que le §71 des *Ideen* l'établira de façon explicite. Et Wittgenstein ne dira pas autre chose dans les *Recherches philosophiques*, en un passage où il présente ce qu'il y avait, malgré tout, de juste dans la première philosophie et sur quoi la seconde devra tenir bon:

«Il était juste de dire que nos considérations ne devaient pas être d'ordre scientifique. (...) Et nous ne devons construire aucune théorie. Il ne doit y avoir rien d'hypothétique dans nos considérations. Toute *explication* doit disparaître et n'être remplacée que par de la description.»<sup>31</sup>

On ne peut dire plus clairement que la philosophie véritable est en amont de tous les savoirs positifs et que c'est à elle qu'il appartient de jauger, à l'aune du seul travail descriptif, les explications que ceux-ci proposent. La philosophie a donc un *quid proprium* que Platon nommait l'*anupotheton* l'inconditionnel, et que l'on pourrait aussi appeler le fondamental. Mais si Platon avait clairement aperçu que seul le Logos, et plus précisément sa membrure

---

29. *Les cours de Cambridge*, 1920-1932, p. 30 [26].

30. *Esquisse d'une préface aux Recherches logiques*, p. 374 (125).

31. Op. cit., I, § 109.

logique, constituait la voie d'accès au fondamental, il ne s'en était pas moins arrêté sur une conception du fondamental qui s'est avérée insoutenable. Ce pourquoi il convient, selon le Wittgenstein des *Recherches*, de refuser toute détermination de *anupotheton* comme *epecheina tes ousias* et de poser au principe même de la recherche philosophique que le fondamental n'est rien de mystérieux ni d'occulte.

Le point qu'il faut ici souligner est que l'approche husserlienne et l'approche wittgensteinienne des idéalités sont toutes deux commandées par l'idée de descriptivité. C'est en effet parce qu'il est dégagé par une description que l'Eidos husserlien, à la différence de l'Idée platonicienne, n'est pas séparable de ce en quoi il se donne, comme le montre le §2 des *Ideen* intitulé "Le fait. Que le fait et l'essence sont inséparables". Et l'on retrouve cette idée d'inséparabilité au cœur même du projet wittgensteinien d'*übersichtliche Darstellung*<sup>32</sup> des phénomènes de langage. Car si la philosophie analytique seconde manière se présente elle-même, au §92 des *Recherches*, comme "une recherche sur l'essence du langage —sur sa fonction, sa structure", et si son originalité par rapport à la phénoménologie husserlienne tient à ce qu'elle refuse à l'essence toute manifesteté— puisque, pour elle, l'essence n'est pas "quelque chose d'évident qu'une mise en ordre permettrait d'embrasser *en un aperçu*—, elle prend cependant soin de préciser que ce qui est caché ne l'intéresse pas<sup>33</sup>, suggérant ainsi que l'essence n'est rien qui serait, *stricto sensu*, celé et que si elle ne se remarque pas, elle n'est pour autant invisible.

Désormais par conséquent la synopsis proprement philosophique ne peut avoir les caractères d'une prise théorique; elle ne peut plus décomposer et recomposer à souhait le donné, parce qu'à procéder ainsi, elle perdrait de vue *la façon dont se donne* ce qui se donne. Il faut en effet reconnaître que le donné ne peut être compris, pas même véritablement exhumé, dès lors qu'il est abstrait de son mode de donation. C'est là ce qu'atteste la notion husserlienne d'*Objekt im wie* et celle de relation interne chez Wittgenstein.

---

32. Cf. *Recherches philosophiques*, I, § 122: "Le concept de présentation globale [*übersichtliche Darstellung*] est pour nous d'une importance fondamentale. Il désigne notre forme de présentation (*Form der Darstellung*), la manière dont nous voyons les choses".

33. Cf. *Ibid.*, § 126.

Autant d'indices qui montrent que l'exigence descriptive ne reconnaît au travail de la pensée qu'un objectif primordial, celui qui consiste à dégager les articulations logiques fondamentales par lesquelles ce qui se donne apparaît toujours comme un tissu indéchirable. Mais, pour répondre à cette exigence, on ne saurait cependant en rester purement et simplement au donné. Il faut au contraire pouvoir "décoller" de lui et prendre ses distances tout en évitant de se réfugier dans le surplomb théorique. C'est là ce dont s'acquitte chez Husserl la technique des variations, et chez Wittgenstein l'invention de figures fictives de l'usage, deux notions-charnières qui leur permit d'instruire, chacun à leur manière, la question dirimante du mode de donation.

Il convient donc d'interroger la notion de variation eidétique, puis celle d'usage fictif, de façon à dégager le nouvel horizon philosophique ouvert par l'exigence descriptive, mais également afin de déterminer les raisons pour lesquelles le projet husserlien et le projet wittgensteinien, bien que leurs stratégies soient superposables au moins dans leurs grandes lignes, ne peuvent en aucune façon se rejoindre, pas même se rencontrer véritablement. Si en effet les variations eidétiques et les usages fictifs répondent à une seule et même exigence principielle, où il y va de la secondarisation de la question de la *realitas*, les résultats obtenus par la *pratique* des variations d'une part et par celle des usages fictif d'autre part n'en sont pas moins profondément antithétiques. La preuve en est que Husserl finit par restaurer, à travers la thèse de l'*indépendance* de l'Eidos, un platonisme amendé, tandis que Wittgenstein en posant l'*interdépendance* des concepts et des faits accomplit un véritable renversement du platonisme.

### *Variations*

C'est en soumettant le donné à une sorte d'expérimentation en imagination que la technique husserlienne des variations se propose d'en déterminer le mode de donation, ce qui revient, pour elle, à rattacher le donné à une région ou à un genre. A l'origine, cette technique est une méthode mathématique que Husserl, chemin faisant, importa en philosophie. Il faut en effet rappeler que sa thèse de doctorat soutenue en octobre 1882 s'intitulait *Contributions à une théorie du calcul des variations*. Ce sont, dira-t-il dans la préface de 1913 aux *Recherches logiques*, "les procédés des mathématiques analytiques pures", "procédés purement symboliques dans lesquels le sens propre originairement visionné apparaît sous le titre du *passage par l'imaginaire*", qui "dirigèrent ma pensée sur le caractère signitif et purement linguistique du processus de la pensée et de la connaissance" et "debou-

chèrent sur des recherches générales concernant un éclaircissement universel du sens”<sup>34</sup>.

De même que le calcul des variations recherche les conditions d'*extremum* d'un espace fonctionnel en vue de délimiter et de caractériser cet espace, de même les variations eidétiques s'attachent à baliser une région ou un genre en faisant varier *arbitrairement* le donné, c'est-à-dire en exerçant à *même les faits* de libres variations imaginatives. Retenons deux exemples de variations proposés par *Expérience et Jugement*, le seul texte de Husserl qui comporte, du § 86 au § 94, un exposé systématique de la notion de variation.

“Dans notre exemple (le premier, dont je ne retiens ici que la conclusion), la variation conduisait à un genre abstrait supérieur: à une *essence abstraite*. Car telle est la couleur: elle n'est pas un objet indépendant, un réel (Reale) indépendant étant pour soi. Elle est étendue répartie sur une extension, et l'extension appartient par essence à un objet étendu, tout d'abord à une surface (...qui) indique un corps dont elle est la limite. Ainsi sommes-nous finalement conduits à un objet concret, ici à une chose spatiale dont la couleur est un moment abstrait. (...) Mais (deuxième exemple) nous pouvons, dans la variation, *partir dès le début d'un objet concret, indépendant*. Ainsi, par exemple, nous arrivons par la variation de ce porte-plume, au genre objet usuel. Mais nous pouvons aussi laisser tomber cette limitation: nous pouvons, par exemple, nous imaginer le porte-plume changé en pierre, et il y a encore quelque chose de commun à travers eux: tous deux sont des choses étendues spatialement, des choses matérielles. Nous sommes ainsi parvenus au genre suprême "chose"; nous le nommons *région* en tant que genre suprême des concrets”<sup>35</sup>.

La technique des variations consiste, d'après ce texte, à délimiter un domaine de variantes et à établir à partir de là des différences entre genres (le genre couleur et le genre son, par exemple; ou encore, le genre chose et le genre essence organique animée, etc.), différences qui elles-mêmes se répartissent en deux grandes catégories de genres, les genres concrets et les genres abstraits, les premiers étant seuls genres au sens aristotélicien dans la

---

34. *Articles sur la logique*, p. 375 (126).

35. *Expérience et Jugement*, §92, p. 437 (435).

mesure où “ils posent à toute variation une limite fixe, indépassable”<sup>36</sup>, tandis que les seconds ouvrent la voie à l’“édification étagée des généralités pures”<sup>37</sup> par laquelle Husserl, retournant son intuitionisme en formalisme, parvient à instaurer ce que les *Ideen* nommaient déjà le “règne glorieux du Logos, du conceptuel et du général”<sup>38</sup>.

Ainsi introduite, la variation apparaît comme l'opérateur clef de la réduction eidétique qu'il lui appartient de *produire* au sens propre. C'est elle en effet qui rend possible le passage de l'intuition de l'individuel à l'intuition eidétique qu'*Expérience et Jugement* définit comme “l'intuition proprement dite du *général comme eidos*”. A travers les variations, ce qui est en question est donc, ni plus ni moins, la possibilité de l'eidétique elle-même. C'est là du reste ce que suggère déjà un passage des *Ideen* qui avance que “la pensée eidétique pure s'élabore sur le fondement de l'imagination”, en prenant soin de préciser que l'intuition doit néanmoins la féconder<sup>39</sup>. Malgré ce qui pourrait ici apparaître comme un correctif, la possibilité première de toute eidétique n'en réside pas moins dans la *liberté* des variations imaginatives dans la mesure où elle seule peut frapper le donné de neutralité et substituer à l'expérience positionnelle dans laquelle toute conscience immédiate est enfermée une expérience *neutralisée*, dont il faut souligner qu'elle recueille la “vérité” de l'attitude naturelle. Il est en effet nécessaire que la conscience puisse adopter une attitude “pure de toute position d'être individuel” et n'être plus obnubilée par ce à quoi elle a affaire pour accueillir l'Eidos et porter à manifesteté le mode de donation du donné. D'où la nécessité d'une mise entre parenthèses des faits.

Mais le point qui mérite attention dans ce dispositif, où l'eidétique n'est pas encore entâchée de transcendantalisme, est que l'eidos n'y apparaisse pas comme ce qui demeurerait au terme de la variation, qu'il ne soit pas le support de la variation mais bien, comme le dit Jean-Toussaint Desanti dans son *Introduction à la phénoménologie*, “ce qui est vu et vérifié dans une évidence

---

36. *Ibid.*

37. C'est là le titre du §92.

38. *Ideen I*, p. 420 (257).

39. *Ibid.*, pp. 225-226 (131).

spécifique comme le noyau *invariant présent* dans toute variation effectuée<sup>40</sup>. Variation et réduction sont donc, au moins en un sens, définitivement indémêlables, et à prétendre les isoler l'une de l'autre, on se verrait contraint de penser l'eidos comme idée *séparée*, ce qui serait un contre-sens phénoménologique et reconduirait nécessairement un platonisme archaïque.

Parce qu'elle s'efforce de penser l'intrication de l'essence et du fait, la variation opère par glissements comparatifs et met ainsi en évidence des "recouvrements", et de là seulement une congruence en laquelle l'eidos *se présentifie* dans une intuition spécifique. Dans l'intuition eidétique, c'est en effet le général lui-même qui doit pouvoir "*s'exemplifier* comme eidos"<sup>41</sup>, découvrant ainsi une sorte d'universel singulier que le §86 présente en ces termes:

"Le singulier qui est au fondement de l'intuition des essences *n'est pas au sens propre un individu intuitionné comme tel*. L'unité remarquable, qui est ici au fondement, est bien plutôt un "individu" sur lequel s'échangent les "moments" constitutifs "non essentiels" "

La généralité de l'essence est donc tout autre chose que le résultat d'une abstraction puisqu'elle demeure celle d'un "individu", certes en un sens impropre, mais qui n'en conserve pas moins, au même titre que le ceci singulier, les caractères spécifiques de l'ipséité. Ce qui suppose que dans le passage de l'intuition sensible à l'intuition eidétique aucune perte de détermination n'intervienne: que le concret ne soit jamais perdu de vue mais seulement mis à distance et que ce soit dans ce recul seulement que le mode de donation du donné puisse venir à manifesteté.

Ainsi se trouve explicité en 1929 ce que Husserl nommait en 1913 le "radicalisme de l'intuition"<sup>42</sup>, en lequel il reconnaissait alors la ressource secrète du platonisme, celle-là même que les *Recherches logiques* avait tenté d'explorer. On lit en effet dans l'esquisse de préface à la 2<sup>ème</sup> édition des *Recherches logiques* les remarques suivantes:

---

40. *Op. cit.*, p. 73.

41. *Expérience et Jugement*, §86 (c), p. 417 (413).

42. *Articles sur la logique*, p. 381 (131).

“Dans toutes ces études logiques, il n'était pas encore question de théorie de la connaissance. Dans le “platonisme”, il n'y a pas de théorie de la connaissance, mais la simple acception (...) d'un donné tout à fait manifeste, qui est là avant toute théorie”<sup>43</sup>.

Mais nous qui connaissons la suite de l'histoire savons également que la phénoménologie husserlienne a très vite annexé au projet d'eidétique présenté par les *Recherches logiques* une théorie de la connaissance. Or la possibilité d'un tel infléchissement du propos initial s'est jouée, elle aussi, autour de la notion de variation, comme l'atteste un passage déjà cité de la même préface où Husserl affirme que le calcul des variations a entre autres choses servi sinon de socle, du moins de motif, à son élucidation du “processus de la pensée et de la connaissance”. Cela est si vrai d'ailleurs que les paragraphes qu'*Expérience et Jugement* consacre à la variation font partie d'une section dont l'objectif primordial est de “dépister la fondation la plus originaire du général”<sup>44</sup> en montrant comment l'on peut constituer, outre des généralités empiriques, des objectités générales, ce qui veut dire, dans le lexique husserlien, des concepts *purs*, entendus comme significations verbales et qui, à la différence de l'eidos, sont “des êtres qui ne supposent pas l'existence réelle de singularités correspondantes”<sup>45</sup>. La question qui sert de cadre à l'exposé de la technique des variations est donc l'articulation du signifié et de l'intuitif pour le dire dans le langage des *Recherches logiques*, ou, pour le dire celui des *Ideen*, l'articulation de la sphère expressive sur la sphère productrice.

Or c'est manifestement en cette affaire, qui eût exigé une articulation véritable de la question du concept sur celle de l'eidos, que la pensée husserlienne a basculé pour s'épuiser dans un projet où la “phénoménologie transcendante absolue” reconnaît certes son *quid proprium*, mais où on a bien du mal à apercevoir autre chose que le masque mortuaire du projet phénoménologique *descriptif*. Qu'il y ait là une véritable fracture au coeur même de la problématique est largement indiqué par la présence de multiples flottements et plus gravement encore par celle d'assertions antithétiques qui traversent, si même elles ne la scandent, l'analyse des variations proposée par *Expérience et Jugement*.

---

43. *Ibid.*, p. 404 (337).

44. *Expérience et Jugement*, §81, p. 389 (386).

45. *Ibid.*, §82, p. 400 (396).

Il faut d'abord relever un flottement liminaire (§83, d) concernant le statut des concepts scientifiques qui, parce qu'il leur appartient de faire la jonction entre les concepts empiriques et les concepts purs, devraient pouvoir contenir "un nombre fini de notes déterminées" et être néanmoins référés à "un horizon ouvert à l'infini". Il faut ensuite souligner plus particulièrement une indécision concernant le statut du possible. En effet, d'un côté —sur leur versant phénoménologique— ces textes proposent une distinction entre la "possibilité réelle" et la "pure possibilité", également nommée (cf. §93, b) "possibilité eidétique"; mais de l'autre côté, en vue de montrer que les "vérités générales" ne font que "*développer*" ce qui appartient aux généralités essentielles (§90), Husserl se voit contraint d'introduire un tout autre concept, quasi-leibnizien cette fois, du possible, où la notion de pure possibilité en renvoie pas au possible déterminé phénoménologiquement comme possible du réel, mais au simple possible logique analysé en termes de "possibilités libres" (§91, b). Le résultat en est que les réalités, mesurées aux "possibles arbitraires de l'imagination", devraient pouvoir être traitées comme "des possibles parmi d'autres" (§89) et le monde réel comme *un* simple monde possible (§91, a). Or le fait que ces deux déterminations du possible entrent en concurrence introduit une équivoque au niveau même de la détermination de l'eidos. Alors que celui-ci est présenté comme sigulier, il n'en est pas moins analysé par ailleurs comme "élément commun indentique", ou encore comme "ce qui est nécessairement commun (...) dans le changement des variantes" (§87, e).

Autant d'indices qui montrent que l'éclairage de l'essence ici proposé est tiraillé par deux exigences inconciliables; une première qui, à l'encontre de Platon, s'efforce de penser l'articulation de l'eidos sur le fait comme la détermination fondamentale de l'essence elle-même, et une seconde qui, pour pouvoir penser l'eidos comme *pur* eidos, s'autorise au contraire à le désolidariser des faits pour en faire le point d'ancrage de "l'édification étagée des généralités pures" (§92). Pour preuve la présentation de la question de la généralité que l'on trouve au début du §90:

"Conformément à son origine dans la méthode de libre variation et de l'exclusion qui en résulte de toute position de l'être réel, la généralité pure ne peut naturellement *pas avoir pour extension des faits*, des réalités empiriques qui la lient, mais seulement des *possibilités pures*. D'un autre côté, la généralité eidétique doit toujours être posée en liaison avec une réalité qui est là. Toute couleur se présentant dans la réalité est bien en même temps une couleur possible, au sens pur; toute couleur peut être considérée comme un exemplaire et changé en une variante. Ainsi, pouvons-

nous, relever (*inaufheben*) toute réalité en pure possibilité, l'élever au domaine du libre arbitre”.

C'est par ce coup de force que l'eidos, d'abord présenté (§87, a) comme un “quid invariable selon lequel se recouvrent toutes les variantes”, se trouve métamorphosé en concept, la chose réelle en simple variante, et la possibilité eidétique en possibilité déliée de toute attache au réel à partir duquel elle avait été pourtant dé-couverte. Or ce qui sert d'argument à cet *inaufheben* et à l'extension de la technique des variations qui en est le corrélat est la thèse selon laquelle la multiplicité des variantes, telle qu'elle se donne dans la libre variation, est une multiplicité qui, bien que close sur elle-même, appartient à “l'horizon ouvert sous le forme du etc.”<sup>46</sup>. Mais pour établir cette thèse, qui permet au §92 de passer de la variation eidétique au sens propre à la “variation d'idées”, Husserl se voit contraint de suspendre l'attitude naturelle et d'introduire l'Epokè comme parvis obligatoire du projet transcendantal, comme en témoigne on ne peut plus clairement le virage dans l'analyse des variations pris par le §89 d'*Expérience et Jugement* où l'on lit:

“Tout d'abord, il faut encore remarquer que *même la variation absolument libre ne suffit pas* à nous donner réellement le général dans sa pureté. Même le général qui a été obtenu par variation peut n'être pas encore *pur* au vrai sens du mot, c'est-à-dire libre de toute position de réalité. (...) Il se peut (...) qu'une relation à la réalité s'attache encore au général, et cela de la façon suivante: pour un eidos pur, la réalité factice des cas particuliers qu'on fait passer l'un dans l'autre à l'intérieur de la variation est complètement irrelevante. Et il faut le prendre au pied de la lettre. Les réalités doivent être traitées comme des possibles parmi d'autres, en fait, comme des possibles arbitraires de l'imagination. Cela ne se produit que lorsque toute liaison à la réalité prédonnée est effectivement exclue avec le plus grand soin. (...) C'est seulement en prenant conscience de cette liaison, en la *mettant hors jeu*, et par là même en libérant l'horizon des variantes (...) de toute liaison à l'expérience et de toute validité empirique, que nous réalisons une pureté parfaite”.

La réduction transcendantale et la thèse de la contingence du monde sont donc nécessaires pour *authentifier* la pratique des variations. Mais, comme le confirme la lecture de ce passage, la variation ainsi constituée n'est pas seulement libre de toute *position* de réalité, ce qui était effectivement sa

---

46. *Op. cit.*, §92, p. 435 (433).

condition *sine qua non*; elle se trouve également, comme par surcroît, délivrée de toute *liaison* à la réalité, laquelle ne peut plus être déterminée que comme facticité. Par où l'on voit que si les faits sont bien le point de départ des libres variations, il n'en désignent pas tant, en fin de compte, la terre nourricière que le simple point d'appui, puisque la réduction transcendantale introduit un partage tel qu'il fait tomber d'un côté les nécessités a priori de l'eidos, et de l'autre la contingence des faits. Et si un tel partage permit au dispositif husserlien de résoudre à moindre frais la question de l'"universalité de l'opération de formation des concepts" (§82), il n'en oblitère pas moins ce qui avait d'abord été présenté comme un tissu descriptif indéchirable. Aussi Husserl achoppe-t-il à véritablement penser un mode d'être qui, tout irréel qu'il soit, se dirait néanmoins des *realia* eux-mêmes, pour répéter, en l'amençant, un dualisme de type platonicien. Dualisme du concept *pur* et de l'eidos, ou dualisme du *pur* eidos et de l'eidos en tant que tel, comme l'on voudra, la diplopie de la phénoménologie transcendantale ne permettant plus de discerner ce qui ici se partage véritablement.

### *Usages fictifs*

C'est de cette impasse, dans laquelle la phénoménologie s'est laissé bien malgré elle enfermer, que la seconde philosophie de Ludwig Wittgenstein s'est efforcée de sortir, le long d'une critique sans faille du *Tractatus*, en s'accrochant résolument et jusqu'au bout aux exigences propres à la réalisation d'un authentique projet descriptif. Cela la conduisit, on le devine, à reposer à nouveaux frais la question de l'idéalité. A nouveaux frais, mais aussi hors terrain phénoménologique, la spécificité de la pensée analytique résidant en effet dans le refus de tout radicalisme de l'intuition, et donc dans la dénonciation de l'intuition des essences, mais aussi —et plus gravement encore peut-être— dans la remise en question de la classique intuition sensible qui ne peut consister, pour Wittgenstein, en un simple *accueil* du donné<sup>47</sup>.

C'est dire que ce qui constitue le vrai sens du platonisme n'est pas la même chose pour Husserl que pour Wittgenstein. La preuve en est que ce qui a retenu l'attention de ce dernier dans Platon n'est pas tant eidétique elle-même que la question du paradigme telle qu'elle se met en place dans les

---

47. Cf. notamment la formule lapidaire des *Recherches*: "L'intuition, un faux-fuyant inutile".

dialogues dits socratiques où la question conductrice n'est pas encore "Qu'est-ce...?", mais "Qu'appelles-tu...?". C'est manifestement en effet l'exigence d'un paradigme commun fonctionnant comme garant d'un discours qui puisse dire le vrai, qui est au fondement de la postérité que le second Wittgenstein a donné aux questions platoniciennes. Et cela n'a rien de surprenant si l'on prête attention au fait que l'échec du *Tractatus* fit paraître l'interprétation ontologique du paradigme —et donc au premier chef celle proposée par le Platon du platonisme— comme un leurre. C'est là, du reste, ce que pose sans ambage le §104 des *Recherches philosophiques* qui conclut une critique du *Tractatus* en ces termes:

"On affirme d'une chose ce qui réside dans le mode d'exposition (*Darstellungweise*). La possibilité de la comparaison qui nous impressionne, nous la prenons pour la perception d'un état de choses absolument général."

Au paradigme ontologique, qui est aux yeux des *Recherches* le ressort principal de la forme métaphysique de la pensée, il convient donc d'opposer une tout autre interprétation du paradigme, où celui-ci se trouve déterminé comme paradigme grammatical ayant pour rôle exclusif de fixer un mode d'exposition qui *par lui-même* ne dé-couvre rien de ce qu'il expose pourtant effectivement. C'est là la charte du grammaticalisme wittgensteinien, charte qui veut qu'il n'y ait aucun paradigme antérieur à la grammaire, que tout paradigme soit au contraire originairement décidé par les règles grammaticales —en clair, et à l'encontre de ce que pensait la tradition, Husserl compris, que les langues naturelles ne soient la transcription de rien qui serait déjà là présent avant elles.

Par cette inversion remarquable du rapport traditionnel du paradigme à la règle, le second Wittgenstein entend échapper à toute hypostase de idéalités, en conjurant les *Urbilder* du *Tractatus*, et derrière eux, l'*ens communis* de la tradition. Certes dans ce nouveau dispositif, le paradigme est toujours pensé comme l'invariant, mais il n'est plus le *quid* est qu'il était pour Platon ni davantage le *quid invariant* qu'il restait encore chez Husserl. Désormais en effet son invariance ne repose sur rien de subsistant; elle réside uniquement dans ce qui règle les écarts par lesquels la langue est déterminée comme un système et elle renvoie par conséquent à la seule généralité des règles. Et celle-ci, à la différence de la généralité pure en son sens husserlien, n'ayant pas le moindre rapport à quelque détermination extensionnelle que ce soit, ne peut être abordée comme ce qui développerait et surplomberait à la fois des généralités essentielles et des généralités empiriques.

La preuve en est que si l'on veut soustraire la généralité du logos à l'horizon des pseudo-évidences métaphysiques il faut aller jusqu'à soutenir la thèse de l'*arbitraire* des règles, c'est-à-dire évacuer tout prétendu fondement ontico-ontologique du logique en refusant d'en faire reposer la texture sur quelque objectivité que ce soit. Or c'est par-là, comme l'on sait, que la seconde philosophie a commencé, en posant dès 1930 la thèse de l'*arbitraire*, qui lui permit de reconnaître l'entière autarcie du système de la langue<sup>48</sup>. Mais en réfutant ainsi en *son principe même* le parallélisme logico-ontologique, parallélisme dont Husserl pour sa part n'était jamais réellement parvenu à se débarrasser bien qu'il ait parfaitement compris qu'il serait absurde de vouloir calquer le signifié sur l'intuitif, Wittgenstein s'est du même coup trouvé contraint de référer la généralité des règles aux seules propriétés formelles du système de la langue et donc de la penser comme une généralité qui par elle-même ne profile ni de près ni de loin aucun contenu général. Aussi lui a-t-il fallu, pour constituer le paradigme, *produire* l'articulation de ces règles sur un contenu insignifiant et dont la particularité ne particularise rien. Le nom, volontairement modeste, qu'il donna à ce paradigme est "échantillon".

Dans la mesure où il n'existe plus rien qui servirait de passerelle entre la particularité des faits et la généralité du logos, on ne peut plus invoquer aucune vision des essences, pas même une démarche abstractive, pour relier le dire et le voir. Leur mise en rapport suppose au contraire une articulation abrupte de la généralité logique sur le particulier, articulation dans laquelle règle et échantillon, malgré leur hétérogénéité, doivent pouvoir se déterminer l'un par l'autre. Il le faut en premier lieu pour que les règles elles-mêmes soient compréhensibles, des règles *arbitraires* ne pouvant se comprendre sans qu'il soit besoin de les expliquer sur un cas particulier. Mais il le faut également pour que les faits puissent être arrachés aux particularismes dans lesquels le monde les laisse, dès lors qu'il ne comporte, en soi et pour soi, aucune essence. Ce qui fait d'un échantillon (d'un cercle rouge, par exemple) un paradigme de la couleur et non de la forme n'est jamais en effet que la règle par laquelle son appartenance catégoriale se trouve explicitée.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, il faut donc, pour véritablement renoncer à tout *tertium quid* qui colmaterait la brèche séparant le général et

---

48. C'est là le thème central qui revient constamment dans les tout premiers cours que Wittgenstein donna à Cambridge; cf. *Les Cours de Cambridge 1930-1932* (Mauvezin, T.E.R., 1988).

le particulier, reconnaître que voir et dire ne peuvent *se donner* que profondément intriqués l'un à l'autre et que par conséquent le mode de donation du donné est toujours celui de l'entremêlement. Mais ce qui se donne ainsi comme invariant n'a pas le pouvoir de fixer des contenus déterminés, même s'il est vrai qu'il paraît toujours le faire. Si elle est véritablement générale, la règle rendue sensible par une image particulière doit en effet pouvoir s'appliquer à des cas *différents* de celui sur lequel elle a été expliquée. Ce pourquoi, comme le relèvent inlassablement les *Recherches philosophiques*, aucune explication des règles ne peut dire ni même montrer ce qui doit être fait d'elles, au point que la détermination grammaticale du paradigme ne peut jamais rien nous apprendre sur les possibilités toujours multiples et ouvertes de son application:

“Ce que le langage décrit d'abord est une image. Mais ce qui doit être fait de l'image, la manière dont on l'utilisera, voilà qui demeure obscur. Mais il est clair qu'il convient de l'examiner si l'on veut comprendre le sens de notre énoncé. Mais l'image paraît nous épargner ce travail: elle vise déjà à un usage particulier. C'est ainsi qu'elle nous dupe.”<sup>49</sup>.

La conséquence en est que les règles générales, bien qu'elles norment tout langage, et à travers lui toute pratique humaine, et bien qu'elles doivent, pour cette raison même, être considérées comme des règles d'usage, ne sont cependant jamais présentes dans l'usage lui-même. Si elles sont effectivement le canal par où passe tout usage signifiant, elles ne font pourtant que donner à nos pratiques une direction en leur fournissant comme point de repère un simple échantillon. Lorsque le paradigme n'est plus un *quid*, il est donc également impossible de comprendre les faits, à la manière de Husserl, comme ce qui comporterait un noyau invariant non-résiduel que l'on pourrait forcer à paraître grâce à la technique des variations.

Aussi la philosophie, si elle veut être authentiquement descriptive, doit-elle prendre acte de la situation foncièrement ambiguë de l'invariant qui, en même temps qu'il permet à nos pratiques de s'y retrouver, est à la source de tous les noeuds de notre entendement. Or pour ce faire, il lui faut non seulement renoncer à l'hypostase ontologique du paradigme, mais aussi à toute tentation de donner à celui-ci *une fois pour toutes et univoquement* une assignation ontique. Le paradigme en effet, s'il ne peut recueillir la choseité

---

49. *Recherches philosophiques*, II, VII, p. 318 de la tr. fr.

de la chose, ne peut *a fortiori* se distribuer à même la diversité des choses. C'est dire que, contrairement à ce que l'on a fréquemment cru avec ou contre S. Kripke, le ressort véritable du grammaticalisme wittgensteinien n'est pas un nominalisme trivial qui viserait à supprimer purement et simplement les questions ontologiques. Ce qu'il prétend est tout autre chose — à savoir qu'on ne saurait rencontrer les déterminations significantes du paradigme dans le paradigme lui-même. Une distinction cardinale s'impose donc entre la donation du paradigme (i.e. sa détermination grammaticale) et l'emploi du paradigme (i.e. sa détermination signifiante, laquelle émousse nécessairement tout prétendu noyau de sens)<sup>50</sup>. Ou, pour le dire dans les termes mêmes de *Recherches*, l'objectif de la philosophie purement descriptive ne peut être atteint que pour autant que l'on reconnaît et interroge le paradoxe qui veut que de l'intellection de la règle à son application un saut soit toujours nécessaire<sup>51</sup>.

Si donc la seconde philosophie de Wittgenstein commence par proposer un véritable renversement du platonisme en montrant la nécessité d'une détermination strictement grammaticale du paradigme, ce n'est cependant pas par ce renversement lui-même qu'elle entend désarçonner la métaphysique issue de Platon, mais bien par la mise en évidence du paradoxe comme tel; c'est-à-dire par la monstration du fait que pour qui prétend statuer sur les idéalités, la question n'est pas tant, contrairement à ce qu'ont cru Platon puis Husserl, de déterminer le paradigme en décidant par avance de la paradigmaticité de tout paradigme que d'explorer les possibilités d'application d'un paradigme *vide* en vue d'élucider *singulièrement* les déterminations proprement signifiantes qu'il prend dans tel ou tel champ d'application réel. Ainsi se justifie l'anti-platonisme délibéré des *Remarques sur les fondements des mathématiques* qui posent que le mathématicien ne découvre rien, mais qu'il invente et que ce qu'il invente, ce sont en vérité des champs d'application *nouveaux* (les nombres transfinis, par exemple), exigeant que l'on procède à une approche topologique et *homonymique* de nos concepts (de nombre).

Et s'il n'est de détermination signifiante que singulière, c'est qu'aucune n'est pré-déterminée par le paradigme qu'elle applique, et que toutes restent

---

50. C'est là notamment la distinction que mettent en place, en 1934-1936 les *Notes sur l'expérience privée et les sense data* (Mauvezin, T.E.R., 1989, 2<sup>ème</sup> édition).

51. Cf. sur la formulation du paradoxe lui-même, *Recherches philosophiques*, I, §§198-201; et sur le saut, *ibid.*, §505: "Mais passer du savoir à l'agir, c'est faire un nouveau bond!"

imprévisibles. Il faut donc reconnaître que seule la pratique peut véritablement fonctionner comme principe signifiant, et qu'il s'agit là d'un principe d'historicité au sens fort, d'une source d'éclatement et de déplacements qui, au sens propre, re-marque le *Sinnloss* logique. Dans le dispositif analytique en effet, le *casus* de l'usage est toujours et nécessairement en situation excédentaire par rapport aux règles qui déterminent *formellement* la possibilité de l'usage en général.

En définitive, l'erreur qui a provoqué le blocage de la phénoménologie transcendantale tient donc à ce que Husserl a cru pouvoir traiter ce qui varie dans le donné lui-même comme simple variante, et qu'il n'a pas compris que les variations du donné attestent au contraire la liberté de l'application par rapport à la règle, et donc l'impossibilité principielle d'une application *une et univoque* des règles. Pour dissiper cette illusion —qui est celle-là même sur laquelle reposent les langues naturelles mais dont aucun jeu de langage cependant ne se nourrit—, il est nécessaire de ne plus faire reposer l'exploration de nos pratiques sur l'examen d'un petit nombre de cas triviaux<sup>52</sup> et d'étendre autant que faire se peut le champ de variation des exemples. On se rend alors très vite compte que s'il n'y a de contenu déterminable que pour autant qu'un repère est d'abord solidement établi, celui-ci a pour unique fonction de permettre d'appréhender, dans une pratique déterminée, le libre jeu des contenus, et non de rendre ces contenus prévisibles en normalisant l'usage comme tel.

Ne pas reconduire le destin du platonisme exige par conséquent que l'on renonce au "préjugé de la pureté de cristal" —c'est-à-dire aussi bien à toute possibilité pure, à tout eidos pur qu'à tout concept pur—, pour retourner, selon les termes mêmes des *Recherches*, au sol raboteux<sup>53</sup>. Et si, à cette fin, il est nécessaire, ainsi que Husserl lui-même le souhaitait, de faire varier le donné, c'est en sachant qu'aucune pratique des variations, si elle est assez vaste, ne permettra jamais de dégager aucun invariant par où le donné se

---

52. C'est là un thème récurrent dans la seconde philosophie, qui apparaît déjà dans la *Grammaire philosophique* (Paris, Gallimard, 1980), où Wittgenstein établit à l'encontre du *Tractatus* et du traitement socratique de la question de l'exemple (cf. plus particulièrement, pp. 128-129) que: "Les exemples sont des signes ordinaires, non des résidus, ni des attrapes".

53. *Op. cit.*, I, §107.

donnerait enfin sous une forme nue. C'est pourquoi l'exploration wittgensteinienne des multiples variétés de jeux de langage que pratique telle ou telle communauté historique peut être analysée comme une pratique des variations, mais de variations sans réduction aucune — pas même eidétique.

Or ce qui est déterminant dans cette pratique descriptive est le rôle central que la notion d'usage fictif joue en elle. C'est là, précise Wittgenstein à maintes reprises, une méthode de recherche privilégiée<sup>54</sup>. Et s'il lui reconnaît un véritable pouvoir euristique, c'est, à n'en pas douter, parce que la philosophie descriptive ne saurait repérer ce qui exactement varie entre telle figure de l'usage et telle autre, en l'absence de tout invariant. La description des usages réels suppose donc, comme objet de comparaison, l'élaboration d'un invariant fictif. Cela revient, somme toute, à reproduire en philosophie l'attitude naturelle qui se sert d'un paradigme-échantillon comme d'un fil conducteur, au lieu de s'acharner à la suspendre à la façon de Husserl.

Pour Wittgenstein, il est effet on ne peut plus clair qu'une élucidation du concept d'usage qui en interroge les conditions de possibilité sans perdre de vue le *casus* de l'usage ne peut être tentée que si l'on donne libre cours à l'imagination philosophique et invente des usages fictifs que *Le Cahier bleu* introduit en ces termes:

“Il est faux de dire qu'en philosophie nous tenons une langue idéale en tant qu'opposée à la langue ordinaire, qui est la nôtre. Car dire ceci, c'est faire naître l'apparence que nous penserions être capables d'améliorer la langue ordinaire. Mais la langue ordinaire convient parfaitement (*Ordinary language is all right*). Toutes les fois que nous fabriquons des “langues idéales”, ce n'est pas en vue de remplacer par elles notre langue ordinaire, mais simplement pour faire disparaître de l'esprit de quelqu'un un certain trouble provoqué par le fait qu'il pense avoir saisi l'usage exact d'un mot commun. C'est là aussi la raison pour laquelle notre méthode ne consiste pas à énumérer purement et simplement les usages d'un mot qui ont cours, mais plutôt à en inventer

---

54. Cf. notamment *Remarques mêlées* (Mauvezin, T.E.R., 1984): «Une des méthodes les plus importantes dont je me sers est de me représenter le développement historique de nos idées autrement qu'il ne fût en réalité. En procédant ainsi, on voit le problème sous un aspect entièrement nouveau» (p. 49); et “Rien pourtant n'est plus important que l'élaboration de concepts fictifs, qui seuls nous apprennent à comprendre les nôtres” (p. 88).

délibérément de nouveaux, et certains en raison de leur apparence absurde.”<sup>55</sup>.

Construire des “langues idéales” ou inventer des usages fictifs qui font surgir des lignes de partage là où elles n'apparaissent pas dans l'usage réel est le seul moyen que l'on puisse se donner pour d'une part débusquer l'idéal d'exactitude et d'univocité auquel aspire notre entendement noué, lorsqu'il élabore des langues formulaires univoquement réglées, et d'autre part pour déjouer les structures d'analogie dont toute langue naturelle est tissée. S'il est nécessaire de construire des prototypes fictifs, c'est donc primordialement en vue de faire apparaître l'orographie du possible à laquelle les usages réels se conforment, mais qu'ils ne disent jamais.

Le point décisif est ici que les usages fictifs que l'on élabore le soient, en certains cas, “en raison de leur apparence absurde”, qui les fait contrevenir, parfois immensément, à l'effectivité de l'usage. L'imagination analytique, à la différence de l'imagination husserlienne, est donc fictionnante. A lieu de recourir à la fabulation qui était le registre du Malin Génie et restait encore celui de la réduction transcendante dans sa mise entre parenthèses du monde —c'est-à-dire au lieu d'un usage encore réel de l'irréel—, elle revendique le droit de cité en philosophie pour la fiction *pure et simple*, substituant ainsi aux enfantillages du “comme si” le sérieux d'une supposition qui se sait comme figure impossible.

Ce dont il s'agit par ce recours à l'imagination fictionnante est premièrement de faire ressortir le fossé qui sépare les cas fictifs des cas réels et empêche donc les premiers de pouvoir “être le cas”. Ainsi, par exemple, si le poids des denrées variait sans cesse de façon considérable, la pratique de la pesée n'aurait plus aucun sens. De même, si mon apparence physique changeait totalement du jour au lendemain au point que qui m'aurait vu hier ne pourrait plus me reconnaître aujourd'hui, donner un ordre perdrait toute pertinence<sup>56</sup>. Si donc les faits se cabraient au point qu'il n'y ait plus de régularité aucune dans le cours des choses, nos concepts perdraient purement et simplement leur usage et par conséquent leur signification, puisqu'on ne pourrait plus leur trouver aucun champ d'application.

---

55. *Le Cahier bleu*, p. 66 in tr. fr. (passage retraduit).

56. Ces deux exemples reviennent à plusieurs reprises dans le corpus. On en trouvera une analyse exhaustive dans les *Notes sur l'expérience privée et les sense data*.

Aussi les usages fictifs ici considérés font-ils ressortir *par contraste* le fait que pour qu'un usage effectif apparaisse, il est nécessaire que la régulation que les règles nous imposent trouve un appui suffisant dans la nature elle-même. En l'absence de toute régularité naturelle en effet, elle ne pourrait en aucune façon s'imposer. Ce qui est donc exclu, en ceci qu'il compromet la formation même de nos concepts, est la possibilité pour les variations qui constituent effectivement le casuel comme tel d'être des variations *absolues*.

Cela ne veut pas dire que la formation des nos concepts aurait les faits pour fondement, mais simplement qu'"une correspondance entre notre grammaire et les faits naturels universels rarement exprimés"<sup>57</sup> est requise, faute de quoi tel ou tel système conceptuel ne pourrait apparaître. Car, à défaut d'un tel accord de forme, qui dans l'histoire prend des figures différentes et variables, les concepts ne permettraient plus de conceptualiser ni de rendre intelligible quoi que ce soit. C'est dire que les règles arbitraires qui les constituent *intrinsèquement* ne peuvent jamais, à elles seules, justifier leur formation<sup>58</sup> qui renvoie aussi à des conditions *extrinsèques* qui ne sont pas analytiques, puisqu'elles supposent qu'un ensemble de régularités naturelles soit donné.

Il faut donc reconnaître, comme le fit du reste Frege dans sa critique de Kant, le primat du jugement sur le concept, primat que le second Wittgenstein interprète dans le sens d'une exigence de *naturalisation* des concepts, par laquelle seulement ceux-ci peuvent devenir *nos* concepts. Or cette exigence, où l'on reconnaîtra aisément un principe de finitude, représente l'unique "état de nature" d'un *denken* que la thèse de l'arbitraire vient de priver de toute naturalité propre. Elle constitue donc la condition praxique du jugement ou usage de nos concepts.

Mais l'analytique des usages fictifs n'a pas pour rôle exclusif de mettre en lumière les conditions de possibilité internes à la pratique. Ce qu'elle vérifie n'est pas la seule présence d'un accord formel attestant à la fois l'in-

---

57. *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, vol. 1, §46.

58. Cf. notamment *Fiches* (Paris, Gallimard, 1970), §§357-358: "Nous avons un système des couleurs comme nous avons un système des nombres. Ces systèmes résident-ils dans *notre* nature ou dans la nature des choses? Comment allons-nous dire? Ils *ne* résident pas dans la nature des nombres et des couleurs. Ce système a-t-il alors quelque chose d'arbitraire? Oui et non. Il est apparenté à l'arbitraire et aussi au non-arbitraire".

terdépendance des faits et des concepts et l'impossibilité de solidifier cet accord, si l'on veut décrire véritablement le donné dans le comment de ses variations. L'analytique des usages fictifs montre en effet deuxièmement — et c'est là sa fonction primordiale, même s'il est vrai que ce fut celle que le second Wittgenstein eut du mal à mettre au clair<sup>59</sup> — que les conditions propres à la praxis restent encore des conditions réelles de l'usage qui, à elles seules, ne suffisent jamais à rendre possible aucune pratique *signifiante*, et que ces conditions ne sont par conséquent que les concrétions modulables d'une condition de l'usage plus ancienne encore et proprement logique cette fois, puisqu'à la différence de la première, elle n'a plus rien à voir avec aucun plan de la nature.

C'est là ce qui se dégage de l'examen d'un autre type de cas fictifs qui introduisent cette fois des variations non dans les faits mais dans le système conceptuel lui-même. Avec les cas de la seconde catégorie, on pourrait s'attendre à ce que Wittgenstein ait pour souci de vérifier la thèse de l'arbitraire, puisque cette thèse justement ne reconnaît comme fondation que des catégories de langue et non des catégories de l'être, ni rien qui pourrait ressembler à l'*universum qua universum* de la pensée classique. Mais en vérité, il n'en est rien. Certes, il ne s'agit pas de nier que des variations historiques et même géographiques existent tant dans la *Darstellungweise* que dans le "système de croyance"<sup>60</sup>, et nombre de cas fictifs imaginant des tribus aux *Lebensformen* bizarres est là pour nous le rappeler. Mais le point dirimant est ici le déséquilibre flagrant qu'il y a entre ce qu'on peut fictionner concernant les faits et ce que l'on peut supposer affectant la conceptualité.

Si dans les cas faisant varier les faits, la variation introduite était absolue, et s'il fallait qu'elle le soit pour faire paraître *a contrario* les conditions réelles de l'usage, il n'en va pas de même lorsqu'on veut faire varier les

---

59. Que cela soit resté flottant dans l'esprit de Wittgenstein et ne ressorte qu'au niveau l'analyse d'exemples, et plus particulièrement dans la résolution de pas éluder la difficulté, est attesté, entre autres, par le §124 des *Remarques sur les couleurs* (III), où l'on lit: "Je n'ai pourtant cessé de répéter que l'on pouvait imaginer que nos concepts fussent différents de ce qu'ils sont. Tout cela n'était-il que non-sens?"

60. La variabilité de la *Darstellungweise* a été établie et interrogée très tôt, puisque, ainsi que nous le relevons, la thèse de l'arbitraire apparaît dès 1930. Quant aux variations dans le système de croyance, on en trouve une analyse à la fois dans les *Remarques sur "Le rameau d'or"* et dans *De la certitude*.

concepts eux-mêmes. Force est en effet de constater qu'alors on ne peut plus, de quelque façon que ce soit, fictionner une variation absolue pour la simple et bonne raison qu'une variation absolue dans la conceptualité est impensable, *a priori* définitivement impossible.

C'est là, entre autres exemples, les conclusions auxquelles parvient l'analyse du daltonisme proposée par les *Remarques sur les couleurs*. Dans ce texte, Wittgenstein s'efforçant de démêler le logique du psychologique, retient d'abord comme critère de la logicité la possibilité ou impossibilité d'apprendre un jeu de langage. Or il est manifeste que certains usages des termes de couleur sont interdits à qui ne distingue pas, ainsi que nous le faisons, le rouge du vert; la preuve en est que nous excluons les daltoniens de certains métiers (III, §112). Mais cela permet-il pour autant de conclure que leur grammaire ou logique des couleurs est *autre* que la nôtre? Il ne semble pas; le fait que le daltonisme puisse rester inaperçu (§32) et que nous qui voyons normalement nous y retrouvions dans l'usage que les daltoniens font des termes de couleur (§123) indique au contraire qu'il ne peut en être ainsi. Et, bien qu'on ne puisse leur apprendre certains des jeux de langage que nous jouons avec les couleurs, on peut cependant les leur décrire, tout comme on peut décrire les mathématiques supérieures à quelqu'un qui ne les connaît pas, sans pour autant les lui inculquer (§§289-291). On peut même imaginer qu'un membre d'une tribu de daltoniens pourrait avoir l'idée d'hommes d'une espèce étrangère à la sienne, qui seraient ceux-là même que nous nommerions voyants normaux (§285).

En conséquence, une distinction supplémentaire s'impose entre possibilité d'agir et possibilité de décrire, qui montre que la façon correcte de démêler le logique du psychologique n'est pas si simple qu'il y pourrait paraître. Car, l'examen de la *Lebensform* d'une tribu supposée de daltoniens permet d'établir que c'est par la possibilité de décrire tel ou tel jeu, et non par le fait même de pouvoir apprendre à le jouer, que la logique des couleurs se dé-couvre. C'est donc cette possibilité qui représente la condition *logique* de l'usage et que l'on doit comprendre comme la condition première de toute pratique signifiante.

Et ce qui montre l'irréductibilité des conditions logiques aux conditions pratiques est le fait que tous les cas fictifs du même genre que la tribu de daltoniens mettent en difficulté l'imagination philosophique. Celle-ci en effet rencontre en eux un butoir qui l'empêche de continuer à fictionner *librement* et qui la place devant l'alternative suivante. Ou bien il lui faut supposer que

les concepts de la tribu considérée n'ont rien à voir avec les nôtres, mais qu'en ce cas, ils perdent, pour nous, tout pouvoir significatif et deviennent tout simplement inintelligibles (cf. §§ 86-88). Mais c'est là une hypothèse que l'on doit exclure puisque, comme nous le relevions, elle est contredite par les faits et que la soutenir reviendrait à reconduire la fracture de l'être et de l'apparence. Ou bien —deuxième hypothèse, qui est la seule que l'on puisse légitimement retenir— il faut reconnaître que, malgré le défaut qui affecte les daltoniens, ou même les aveugles, leurs concepts de couleur sont néanmoins apparentés aux nôtres et que par conséquent, tout ce que l'on peut imaginer que des hommes réels ou fictifs possèdent, ce sont des concepts *quelque peu* différents des nôtres, mais qui ne diffèrent jamais au point de menacer, en règle générale, la possibilité d'une compréhension mutuelle (§32).

Or Wittgenstein montre que si ces variations sont mineures, c'est parce qu'elles atteignent exclusivement les "*concepts particuliers*" que possède telle ou telle communauté (§293), et non par conséquent la forme même de la conceptualité. D'où il faut conclure que la forme logique de la couleur —c'est-à-dire cela même que le *Tractatus* dans son platonisme nommait "*das Farbigkeit*" et analysait comme "concept formel"— doit pouvoir rester inaltérée par les variations conceptuelles imaginaires, et *a fortiori* par celles qui sont seulement réelles.

C'est donc cette forme qui est à l'évidence le nom proprement wittgensteinien de ce que Platon et Husserl nommèrent eidos, mais qui, à la différence de l'eidos en son sens platonico-husserlien, est enfin déterminée comme mode d'être véritablement irréel des *realia*. Et s'il est vrai qu'elle ne représente plus chez le second Wittgenstein l'invariant au sens propre, elle n'en fonctionne pas moins toujours et encore comme le présupposé dans lequel l'imagination libre, enfin désarçonnée, se doit de reconnaître, en même temps que sa limite, sa mesure. Car prétendre faire varier aussi ce par quoi le réel, *de même que le fictif*, donne à apercevoir sa membrure logique reviendrait à supprimer la possibilité même du discours signifiant et à transformer les mots-concepts en simples *flatus vocis*.

Pour qui consent à gratter quelque peu sous la croûte du grammaticisme wittgensteinien et à interroger véritablement la méthode spécifique de la seconde philosophie, les évidences de l'anti-platonisme s'obscurcissent donc très vite et la stratégie générale du renversement laisse apercevoir, comme son horizon propre, une authentique ré-ouverture des questions platoniciennes. Et si la confrontation de Wittgenstein et de Husserl que nous

avons ici tentée montre on ne peut plus clairement l'entière originalité de la postérité que le fondateur de la philosophie analytique a donné à ces questions, puisque chez lui *l'ontologie devient praxo-logie* —c'est-à-dire mise-à-découvert des conditions logiques par lesquelles un usage quelconque, réel ou imaginaire, peut s'assurer de lui-même—, il s'agit cependant encore d'une filiation véritable, dans la mesure où l'approche *analytique* de la logique de l'usage, bien qu'elle se détourne catégoriquement de toute forme de réalisme platonisant, recueille néanmoins toutes celles des déterminations de l'idéalité qui font barrage à la possibilité d'une dérivation empirique de nos concepts. La conséquence en est que désormais, et pour la première fois dans l'histoire de la pensée, ce que Platon analysait en termes d'*ontōs ón* et Husserl en termes de généralités d'essence échappe au voir et à ses hypostases. Aussi le grammaticalisme, s'il n'était qu'un simple moyen, pourrait bien être le seul qui permette de véritablement soustraire la pensée au *tertium quid* que Husserl avait clairement aperçu comme impasse, mais dont il ne sût préserver la phénoménologie transcendante.

Toutefois le plus surprenant en cette affaire est le fait que Husserl et Wittgenstein, deux penseurs qui s'ignorèrent l'un l'autre et s'acharnèrent chacun à leur manière à déverrouiller le réalisme des significations, aient tous les deux cherché à réélaborer la question des idéalités en faisant appel à la technique des variations. Que le second ait réussi là où le premier avait échoué indique simplement que la phénoménologie aurait peut-être beaucoup à apprendre de l'ingéniosité de l'imagination analytique.