



LA QUESTION DE L'IDÉALISME LINGUISTIQUE

Elizabeth Aschmbe, Traduction [Valérie Aucouturier](#), [Anaïs Jomat](#)

Vrin | « [Cahiers philosophiques](#) »

2019/3 N° 158 | pages 129 à 153

ISSN 0241-2799

ISBN 9782711660100

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2019-3-page-129.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LES INTROUVABLES DES CAHIERS

LA QUESTION DE L'IDÉALISME LINGUISTIQUE¹

Elizabeth Anscombe

Dans cet article Elizabeth Anscombe s'attaque à l'objection suivant laquelle les remarques grammaticales de Wittgenstein – qui norment les usages et rejettent certaines formulations comme étant des non-sens – seraient arbitraires. Plus précisément, puisque Wittgenstein semble dire que le sens des mots et en particulier les règles de la grammaire dépendent de nous, les humains, et de nos pratiques et donc soutenir un certain idéalisme linguistique (suivant lequel les mots du langage créent les réalités qu'ils désignent) dans quelle mesure le sens des mots ou des signes n'est-il pas purement arbitraire ?

Traduction V. Aucouturier et A. Jomat

Que celui qui croit que certains concepts sont assurément les bons et qu'en posséder d'autres empêcherait de concevoir quelque chose que nous concevons s'imaginer certains faits très généraux de la nature comme étant très différents de d'habitude ; alors il pourra comprendre qu'on puisse former des concepts différents de ceux qui nous sont familiers².

Il s'agit là d'un des passages de l'œuvre de Wittgenstein soulevant – à mes yeux du moins – la question suivante : sa dernière philosophie comprend-elle une forme d'idéalisme linguistique ? Linguistique, parce que ce dernier décrit les concepts en termes de pratiques linguistiques et qu'il a également écrit : « l'essence est exprimée par la grammaire »³.

Nous pourrions comprendre cette affirmation de la façon suivante : comme Platon le suggère dans le *Cratyle*, les mots qui réfèrent à une même chose dans différentes langues – par exemple *equus*, *cheval*, *horse*, *ἵππος* – sont comme un même outil forgé à partir de matériaux différents, par exemple du fer, de l'acier, du bronze, du laiton. Un outil conçu pour saisir une chose

■ 1. G. E. M. Anscombe, « The question of linguistic idealism ». Nous remercions M. C. Gormally qui, en tant qu'exécutrice testamentaire de sa défunte mère, a autorisé la publication de la traduction française de ce texte.

■ 2. L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, trad. fr. F. Dastur, M. Elie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2014, II, XII.

■ 3. *Ibid.*, I, § 371.

aura peut-être une forme qui correspond à celle de l'objet. Un mot possède donc quelque chose, que nous appellerons sa forme logique, qui répond de l'essence de ce qu'il saisit (ou de ce qu'il exprime). Dans leurs aspects perceptivement sensibles, ces mots diffèrent les uns des autres ; mais leur forme logique est la même. Cette forme logique est la grammaire des mots. Il n'est pas ici question de caractéristiques grammaticales superficielles, comme le fait qu'un mot désignant une chose se décline, ou que certaines expressions contenant un certain mot se composent de certaines façons, comme cela peut se produire dans une langue et non dans une autre (comme le fait qu'en anglais l'on puisse, ou l'on pouvait, dire « *To horse!* ») ; il n'est pas non plus question d'une description dans les menus détails, comme le ferait un critique d'art commentant un tableau de Panini. Mais il existe une grammaire rudimentaire qui leur est commune à tous, par laquelle chacun est, par exemple, un nombrable [*count-noun*] qui est le nom d'un genre d'organisme vivant.

Supposons que nous acceptions ce dernier point, et que nous ne prenions pas le temps de montrer que le fait qu'un mot est d'un certain type est fixé par sa grammaire. Ce que j'entends cependant par « idéalisme linguistique » irait encore plus loin que cela, et dirait « l'essence est *créée* par la grammaire ». Car « l'essentiel » est « la marque d'un concept, et non la propriété d'un objet »⁴.

Si nous admettons que « L'essence est exprimée par la grammaire », nous dirions très probablement que « les mots que j'emploie pour dire quelque chose *doivent* avoir une certaine grammaire ». Par exemple, le langage pour parler de la sensation doit posséder l'asymétrie entre la première et la troisième personne. Mais nous ne voulons pas dire ici qu'il est correct d'attribuer cette propriété (disons, celle de l'asymétrie entre la première et la troisième personne) à ce genre de chose (par exemple la sensation). Car la propriété mentionnée est une propriété du langage. Dès lors nous devrions plutôt dire : un langage qui ne possède pas ces caractéristiques, cette grammaire, ne porte pas sur les sensations mais sur quelque chose d'autre, et si vous preniez le langage portant sur les sensations et en modifiez cet aspect, il cesserait d'être le langage portant sur les sensations. Certes, le langage est un ensemble pour le moins compliqué de façons de faire impliquant principalement des sons articulés. Dès lors, tout se passe comme si c'était *ou bien* la grammaire qui correspondait à quelque chose de l'objet, à son essence réelle, que celui-ci possède qu'il y ait ou non un langage à son sujet, *ou bien* « l'objet » lui-même qui dépendait du langage. La première option renvoie à ce que suggère Platon dans le *Cratyle* ; la seconde, si elle s'applique à tout le langage, à ce que j'appelle « l'idéalisme linguistique ».

Revenons à la citation de départ : quelqu'un pourrait dire « je ne veux pas dire que tels-et-tels concepts sont absolument *les* bons ; je veux seulement savoir si ce sont de bons concepts ou non. ». Si nous reprenons l'exemple de Wittgenstein, dans un monde où la couleur et la forme ne seraient pas indépendantes, les gens pourraient avoir des concepts de formes-couleurs, et

■ 4. L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. fr. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1983, I, 73. « La marque d'un concept » est bien sûr une expression tirée de Frege.

aucun concept de couleur ou de forme. Nous n'avons même pas à présumer qu'ils « ne parviendraient pas à concevoir quelque chose que nous concevons » – à savoir certaines ressemblances de couleur. Car disposons-nous nous-mêmes d'un concept partout où nous remarquons une ressemblance?⁵. Ce dont nous voulons nous assurer, c'est que « ce que nous concevons » existe bien et n'est pas une simple projection des formes de notre pensée sur la réalité.

Wittgenstein semble suggérer que ce qui « correspond à » notre concept de couleur n'est pas (comme nous aurions pu avoir envie de le dire) une caractéristique distincte des choses, mais plutôt le « fait très général de la nature » que la couleur et la forme sont indépendantes.

Cette suggestion, quels que soient ses mérites, n'est pas celle selon laquelle l'essence qui est exprimée par la grammaire des mots-de-couleurs est créée par cette grammaire. Toutefois, cela ne nous détourne pas de l'ambition d'essayer de cerner et d'exposer ce que la grammaire exprime. Les scolastiques par exemple affirmaient des couleurs qu'elles étaient « toutes entières dans le tout, et toutes entières en chaque partie ». Chez Wittgenstein, cela donnerait quelque chose comme : « Il y a, par exemple, quelque chose que nous appelons *diviser un carré*, mais nous ne parlons pas de *diviser sa couleur* ». Ou encore : « Il n'y a rien que l'on appelle *une partie de rouge*, qui pourrait apparaître à un endroit tout en n'étant pas rouge, tandis qu'une autre partie, elle aussi non-rouge, apparaîtrait en un autre endroit, de sorte que les deux, ensemble, puissent former le rouge ». Et ce sont des remarques grammaticales, des remarques au sujet de la manière dont nous usons des mots. « Si vous parlez de l'essence – vous observez simplement une convention »⁶.

Mais à présent, si nous disons que l'essence exprimée par la grammaire du mot « rouge » est elle-même la création ou le produit de cette grammaire, ne sommes-nous pas en train de dire que rien n'aurait été rouge s'il n'y avait pas eu le langage humain ? – Ou plus exactement s'il n'y avait pas eu cette pratique linguistique avec un mot, pratique dont l'existence montre que les usagers du mot possèdent le concept de « rouge » ? Or c'est justement *cela* que nous ne voulons pas dire.

Wittgenstein s'est imaginé une tribu possédant un concept de douleur différent du nôtre : leur concept ne s'appliquerait que là où il y aurait un dommage visible, comme par exemple une blessure. C'est là qu'il répond à la question : « Mais ne s'aperçoivent-ils pas de la ressemblance ? » (avec une douleur sans blessure), en rétorquant : « Forgeons-nous un concept partout où nous remarquons une ressemblance ? ». De même, il nous dit : « Vous avez appris le *concept* de douleur lorsque vous avez appris le langage », ce qui revient à dire que ce n'est pas l'expérience de la douleur qui vous donne le sens du mot « douleur ». Comment une expérience pourrait-elle dicter la grammaire d'un mot ? Vous pourriez dire : si le mot doit pouvoir désigner *cette* expérience, certaines exigences ne s'imposent-elles pas à la grammaire ? Mais le mot n'est pas fait juste pour répondre à cette expérience-ci, à ce moment-là : sinon à quoi d'*autre* pourrait-il bien s'appliquer ? L'expérience

■ 5. L. Wittgenstein, *Fiches*, trad. fr. E. Rigal et J.-P. Cometti, Paris, Gallimard, 2008, §380.

■ 6. L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, op. cit., I, 74.

en elle-même ne peut pas nous dire avec quoi la classer. « À quoi on pourrait sans doute répondre : avec tout ce qui est le même qu'elle ». – Quelle mêmété avez-vous en tête ? Vous répondrez : « la mêmété qui est exprimée par le mot ». Mais savez-vous de quelle mêmété il s'agit avant d'en posséder le mot ? L'expérience ne nous indique en aucun cas les limites de l'usage d'un mot, ni quel genre d'outil il doit être – par exemple, s'il est censé être une exclamation ou avoir une syntaxe, et dans cette dernière éventualité, si c'est la syntaxe d'une propriété des objets perçus. Par conséquent, on peut imaginer une tribu ayant un concept de douleur différent du nôtre, bien qu'il se recoupe suffisamment avec le nôtre pour être appelé ainsi.

Qu'est-ce qui dans tout cela nous empêcherait de dire : « même s'il n'y avait jamais eu de langage humain de sorte qu'il n'y *aurait* pas du tout de "concept de douleur", s'il y avait des animaux, il y aurait quand même de la douleur ? » Rien. – « Mais de quelle "douleur" parlons-nous – de la douleur selon notre concept ou selon un autre concept possible, par exemple celui décrit plus haut ? » Eh bien, nous parlons notre langage. Par conséquent, lorsque nous disons que la douleur aurait existé malgré tout, c'est bien de la douleur telle que nous l'entendons par le mot « douleur » dont nous parlons.

De même, s'il n'y avait jamais eu d'humains pour parler de chevaux, il n'y aurait pas la moindre raison de dire que les chevaux n'auraient pas néanmoins existé. Dès lors, ces essences, qui sont exprimées par la grammaire, ne sont pas créées par la grammaire. Penser le contraire, c'est sans doute mal comprendre le terme d'« essence » : c'est penser par exemple que, bien qu'il soit évident qu'il y aurait eu des chevaux, l'essence exprimée par « cheval » n'aurait jamais existé sans le langage humain et la pensée humaine⁷. Pouvons-nous suivre la suggestion du passage cité en ouverture, et imaginer que les « faits très généraux de la nature » puissent être si différents que les gens ne disposeraient pas du concept de « cheval » quand bien même il y aurait des chevaux ? Ce serait sans doute difficile. Mais lorsque Wittgenstein désapprouve l'idée selon laquelle des gens ayant des concepts différents *échoueraient nécessairement* à concevoir quelque chose que nous concevons, il ne veut sans doute pas dire qu'on ne *pourrait* pas supposer qu'ils échouent à concevoir quelque chose que nous concevons. La question de savoir s'ils s'en rendraient compte ou non demeurerait plutôt une question ouverte. Supposons, par exemple, qu'il n'y ait pas une grande diversité d'espèces de mammifères, mais uniquement des chevaux et des humains, et qu'il n'y ait pas de nombrable correspondant à « cheval » mais une forme verbale signifiant quelque chose comme « présence de cheval », nous ne reconnaitrions peut-être pas là le concept de « cheval » et pourtant nous ne supposerions pas qu'ils ne peuvent « concevoir quelque chose que nous concevons ». Ou encore, s'ils avaient un nombrable, ils pourraient bien l'appliquer à des vaches lorsqu'ils *les* verraient.

J'ai suggéré qu'on pouvait dire que le langage portant sur les sensations devait avoir une certaine grammaire – devait posséder l'asymétrie entre la première et la troisième personne. Mais ne suis-je pas en train de dire *ici* que

■ 7. Cette erreur fut commise par Locke : selon lui, les essences sont des idées générales, et le général et l'universel sont des créations de l'esprit.

le langage portant sur les chevaux n'a pas forcément la grammaire qui exprime l'essence cheval? Par exemple, qu'il ne doit pas posséder un nombrable qui soit le nom d'un type d'animal? Il semblerait que je le sois. Ne devrais-je pas alors abandonner mon idée sur les sensations? Il nous avait semblé que le langage puisse malgré tout se rapporter aux chevaux sans avoir de mot pour *un* cheval; le langage ne pourrait-il pas dès lors se rapporter de façon similaire aux sensations sans les exprimer ou les rapporter? Les qualités sensibles, par exemple, pourraient être mentionnées, et les scènes décrites, et leurs comptes rendus pourraient être traités différemment selon qu'ils rapportent en première-main des choses qui sont actuellement présentes au rapporteur, ou qu'ils sont des comptes rendus de seconde-main, ou juste des souvenirs. Mais aucun mot n'existerait pour les modalités sensibles, et les mots renvoyant aux qualités sensibles n'auraient pas d'usage purement « subjectif » : je veux dire aucun usage dans lequel elles ne seraient pas sujettes à correction par d'autres personnes. Les comptes rendus de première-main de qualités sensibles, où celles-ci seraient mal identifiées, seraient traités comme de la bêtise individuelle.

Pour résumer : *l'essence est exprimée par la grammaire. Mais nous pouvons concevoir des concepts différents, c'est-à-dire un langage qui n'aurait pas la même grammaire. Les personnes qui en feraient usage ne seraient donc pas en train d'user d'un langage dont la grammaire exprimerait les mêmes essences. Cependant, on ne peut en conclure qu'ils échoueraient à concevoir quelque chose que nous concevons.*

Il est extrêmement difficile de se frayer un chemin entre les deux écueils suivants : ne pas succomber aux faussetés de l'idéalisme et aux stupidités du réalisme empiriste.

Je comprends ou signifie ou pense à un type d'animal quand j'entends, lis, ou dis « cheval ». Mais ces termes ne sont pas le signe d'un acte mental, comme celui de se former une image ou d'avoir une représentation en tête. Aucune image ou représentation ne pourrait déterminer l'application future ou passée du mot, c'est-à-dire ce que nous avons appelé et ce que nous appellerons, les autres et moi, un « cheval ». C'est *cela* qui est déterminé par le fait que la grammaire exprime une essence. Je maîtrise cette grammaire : c'est grâce au fait que la grammaire exprime une essence que le mot que j'utilise peut signifier un type d'animal, et donc ce que *je* signifie par lui. L'essence n'est pas ce que je signifie ou ce dont je parle : c'est plutôt ce par quoi je comprends ou pense à (signifie), etc. Autrement dit, c'est ce par quoi mon usage du mot est une occurrence du fait de signifier un type d'animal. L'erreur de Locke a été, d'une part, de penser que « l'idée » était l'objet de la pensée, que c'était ce dont un mot tient lieu, et donc ce que nous signifions quand nous en usons et, d'autre part, de penser que lorsque nous parlons d'un « type d'animal », nous signifions nécessairement une idée générale, qu'il identifie avec une « essence nominale » et nomme créature de l'entendement. Or, si on nous demande d'expliquer ce que le mot « cheval » signifie, nous pourrions montrer un cheval en disant « ceci est un cheval », puis un autre en disant « et cela aussi », à partir de quoi, si notre interlocuteur comprend notre explication, il saisira que le mot est le nom d'un type. Si, ensuite, en voyant

un âne, il suppose que c'est aussi un cheval, il pourrait dire « mais n'est-ce pas la même chose que ce que vous avez montré précédemment ? », montrant que l'identité recherchée est l'identité du type. « Montrer deux fois la même chose » est une expression qui ne détermine pas encore ce qui compte comme tel : la question n'aura de réponse déterminée que lorsque nous saurons quelle identité, quelle méthode de comptage, est pertinente. On compte un cheval, et un autre cheval s'avance ; si la procédure est de dire « nous avons compté celui-là », mais que nous assignons un *nouveau* nombre à, par exemple, une girafe (une girafe n'ayant pas été comptée auparavant) – alors il semblerait que l'on soit en train de compter des types. Mais ce que l'on compte est de toute façon là devant nous, et n'est en aucun cas une « créature de l'esprit ». Si quelque chose devait être une création de l'esprit, ce serait la grammaire de nos expressions. Si ce que nous entendons par « idée » est l'essence exprimée par cette grammaire, alors pour ce qui est de l'idée de cheval, *celle-ci* n'est pas une créature de l'esprit. Elle n'est pas non plus l'objet de la pensée. Elle est ce qui dans la grammaire du mot permet de parler et donc de penser à des chevaux au moyen du mot. Et elle est commune à des mots qui sont par ailleurs différents dans différentes langues.

Mais les formes superficielles de la grammaire sont si fortement suggestives que lorsque nous parlons de « compter des types d'animaux » *plutôt que de* « compter des chevaux » (remarquons que la première expression est ambiguë), cela donne l'impression que la première expression a introduit de nouveaux objets à compter en plus des chevaux, des girafes et des hommes, par exemple, comme si une nouvelle réalité était en train d'être posée. En réalité, nous n'avons fait qu'introduire une manière différente de compter ce qui est devant nous. Il en est de même pour des lettres inscrites sur une page. Si on nous demande de « les compter », on suppose ou on a besoin qu'on nous dise quelle est la méthode particulière pour les compter. À la méthode est associé un concept C, qu'on utilise pour dire « ce que » l'on compte. Des marques séparées ? Des lettres séparées physiquement ? Des lettres de l'alphabet de polices différentes ? Des polices de caractères ? etc. – Ce qui fournit l'explication ultime de ce qu'est compter dans chacun des cas, ce sont les procédures de comptage elles-mêmes.

Quand on introduit l'idée que compter des types, c'est compter une autre sorte d'objets que des individus (car après tout, l'objet grammatical du verbe « compter » est différent !) alors bien entendu la question surgit : où trouvons-nous de tels objets ? dans le royaume des Formes platoniciennes ? dans l'esprit ?

Il est surprenant de constater à quel point les gens sont profondément empêtrés dans ces difficultés, qui sont le fruit d'une pure incompréhension grammaticale. On ne comprendra pas vraiment Wittgenstein si l'on ne tient pas compte du fait qu'il ne s'est jamais ne serait-ce qu'aventuré sur ces terrains glissants. Quelque part, dans un de ses carnets, il écrit : « L'identité numérique : un mauvais concept ». Et en effet c'en est un, car si vous dites « le même en nombre », autrement dit « le même lorsqu'il s'agit de compter », la question demeure « le même nombre de *quoi* ? » ou « le même lorsqu'il s'agit de compter *comment* ? » – Il n'y a qu'une lettre « *e* » dans l'alphabet

romain par exemple. N'importe quel « *e* » est numériquement la *même lettre de l'alphabet romain* que n'importe quel autre. Les Grecs, en revanche, possèdent deux « *e* » – ε et η .

Les considérations ci-dessus nous orientent vers le test suivant si nous voulons savoir si Wittgenstein est un « idéaliste linguistique ». Nous nous demanderons : est-ce que cette existence, ou cette vérité, dépend d'une pratique linguistique humaine ? Que *le sens des expressions* en dépende est une évidence ; que la possession de concepts par les humains en dépende n'est pas si évident. Un sourd-muet n'ayant pas été éduqué dans une langue organisée syntaxiquement, ou même dans n'importe quel système conventionnel de signes, peut entrer dans des échanges avec d'autres humains impliquant clairement pour lui de faire et de respecter des requêtes en tout genre, de gagner et de dépenser de l'argent, de répondre et de s'intégrer à d'autres activités humaines spécifiques variées. Il n'est pas surprenant d'apprendre qu'un tel homme peut faire une blague ou bien rire, par exemple, d'une farce manifeste, jouée. D'un autre côté, il nous semble évident qu'il y a tout un tas de concepts et de considérations qui lui sont plutôt inaccessibles ; il est également inutile de spéculer sur la question de savoir dans quelle mesure sa capacité dépend de l'existence des usagers-du-langage parmi lesquels il vit. L'usage compétent du langage est *un* des critères de possession des concepts qui y sont symbolisés, et nous pouvons donc dire librement : avoir telles ou telles pratiques linguistiques, c'est posséder tels ou tels concepts. « La pratique linguistique » ne renvoie pas ici à la simple production de mots agencés de sorte à produire des phrases en des occasions que nous qualifierions vaguement d'« appropriées ». Il est important que celle-ci inclue d'*autres* activités que la production de langage, des activités étroitement liées à un usage du langage. Par exemple les activités de mesurer, de peser, de donner et de recevoir, et de mettre dans des endroits particuliers, de se déplacer de multiples façons différentes, de consulter des tableaux, des calendriers, des panneaux, et d'agir en fonction. Nous pouvons sans doute dire que nous ne posséderions aucun concept de *longueur* sans l'activité de mesurer, et aucun concept de longueurs comparées précises pour des objets distants si l'activité de mesurer n'était pas étroitement liée à un usage plutôt élaboré des mots.

Lorsque Kronecker a dit « Dieu a forgé les nombres entiers, tout le reste n'est que création humaine », que devons-nous comprendre ? À première vue, pas grand-chose. Les humains n'auraient pas eu, je suppose, le concept de nombre naturel s'ils n'avaient pas eu la pratique de compter les objets. (Qu'est-ce que je veux dire par là ? Je suppose quelque chose comme : sans la pratique de compter les objets, il est difficile de voir comment quoi que ce soit pourrait être identifié comme une série de nombres naturels). Mais ce fait ne nous conduit pas à penser qu'il n'aurait pas pu se produire un événement comme un loup tuant trois cerfs en sept jours avant que n'apparaissent des humains avec leurs pratiques linguistiques. Les nombres naturels ne sont donc pas plus une invention humaine que les loups, les cerfs ou les jours. Mais ceci vaut également pour les faits impliquant des fractions. Pourquoi alors les fractions seraient-elles davantage une invention humaine que les nombres naturels ?

Voulait-il dire : les nombres naturels sont (pour ainsi dire) donnés (nous pourrions faire ce que nous voulons avec), et les *vérités* mathématiques ne sont que des inventions humaines ? Les humains ont inventé des choses comme 2×2 , mais ils n'ont pas inventé 2. Et bien qu'ils n'aient pas inventé les moitiés, ils ont inventé $1/2$. Ils ont inventé le fait de faire cela avec les idées de *un* et de *deux* (il n'existait aucune représentation similaire de la moitié dans le système numéral romain⁸) et ils ont inventé le fait considérer que cela puisse représenter la moitié de quelque chose. Ils ont inventé le fait de traiter la moitié comme un nombre. Vous pourriez dire qu'ils ont inventé le fait que la moitié *soit* un nombre. – Nous sommes sans doute sur la bonne piste.

Ceci ouvre la possibilité de ce que nous pourrions appeler un idéalisme partiel. Nous sommes tombés d'accord (avec quelques réserves) sur le fait que l'existence des concepts humains peut être assimilée, dans l'ensemble, à l'existence d'une grande variété de pratiques linguistiques humaines. Mais ceci, nous l'avons remarqué, n'implique en aucune façon une quelconque dépendance, de la part des choses qui tombent sous ces concepts, vis-à-vis de la pensée et du langage humains.

Or il y a, bien entendu, beaucoup de choses dont l'existence dépend de pratiques linguistiques humaines. Dans bien des cas, cette dépendance est un fait non problématique et trivial. Mais dans d'autres, elle n'est pas si triviale, et touche le nerf d'importants problèmes philosophiques. J'ai trois exemples en tête : les règles, les droits, et les promesses.

Chacun de ces exemples est lié à un certain usage de notions modales. Suivant les règles d'un jeu, ou de n'importe quelle autre procédure, vous « devez » faire certaines choses, et vous « ne pouvez pas » en faire d'autres. Quand quelqu'un a le droit de faire quelque chose, vous « ne pouvez pas » l'en empêcher. Si vous avez passé un contrat, alors suivant ce contrat vous « devez » faire ceci et « ne pouvez pas » faire cela.

Bien entendu, une règle et un contrat sont eux-mêmes possiblement, et même nécessairement, des outils linguistiques. Si, dans une perspective philosophique, on fixe trop son attention sur de tels outils, on peut s'étonner de la façon dont ils parviennent à engendrer des nécessités. On peut alors s'étonner aussi de ce qu'ils *sont*. Il est évident qu'ils contiennent des descriptions de conduites, positives et négatives, ou des descriptions qui ressemblent à des descriptions d'état de choses, comme par exemple l'adhésion à un comité. Ces descriptions peuvent être faites au passé ou au futur ou dans un mode particulier que nous pourrions appeler le futur d'obligation. Elles peuvent également sembler « permissives », leur verbe principal étant modifié par « pourrait ». Mais ce style obligatoire ou permissif ne signifie pas que quelqu'un est en train de donner l'ordre ou la permission de faire quoi que ce soit. Si tel était le cas, les problèmes philosophiques particuliers qui surgissent au sujet des règles et des promesses ne surgiraient pas. Quelqu'un dit à quelqu'un d'autre de faire quelque chose ; celui-ci donne des signes de compréhension, et il s'exécute ou désobéit. Une telle situation, nous la comprenons.

■ 8. Cf. Karl Menninger, *Number Words and Number Symbols*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1969.

Le cas de la promesse ou du contrat est différent. Il n'est pas simplement question d'une description que quelqu'un, par la suite, rend vraie – ou non. La signification de la promesse est qu'elle impose un genre de nécessité à rendre la description vraie. Mais qu'est-ce que cette nécessité? Nous pourrions dire : c'est celle de rendre la description vraie *ou* de se rendre coupable d'une injustice. Mais de quelle injustice? – Celle de rompre une promesse! Faire la promesse consistait à donner un signe générant une nouvelle injustice : celle de ne pas rendre une description vraie que l'on avait par ailleurs la parfaite liberté de ne pas rendre vraie! Voilà le sens de la promesse. Mais comment le sens d'un signe *peut-il* être ce qu'il est simplement du fait qu'il a été donné ; ne faut-il pas que quelque chose puisse être considéré comme une infraction à son sens? On n'a pas véritablement expliqué son sens. C'est une des remarques les plus importantes de Hume : il l'a nommé « l'inintelligibilité naturelle » des promesses.

Hume a divisé le problème en deux : premièrement, le problème du sens, et deuxièmement, si nous concédons qu'il puisse y avoir un tel sens, celui de savoir comment une quelconque « obligation » peut être engendrée. Or, il peut sembler problématique de voir ici *deux* problèmes distincts. Car si la première question était de savoir comment le sens du signe de la promesse peut être *ce* qui, en la faisant, engendre une obligation, on pourrait penser que si, pour les besoins du raisonnement, on doit concéder qu'il *puisse* y avoir un tel sens, on a déjà répondu à la seconde question : si son sens est qu'elle engendre une obligation, alors l'obligation est engendrée par la prononciation d'un signe ayant ce sens. Mais Hume a raison ; les deux questions sont distinctes. Car supposons qu'à la place de promettre je dise « Supposons qu'une contrainte m'impose d'agir d'une certaine manière ». *Ceci* est bien sûr parfaitement intelligible, puisqu'il manque le caractère particulier de la promesse par lequel le signe lui-même est censé avoir pour tâche d'engendrer la contrainte (l'obligation). Mais si je dis cela, se posera alors la question de savoir si une telle contrainte advient *effectivement*. De même, même si en fin de compte, *per impossibile*, la promesse était « naturellement intelligible », de sorte que le premier problème de son sens soit résolu, la seconde question se poserait pourtant toujours : la supposée obligation advient-elle jamais? Et si oui, comment?

L'analyse de Hume porte principalement sur « l'acte de l'esprit » censé être exprimé par une promesse, mais l'essentiel de son argument ne repose pas sur cela, et est restitué dans l'exposé que j'en ai donné. Son chapitre est reconnu et a fait l'objet d'une large littérature sur cette question centrale : comment rendre compte des promesses et de l'obligation qui en résulte? La conclusion de Hume était « que les promesses n'ont aucune force en dehors des conventions humaines ». Si les moralistes s'en sont offensés c'est parce qu'ils l'ont mal compris. La justesse de cette conclusion ne dépend ni de la psychologie de Hume, ni de sa théorie selon laquelle la morale se fonde sur un sentiment particulier. Car cette conclusion peut être déduite de la simple considération du problème du sens qu'il a mis au jour ainsi que du constat que dans ce cas-ci la pratique linguistique crée l'essence exprimée par la grammaire.

Il faut prêter attention à l'usage des modaux – « dois nécessairement » (*must*), « dois » (*have to*), etc. – qui est bien plus répandu qu'on ne le considère généralement en philosophie. Il y a un jeu auquel on joue avec les enfants dans lequel on pose ses mains successivement par dessus celles des autres. Celui dont la main est en bas « doit » la retirer et la poser sur le dessus. Ceci est un des usages primitifs de « tu dois » ; il s'accompagne du fait de *faire faire* à l'apprenant ce qu'il « doit faire ». Ainsi, pourrions-nous dire qu'au début il doit « littéralement » le faire, ce qui veut dire qu'il y est contraint. Mais ensuite, s'il réagit au dressage avec une intelligence humaine, le « tu dois » lui-même devient un instrument au moyen duquel on lui fera faire de telles choses.

Un tel usage de « tu dois » est en lien avec « tenir sa parole », c'est-à-dire (dans certaines circonstances) rendre vraie sa parole. Un autre usage est en lien avec le fait d'expliquer précisément « comment » faire différentes sortes de choses, où les autres sont censés apprendre à partir de vos explications. Un autre usage encore est en lien avec des actions plus ou moins élaborées de genres très différents – jeux, rituels, étiquette, actes cérémoniels. Considérez l'énoncé « Vous devez bouger votre roi », adressé par exemple à quelqu'un qui apprend les échecs. Ceci est en effet équivalent à « les règles du jeu requièrent que vous bougiez votre roi ». Mais un enfant qui apprend peut très bien ne pas encore saisir le concept « les règles du jeu requièrent... ». Accepter « vous devez bouger votre roi, il est en échec », et internaliser cette acceptation, font partie de l'apprentissage du concept « les règles du jeu requièrent... ». « Requérir » vous impose une forme de nécessité, mais qu'est-ce exactement ? D'un autre côté, à moins que quelqu'un ne vous y contraigne, vous ne « devez » pas bouger votre roi. Vous pouvez très bien bouger une autre pièce à la place, par exemple. « Mais ce ne *serait* pas un coup dans le jeu ! ». C'est vrai, mais cela veut simplement dire qu'à ce moment précis, aucun autre coup n'est *appelé* un « coup dans le jeu ». Apprendre le jeu, apprendre l'idée même d'un jeu de ce type, acquérir le concept de « vous devez » qui est exprimé, saisir l'idée d'une règle : tout ceci va ensemble, et il n'existe pas de sens distinct d'« être un coup dans le jeu » (sauf par analogie avec d'autres jeux de ce type) qui explique ou implique logiquement le « vous devez » qui intervient dans l'apprentissage.

Le parallèle entre les règles et les promesses est obscurci par le fait qu'une promesse est un signe, alors que nous avons envie de dire qu'une règle n'est pas un signe mais plutôt le sens d'un signe, et qu'une règle peut exister sans être formulée. C'est la raison pour laquelle le problème du sens se faisait si spécifiquement sentir dans le cas de promettre ; car tout le monde accorderait que la nécessité d'agir *ainsi* en raison d'une promesse était censée être engendrée par le fait même qu'elle a été faite. L'obligation à agir *ainsi* en raison d'une règle n'est pas engendrée par le fait que la règle soit énoncée. Néanmoins le problème est parallèle ; car la nécessité est censée être engendrée par l'existence de la règle, et pour expliquer en quoi une règle n'est pas qu'une simple régularité, on dira par exemple qu'elle se donne dans une formule pour agir, dont le sens est que l'on doit agir en conformité avec elle. Et pourquoi ? Parce que c'est une règle. Nous entrons dans le même genre

de cercle dont Hume se plaignait au sujet des promesses. Hume pourrait demander quel genre d'acte mental est l'assentiment à une règle, au-delà de la résolution d'agir d'une certaine manière régulière.

Lorsque la manière régulière d'agir définit une pratique, nous pouvons éviter le problème en disant que les règles ne vous imposent bien entendu aucune nécessité, exceptée celle d'agir ainsi *si* vous désirez vous engager dans cette pratique. Si vous voulez danser une certaine danse par exemple, vous ferez les pas et autres mouvements qui composent cette danse. Nous avons ici une description du comportement que nous appelons « danser cette danse », et vous considérez cette description dans l'optique d'en faire une description vraie de votre comportement. Mais ce point de vue néglige le rôle des règles dans une pratique où la règle en tant que telle est censée justifier ou nécessiter l'action en question. Dans un cas, « si vous ne faites pas ces pas vous ne danserez pas cette danse », et dans l'autre, « si vous ne considérez pas ces règles comme contraignantes, vous n'êtes pas en train de jouer aux échecs ». Mais, dans le second cas, n'est-ce pas une étrange chose à dire – surtout si quelqu'un ne *joue* que des coups corrects ? Pour quel coup « considère-t-il les règles comme contraignantes » ou ne le fait-il pas ? La différence apparaîtra dans son attitude face à des coups « incorrects ». En danse, vous faites un mauvais pas quand vous ne faites pas ce que vous essayez de faire, et vous l'acceptez si cela ne vous importe pas de mal le faire ou d'en faire une variante d'amateur. Aux échecs, la question serait : « est-il en train de changer le jeu ? Si oui, alors quelles sont les nouvelles règles ? ». Le coup incorrect « n'est pas permis ». Les règles *l'interdisent*. C'est ce concept qui marque la différence entre le fait de traiter quelque chose comme une règle plutôt que comme la description d'un comportement auquel vous pourriez souhaiter vous livrer. Et c'est cela qui, au sens de Hume, est « naturellement inintelligible ».

Lorsque les règles définissent une pratique dans laquelle nous sommes libres de nous engager ou non selon notre bon vouloir, et dont nous pouvons au fond inventer de nouvelles variantes avec des règles différentes, le point ne suscite aucune inquiétude. Mais lorsqu'il s'agit des règles de la logique, il en est autrement. Bien entendu, si nous parlons de règles, certaines personnes caresseront l'idée de construire des variantes ; et si nous parlons de vérités logiques, certaines personnes penseront qu'elles sont susceptibles d'être révisées, au motif que ce qui est supposé connu est censé être révisable. Les deux idées ne font que nous écarter du problème. Le sujet de la logique est l'inférence valide, et non pas les vérités logiques ; et une conclusion est justifiée non pas par les règles de la logique mais, tantôt par la vérité de ses prémisses, tantôt par les étapes qui y conduisent, comme faire une supposition, dessiner un diagramme, ou construire un tableau. Si quelqu'un invente des règles variantes, par exemple un système avec plus de deux valeurs de vérité, se pose alors la question de savoir si ces règles ont jamais été suivies dans un exercice quelconque. Suivant quelles règles la déduction d'une certaine pratique à partir de règles données, la transition de règles données vers une certaine pratique, s'opèrent-elle ? Il y a toujours le *tu dois* logique ; vous « ne pouvez pas » avoir ceci *et* cela ; vous ne pouvez pas faire cela si vous

suivez cette règle; vous devez reconnaître ceci en raison de cela. Et tout comme l'expression la plus basique pour apprendre à jouer aux échecs est « vous ne pouvez pas bouger votre roi », puisqu'elle est au fondement de notre apprentissage du concept du jeu et de ses règles, ces « vous ne devez pas » et « vous ne pouvez pas » sont les expressions les plus basiques de la pensée logique. Mais elles ne sont pas ce que Hume appelle « naturellement intelligible » – autrement dit, elles ne sont pas l'expression de perception ou d'expérience⁹. Elles sont comprises par ceux qui ont une intelligence normale lorsqu'ils apprennent les pratiques du raisonnement.

Un autre genre de pratique comprenant des opérateurs modaux génère des droits coutumiers que nous trouvons, à ma connaissance, dans toutes les sociétés humaines. Le *concept* d'« un droit » peut bien ne pas exister, mais il semblerait qu'on trouve partout des restrictions, portant (par exemple) sur le fait de faire ce qu'il revient à un autre de faire ou de l'en empêcher, qui sont produites par l'art de la pratique linguistique. Le concept d'« un droit », comme celui d'« une relation » est le produit d'une réflexion sophistiquée sur les données.

« Cette vérité, cette existence, est-elle le produit d'une pratique linguistique humaine ? » C'était ma question-test. J'aurais peut-être dû la scinder en deux : est-ce vraiment le cas, et est-ce le cas dans la philosophie de Wittgenstein ? Nous pouvons désormais y répondre partiellement. L'existence des chevaux et des girafes, des couleurs et des formes, n'est pas un tel produit, que ce soit dans les faits ou chez Wittgenstein. Mais il *semble* bien qu'il considère les nécessités métaphysiques appartenant à la nature de telles choses comme des « règles grammaticales ». « Réfléchis à ceci : « Le seul corrélat dans le langage d'une nécessité de nature est une règle arbitraire. C'est tout ce que l'on peut trouver de cette nécessité de nature dans une phrase. »¹⁰. Il s'agit là d'une des manières dont Wittgenstein avance des propositions auxquelles il trouve *quelque chose* de convainquant, mais qui lui posent problème. *Pouvait-il* dire cela de façon générale ? La règle est-elle réellement « arbitraire » ? Lorsqu'il considérait des cas particuliers, il avait toujours l'air de dire que ce qui a l'apparence d'une nécessité métaphysique est une proposition de la grammaire. La grammaire est-elle « arbitraire » ? (Voir ses remarques au sujet de « toute baguette a une longueur »¹¹). Quoi qu'il en soit, si on peut parler d'un idéalisme concernant les règles et la nécessité de faire *ceci* pour être en conformité avec *cette* règle, alors Wittgenstein était, sur ce point, un idéaliste linguistique. Il insiste sur le fait que ces choses sont créées par la pratique linguistique humaine. Une fois de plus, il ne s'agit pas seulement des pratiques consistant à combiner des mots ensemble et à les prononcer dans des contextes appropriés. Il s'agit, par exemple, d'*agir* suivant la règle ; d'aller effectivement dans *cette* direction suivant le panneau indicateur. Le panneau indicateur ou n'importe quelle flèche directive peut être interprété par une nouvelle règle. Quand je vois une flèche dans un aéroport pointant

■ 9. Hume n'a jamais perçu cela : pour lui l'inférence, le jugement et la saisie d'un terme étaient toutes également des « idées ». Cf. *Traité de la nature humaine*, I, III, VIII, la longue note de bas de page.

■ 10. L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, op. cit., I, § 372.

■ 11. *Ibid.*, I, § 251.

verticalement vers le haut, je la « réinterprète » mentalement et pourrais donner à mon interprétation la forme d'une autre flèche, horizontale et pointant dans la direction vers laquelle se dirige mon regard quand je vois la première. Mais les flèches et leurs interprétations appellent l'action; ce que l'on fait effectivement, et la façon dont on les comprend : c'est *cela* qui fixe le sens. Et il en est de même pour ce qui est de suivre les règles du raisonnement correct. On tire la conclusion que l'on « doit » tirer. C'est *cela* que veut dire « penser »¹². S'il en est ainsi, que dirait Wittgenstein de la pensée « illogique »? Comme moi, que ce n'est pas de la pensée? Un jour, au Club de Science Morale, il a cité un passage de Saint-Augustin sur Dieu, qui, comme le veut la rhétorique caractéristique de Saint-Augustin, semblait contradictoire. Wittgenstein a même pris « il bouge sans bouger » comme une contradiction intentionnelle, et était impatient qu'on lui dise que cela n'en était pas une, le premier « bouge » étant transitif et le second intransitif (*movet, non movetur*). Il voulait envisager cette contradiction comme sérieusement voulue tout en la traitant avec respect. C'était lié à son aversion pour la rationalité, ou la prétention à la rationalité, de la religion. Il la décrivait au moyen d'une comparaison particulière : nous avons une chose biscornue et irrégulière, et certains souhaitent l'enclorre dans une boule lisse : en regardant à l'intérieur, vous voyez les bords biscornus et les aspérités, mais une surface lisse a été modelée. Il préférerait qu'on la laisse biscornue. Je ne sais pas comment faire la part entre ce qui relève ici de l'observation philosophique d'un côté et de la réaction personnelle de l'autre. Dans la foi catholique, certaines croyances (comme la Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie) sont appelées des « mystères » ; cela veut dire à tout le moins qu'il n'est ni possible de les démontrer, ni possible de montrer une fois pour toutes qu'elles ne sont pas contradictoires et absurdes. Néanmoins, la contradiction et l'absurdité ne sont pas assumées : « cela peut être réfuté, mais j'y crois encore » n'est pas du tout une attitude pieuse. Ainsi, les preuves ostensibles d'absurdité sont censées être réfutables, les unes après les autres. Wittgenstein a un jour décrit ce procédé : « vous pouvez repousser *chaque* attaque à mesure qu'elle vient » (conversation personnelle). Mais l'attitude de celui qui fait cela, ou qui souhaite que l'on fasse ainsi, n'est pas celle de quelqu'un qui veut professer une contradiction. Bien au contraire. En outre, les mystères religieux ne sont pas une théorie, une production du raisonnement : leur source est bien différente. L'attitude de Wittgenstein vis-à-vis de l'ensemble de la religion était de l'assimiler d'une certaine façon aux mystères : il détestait donc la théologie naturelle. Mais là encore, quelle part accorder au philosophique (et donc une chose qui, si elle était juste, devrait être vue par les autres) et quelle part au personnel, c'est difficile à dire. Dans la théologie naturelle, on tente de raisonner, à partir des objets du monde, sur quelque chose en dehors du monde. Wittgenstein travaillait et pensait dans une tradition pour laquelle c'était certes impossible. Si nous avons affaire à une inférence logique¹³, alors « aucune expérience ne

■ 12. L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, op. cit., I.

■ 13. J'insiste sur le fait que ces considérations ne concernent que l'attitude de Wittgenstein vis-à-vis de la logique – de l'inférence logique comme pratique – et n'ont pas trait à ses opinions sur les mathématiques,

peut contredire la conclusion sans contredire les prémisses. Mais cela veut dire que vous ne naviguez qu'à l'intérieur de vos moyens de représentation »¹⁴.

La dernière déclaration n'est pas précise, mais n'implique-t-elle pas la thèse de « l'absence de toute information nouvelle » dans l'inférence logique (au sens étroit) ? Ailleurs¹⁵, Wittgenstein a proposé la chose suivante : si l'on pouvait apprendre à décrire la présence et l'absence de couleurs par une formule véri-conditionnelle comme « soit pas vert, soit blanc », ne pourrait-il pas y avoir trois observations différentes formant une triade inconsistance de formules de ce genre ? Mais si ce sont des observations distinctes, alors elles doivent toutes pouvoir avoir lieu. La thèse de « l'absence de toute information nouvelle » peut difficilement être posée plus fortement : autrement dit, simplement parce qu'une conclusion logique contredit une observation possible distincte, il préfère admettre qu'une observation concrète puisse contredire une autre observation concrète, plutôt que d'autoriser à ce qu'une observation doive – logiquement – en *exclure* une autre. Mais ne se pourrait-il pas que ce soit *nous* qui n'autorisons pas qu'une situation puisse être décrite comme comprenant ces trois observations précises ? Bien entendu, nous avons des « moyens de représentation » à notre disposition ici : nous pouvons parler des « apparences » ; n'existe-t-il pas même des impressions uniques et des images d'états de choses impossibles ? Alors, de fait, la caractérisation donnée par Wittgenstein des trois « observations » serait remise en cause. Mais il pourrait nier qu'il s'agisse d'un cas où l'on peut légitimement prétendre avoir obtenu une information nouvelle, où la « logique dicterait » ce qu'une observation doit être. Car il pourrait dire ce que je viens de dire. Ce que dicte alors la logique c'est notre refus d'*appeler* une chose une « observation ».

La dépendance de la possibilité logique vis-à-vis de la grammaire, et l'arbitraire qui semble alors caractériser ce qui compte comme étant logiquement possible, sont examinés dans le passage suivant :

« Même si on la conçoit comme l'image d'un état de chose possible et que l'on dise qu'elle montre la possibilité de cet état de choses, la proposition ne peut faire, dans le meilleur des cas, que ce que fait une image peinte, une sculpture, ou un film ; et elle ne peut par conséquent en aucune façon établir ce qui n'est pas le cas. Ce que l'on nomme (logiquement) possible et non (logiquement) possible dépend-il donc de notre grammaire – est-il donc ce que cette grammaire autorise ? » – Mais cela est pourtant arbitraire ! – L'est-ce vraiment ? – Il n'est pas vrai que nous sachions quoi faire de tout ce qui est construit à la façon d'une proposition, que toute technique ait un emploi dans notre vie ; et si en philosophie, nous sommes tentés de compter au nombre des propositions des choses complètement inutiles, c'est souvent parce que nous n'avons pas suffisamment réfléchi à leur application¹⁶.

qui sont bien plus complexes. Car il est évident que les mathématiques sont une large structure, ou un large complexe de structures.

■ 14. L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, op. cit., VII, 25.

■ 15. *Ibid.*, VII, 64.

■ 16. L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, op. cit., I, §520.

Par conséquent, le fait que la logique ne soit pas arbitraire ne consiste pas à « en extraire la rigueur »¹⁷. Et pourtant, dans toute sa rigueur, il est clair qu'elle est considérée comme une création linguistique.

Wittgenstein nous invite à comparer « logiquement possible » avec « chimiquement possible ». On pourrait dire d'une combinaison qu'elle est chimiquement possible s'il existait une formule possédant les valences adéquates, par exemple H-O-O-O-H. « Il n'est évidemment pas nécessaire qu'une telle combinaison existe; mais le moins qui puisse correspondre à une formule comme H₂O dans la réalité est une absence de combinaison »¹⁸. L'exemple est intéressant. La notation nous permet de construire la formule H₂O, puis le système l'exclut. L'impossibilité joue même un certain rôle : on examine une formule afin de voir si les valences en sont correctes. L'exclusion appartient au système, qui est une construction humaine. Elle est objective; autrement dit, il ne m'appartient pas de décider ce qui est permis ici.

II

Ceci nous oriente vers une autre façon de soulever la question d'un possible idéalisme. « Dis-tu donc que l'accord entre les hommes décide du vrai et du faux? C'est ce que les êtres humains disent qui est vrai et faux; et ils s'accordent dans le *langage* qu'ils utilisent. Ce n'est pas un accord dans les opinions... »¹⁹. Qu'implique cet « accord dans le langage »?

Toute la pensée de Wittgenstein suggère que ce n'est pas parce qu'un énoncé entier est formé d'un ensemble de mots qui contredit un autre ensemble de mots exprimant une vérité qu'il s'agit d'une *erreur*. On peut m'accuser de *commettre une erreur* si je sais en quoi consiste (disons) la vérité d'une proposition et que, contrairement à ce que je suppose, les choses ne s'y conforment pas. (Une condition correspondante s'applique si j'ai raison.) Ceci signifie que je dois vraiment être en train d'utiliser le langage²⁰. Ce que j'en fais doit appartenir au système de pensée en question. Sinon un tel énoncé pourrait bien n'être rien du tout; il pourrait s'agir d'une « superstition »²¹ ou d'une « étrange réaction » ou de l'expression d'une autre « image du monde », ou d'une curieuse forme de croyance qui fait fi de ce qui serait censé le falsifier ne serait-ce qu'en raison de sa bizarrerie; il pourrait s'agir d'une étrange application secondaire des mots ou d'une simple manifestation d'ignorance comme celle d'un enfant. Ce pourrait être de la folie. Mais dans aucun de ces cas Wittgenstein ne veut parler d'« erreur ».

Cela ne veut pas dire que pour ce dernier aucune critique n'est jamais fondée. Dire qu'une chose est « superstitieuse plutôt qu'erronée » est évidemment un reproche. C'est la critique d'un type particulier de pensée philosophique. Ce qu'il qualifie d'« erreur » est ce pourquoi certains critères de correction ne sont pas satisfaits, des critères qui correspondent aux intentions du locuteur.

■ 17. L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, op. cit., I, § 108.

■ 18. *Ibid.*, I, § 521.

■ 19. *Ibid.*, I, § 241.

■ 20. L. Wittgenstein, *De la certitude*, § 676 (trad. mod.) : « Celui qui dit "Je rêve" en rêve, même s'il parle à haute voix, n'a pas plus raison que lorsqu'il dit en rêve "Il pleut" et qu'il pleut vraiment ».

■ 21. L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, op. cit., I, § 110.

(En ce sens, Aristote aurait pu dire de la Théorie des Formes de Platon qu'elle est « superstitieuse mais pas erronée » : une superstition « résultant elle-même d'illusions grammaticales ».)

Or, voici notre question : cet exemple particulier mis à part, le point de vue de Wittgenstein nous empêche-t-il de dire « Ils ont tort sur toute la ligne, ils sont dans l'obscurité » ? Nous empêche-t-il de contester, par exemple, une autre image du monde, comme celle des Aztèques et leur peur quinquagésime que le cours de la nature ne change ? Ou une étrange croyance comme celle du lamaïsme tibétain ? Ou des croyances et pratiques magiques ? Bien sûr, en un sens, il ne peut empêcher les contestations, mais interdit-il tout fondement, nous empêche-t-il d'avoir raison ?

Comme le savent les lecteurs des « Notes sur Frazer », Wittgenstein rejetait l'idée que « notre science » démontre que les pratiques et les croyances magiques sont dans l'erreur. Par-dessus tout, il trouvait stupide de considérer la magie comme une science erronée. La science ne peut corriger que l'erreur scientifique ; elle ne peut détecter l'erreur que dans son domaine, dans les pensées qui appartiennent à son propre système de façons de faire. Elle ne peut rien dire des mérites d'autres façons de faire, sauf peut-être dans leur capacité à faire des prédictions.

Alors que nous discutons de ces questions, j'ai un jour demandé à Wittgenstein si, si un de ses amis allait voir un guérisseur, il l'en empêcherait. Il a réfléchi un instant et dit : « Oui, mais je ne sais pas pourquoi ». Je crois que son objection est de nature religieuse. Un scientifique ne peut pas condamner des pratiques superstitieuses à partir de sa science. Il peut le faire sur la base d'une philosophie « scientiste ». Mais il n'est pas nécessaire qu'il défende une telle philosophie pour poursuivre son activité scientifique. Or il est clair que Wittgenstein lui-même ne défendait pas une telle philosophie et ne pensait pas qu'elle manifeste un quelconque respect de la science ou un intérêt pour les questions scientifiques. On pourrait penser que toute son oeuvre, jusqu'à *De la certitude*, nous délivre une thèse simple : il n'existe aucun « fondement rationnel » à la critique de pratiques et de croyances tout à fait différentes des nôtres. Ces pratiques et jeux de langage étrangers sont simplement là. Ils ne sont pas les nôtres, nous ne pouvons pas nous y mouvoir.

Dans *De la certitude* Wittgenstein en vient à considérer la thèse de Moore quand il affirme savoir, entre autres choses, qu'il ne s'est jamais trop éloigné de la surface de la terre et que la terre a existé bien longtemps avant sa naissance. Les remarques de Wittgenstein quant au fait qu'il n'est jamais allé sur la lune sont un leurre et bon nombre de gens s'y sont laissés prendre. Au moment où il écrivait, la certitude de n'avoir jamais été sur la lune était totalement différente de celle de n'avoir jamais été en Chine.

« Je *sais* que je ne suis jamais allé sur la lune ». Ceci ne s'entend pas de la même façon dans les circonstances actuelles et dans celles dans lesquelles des hommes seraient allés sur la lune, peut-être même pour certains sans le savoir. Dans *ce* dernier cas, on pourrait invoquer des fondements de ce

savoir [...]. Je veux dire : le fait que je ne suis pas allé sur la lune est *aussi* certain pour moi que n'importe quel fondement que je pourrais en donner²².

La situation imaginée dans cette remarque s'est produite ; mais ceci ne devrait pas paralyser ses lecteurs ! Ce qu'il a écrit était vrai au moment où il écrivait et n'était pas supposé l'être nécessairement de tout temps.

En 1871 un explorateur Russe, Nikolai Miklouho-Maclay, s'est rendu en Nouvelle Guinée et y a vécu par la suite au cours de deux périodes de plus d'un an chacune (1871-2, 1876-7). Il avait un serviteur polynésien qui mourut et qu'il inhuma en mer. Lorsque les gens lui demandaient où il était, il faisait signe vers l'horizon. On dit que ceux-ci croyaient qu'il voulait dire que l'homme s'était envolé au-dessus de la mer. Ils croyaient aussi que Maclay venait de la lune. Il leur dit qu'il était un homme issu d'un pays appelé la Russie, et ils supposaient donc que la Russie était sur la lune. Ils tinrent une réunion des anciens pour lui poser des questions, parmi lesquelles figurait celle de savoir « s'il pouvait mourir ou mourait un jour »²³.

Dans le passage suivant, Wittgenstein imagine une tribu similaire :

Je peux m'imaginer le cas suivant : Moore est capturé par une tribu sauvage qui exprime le soupçon qu'il vient de quelque part entre la terre et la lune. Moore leur dit qu'il sait..., mais ne peut leur donner les raisons de sa certitude, car ils ont une conception fantastique de la capacité humaine à se déplacer dans les airs et ne connaissent rien à la physique. Cela serait une occasion de proférer une telle phrase²⁴.

Autrement dit, *ici*, l'occasion est propice à ce que Moore dise : « Je *sais* que jamais... ». Wittgenstein poursuit en demandant : « Mais que voudrait-elle dire de plus que “Je ne suis jamais allé à tel et tel endroit et j'ai des raisons contraignantes de le croire”, et il faudrait spécifier ce que sont des raisons contraignantes »²⁵ ? Or les raisons contraignantes sont objectives²⁶, au sens où ce n'est pas à moi de décider ce qu'est une raison probante²⁷.

Ce que nous croyons dépend de ce que nous apprenons. Nous tous croyons qu'il n'est pas possible d'aller sur la lune ; mais il pourrait y avoir des gens qui croient que c'est possible et que cela arrive parfois. Nous disons : ces gens ne savent pas bon nombre de choses que nous savons. Et aussi sûrs qu'ils puissent être de leur affaire, ils ont tort et nous le savons.

Si l'on compare notre système de connaissance au leur, c'est le leur qui se montre de loin le plus pauvre²⁸.

■ 22. L. Wittgenstein, *De la certitude*, *op. cit.*, § 111 (trad. mod.).

■ 23. Voir P. Lawrence, *Road Belong Cargo*, Manchester, [Manchester University Press], 1964. Nous savons que ces gens avaient prodigieusement tort, qu'il n'y a même pas lieu de se demander s'il pourrait être vrai que Maclay soit jamais allé sur la lune.

■ 24. L. Wittgenstein, *De la certitude*, *op. cit.*, § 264.

■ 25. *Ibid.*, § 265 (trad. mod.).

■ 26. *Ibid.* § 271.

■ 27. *Ibid.*, § 272.

■ 28. *Ibid.*, § 286.

Comparons maintenant ces passages aux suivants, qui sont eux aussi extraits de *De la certitude* et portent sur le même thème, qui s'en distinguent radicalement mais dont la morale est différente :

Supposons qu'un adulte ait raconté à un enfant qu'il était allé sur la lune. L'enfant me le répète et je lui dis que ça n'était qu'une plaisanterie, que la personne en question n'était pas allée sur la lune, que personne n'était jamais allé sur la lune, la lune se trouvant très très loin de nous, et qu'il est impossible d'y monter ou d'y aller en avion. – Si l'enfant alors insistait en disant qu'il y avait peut-être bien un moyen de s'y rendre, seulement je ne le connaissais pas, etc., que pourrais-je lui répondre ? Que pourrais-je répondre à des adultes d'une tribu qui croit que des personnes se rendent parfois sur la lune (peut-être est-ce ainsi qu'ils interprètent leurs rêves), bien qu'ils concèdent qu'on ne puisse y monter ou y voler par les moyens habituels ? – Mais en règle générale un enfant ne s'obstinera pas à croire une telle histoire, et se laissera vite persuader par ce que nous lui disons sérieusement.

N'est-ce pas là exactement la façon dont nous enseignons à un enfant à croire en Dieu, ou que Dieu n'existe pas, et il pourra, selon le cas, produire des justifications apparemment plausibles pour l'une ou pour l'autre croyance ? « Mais alors n'y a-t-il pas de vérité objective ? N'est-ce pas vrai, ou faux, que quelqu'un est allé sur la lune ? » Vu de l'intérieur de notre système, il est sûr que personne n'est jamais allé sur la lune. Non seulement jamais rien de ce genre ne nous a été rapporté par des gens raisonnables, mais tout notre système de physique nous défend d'y croire. Car cela exigerait de répondre aux questions « Comment a-t-il pu vaincre la pesanteur ? », « Comment a-t-il pu vivre en dehors de l'atmosphère ? », et mille autres pour lesquelles nous n'aurions aucune réponse. Mais supposons qu'au lieu de toutes ces réponses, nous soyons confrontées à la suivante : « Nous ne savons pas *comment* on accède à la lune, mais ceux qui y arrivent savent immédiatement qu'ils y sont ; et toi non plus, tu ne peux pas tout expliquer ». Nous nous sentirions intellectuellement très éloignés d'une personne qui parlerait ainsi²⁹.

Il y a une immense différence entre la tribu décrite au § 106 et la tribu qui a capturé Moore au § 264. Dans un cas Wittgenstein dit : « il ne peut pas leur donner de raisons », dans l'autre : « Que puis-je répondre ? » Mais alors ce n'est pas qu'on ne peut pas leur « donner de raisons » ; ils ne font aucun cas de ces raisons ; ils ne s'en laissent pas convaincre. (Et ils ne veulent pas dire la même chose que nous lorsqu'ils parlent d'« aller » sur la lune³⁰.) Tandis que Moore ne pouvait rien expliquer à la tribu sauvage, dans ce second cas, les raisons ne sont pas hors de leur portée. De même pour l'homme du § 108 qui dit « Nous ne savons pas *comment* on accède à la lune, mais ceux qui y arrivent savent immédiatement qu'ils y sont ; et toi non plus, tu ne peux pas tout expliquer ». Wittgenstein commente : « Nous nous sentirions intellectuellement très éloignés d'une personne qui parlerait ainsi ». Mais on ne peut pas réfuter un tel homme. Ce qui compte comme des raisons pour

■ 29. *Ibid.*, § 106-108.

■ 30. La situation n'est plus la même une fois que des gens sont allés sur la lune en fusée et que les gens de cette étrange tribu le savent. Plusieurs développements sont possibles : ils se demandent s'ils rencontreront un jour les cosmonautes sur la lune ou ils rejettent la possibilité d'une telle rencontre comme un malentendu, etc.

nous ne compte pas comme tel pour lui. Il se peut que nous devions juste « en rester là »³¹. En effet, d'une part, (a) il y a une différence entre des raisons et une conviction. Les raisons, comme les explications, les justifications, les interprétations d'une règle, ont une fin – et alors on est convaincu, ou on agit d'une *certaine* façon. D'autre part, (b) nous n'avons *pas* affaire à un cas où « si quelqu'un montre qu'il doute là où nous ne doutons pas, il nous est impossible de comprendre ces doutes comme des signes de doute »³²; ni à un cas où l'hypothèse que quelqu'un croit quelque chose ne peut pas être tenue parce que nous ne saurions pas en quoi consisterait pour quelqu'un de croire cette chose; ni à un cas où la simple idée d'accepter *ceci* (à savoir ce qu'il pense) anéantit la possibilité même de juger quoi que ce soit.

Considérons l'enfant qui s'obstine à croire l'histoire du § 106. Wittgenstein s'interroge : « Que pourrais-je lui répondre ? » – la même question que dans le cas de la tribu. On ne peut rien démontrer à son encontre. Mais un enfant n'est pas aussi puissant qu'une tribu. Il est plus malléable et « ne s'obstinera pas à croire une telle histoire, et se laissera vite persuader par ce que nous lui disons sérieusement ». Que lui « disons-nous sérieusement » ? Que ceci n'a pas de sens et *que ces raisons étaient suffisantes pour le dire* ? Pourquoi ne pouvons-nous pas le dire à l'homme ? Dans son cas, semble-t-il, nous devons « en rester là ».

Supposons que je dise : « Wittgenstein, vous montrez très clairement que ce serait mentir à l'enfant. ». Pourrait-il répondre : « Pas plus que je ne mens à un enfant lorsque je lui enseigne l'arithmétique et insiste pour qu'il considère seulement qu'une *certaine* façon de suivre une certaine règle est la bonne » ? Il ne pourrait pas honnêtement donner une telle réponse. Il s'agissait *justement* d'apprendre à suivre des règles. Le « dois » dans « Tu vois, si ceci est la règle, tu dois faire ceci ici » est lui-même une création du langage, et l'acquisition de ce « dois » par l'enfant est, comme on l'a vu, partie intégrante de son acquisition de concepts et de pratiques propres à l'intelligence humaine. Mais on ne peut pas dire la même chose *ici*.

Et alors ? Ne devons-nous *pas* lui dire « sérieusement » de ne pas croire cette histoire ? Devons-nous l'encourager à « avoir l'esprit ouvert », à envisager toute conception possible et à considérer toutes les possibilités étranges ? C'est absurde ! Cette idée se fonde sur une image fausse de la façon dont les gens peuvent apprendre, de la façon dont ils peuvent acquérir la capacité d'envisager toutes sortes de possibilités. Non. Nous lui disons de ne pas croire cette histoire et nous lui en donnons les raisons : nous lui disons ainsi implicitement qu'il n'y a (et ne peut y avoir) aucune vérité dans cette histoire. Il s'agit alors d'une directive implicite de ne pas croire et de ne pas former une telle idée.

§ 107 : La comparaison avec « la façon dont nous enseignons à un enfant à croire en Dieu, ou que Dieu n'existe pas » tire son intérêt du reste du paragraphe : « et il pourra, selon le cas, produire des justifications apparemment

■ 31. L. Wittgenstein, *De la certitude*, op. cit., § 238. [Le texte original indique le § 258. Il s'agit vraisemblablement d'une erreur.]

■ 32. *Ibid.*, § 154.

plausibles pour l'une ou pour l'autre croyance ». En examinant ce parallèle, on y trouve une objection analogue à l'histoire de l'homme qui est allé sur la lune. L'enfant a entendu que quelqu'un a fabriqué le monde, le maintient et le gouverne. L'objection vient de Lucrèce :

Quis regere immensi summam, quis habere profundi
Indu manu validas potis est moderanter habenas ?³³

Autrement dit, « Qui pourrait – c'est-à-dire comment quelqu'un pourrait-il – possiblement faire cela ? » – Il n'y a pas d'analogue, dans l'histoire de la lune, aux « justifications apparemment plausibles » des autres.

Il est de toute façon clair qu'il s'agit d'un traitement de « Personne n'est jamais allé sur la lune » tout à fait différent de celui du cas de la tribu sauvage. Leur système de connaissance était pauvre. Il se pourrait que ce ne soit pas le cas de ces gens : ceux-ci pourraient avoir la même *physique* que nous. Qu'est-ce que la physique a à voir avec les voyages sur la lune en rêve ?

Tournons-nous à présent vers l'exemple de la terre ayant existé depuis longtemps :

Je peux imaginer une personne qui aurait grandi dans des circonstances très spéciales et à qui on aurait enseigné que la terre a commencé à exister il y a cinquante ans, et qui donc le croit. Nous pourrions alors l'instruire : depuis longtemps, la terre, etc. – Nous chercherions à lui transmettre notre image du monde.

Cela se fait par une sorte de *persuasion*³⁴.

Cette idée d'une « image du monde » ne joue pas le même rôle lorsque Wittgenstein considère le fait de ne jamais être allé sur la lune et de ne s'être jamais trop éloigné de la surface de la terre. À ce propos il dit : « Qu'est-ce qui pourrait m'inciter à croire le contraire ? Soit un souvenir, soit que l'on me l'aurait dit. – Tout ce que j'ai vu ou entendu me donne la conviction qu'aucun homme ne s'est jamais éloigné de la terre. Rien dans mon image du monde ne parle en faveur du contraire »³⁵. Autrement dit, cela ne fait pas partie de son « image du monde » – de cette « toile de fond dont j'ai hérité et sur laquelle je distingue le vrai du faux »³⁶ suivant laquelle ni lui ni quiconque ne s'est jamais trop éloigné de la terre. En outre, l'affirmation suivant laquelle quelqu'un l'a fait soulève des difficultés dans le cadre de son *système de connaissance*. L'« image du monde » n'est pas la même chose que le « système de connaissance ». Mais ils sont liés : l'« image du monde » qu'a acquis la personne du paragraphe que je viens de citer peut difficilement coexister avec notre physique, et une image qui ne pourrait pas coexister avec notre physique pourrait faciliter la croyance dans le fait que des gens se rendent sur la lune. Mais ce que nous enseignerions à cet homme serait sans doute principalement de l'histoire : « La terre est habitée depuis très très longtemps.

■ 33. Qui pourrait gouverner l'immense univers, et tenir dans ses mains les rênes du monde ?

■ 34. L. Wittgenstein, *De la certitude*, op. cit., § 262.

■ 35. *Ibid.*, § 93.

■ 36. *Ibid.*, § 94.

Nous savons ce que les humains font depuis des milliers d'années. Voici des constructions qui datent de centaines d'années, etc. ».

Dans un autre passage, Wittgenstein imagine Moore discutant avec un roi élevé dans la croyance que le monde a commencé avec lui :

Moore serait-il en mesure de lui prouver que c'est réellement sa croyance à lui qui est la bonne ? Je ne dis pas que Moore ne pourrait pas convertir le roi à son point de vue, mais ce serait une conversion d'un genre spécial : le roi serait amené à voir le monde autrement.

Il faut se rappeler que parfois ce sont la *simplicité* ou la *symétrie* d'un point de vue qui nous convainquent de sa *justesse*, c'est-à-dire qui nous conduisent à adopter ce point de vue. On dit alors simplement quelque chose comme : « Ça doit être ainsi »³⁷.

Le cas est encore différent de celui de l'autre homme (et bien sûr de celui dont il est question au début du même paragraphe). Car ce roi a été élevé dans la croyance, non pas seulement que la *terre* n'existe que depuis peu de temps, mais que *le monde a commencé avec lui*. Autrement dit, on lui donne une position supérieure dans le monde. Et si Moore le convertit, il est amené à « voir le monde autrement ». Ce n'est pas la même chose que de « se voir donner notre image du monde » en lien, par exemple, avec l'apprentissage de notre physique. Il pourrait peut-être se voir donner *ceci* tout en continuant à penser qu'il a une position supérieure. *Quand* a-t-il commencé d'exister ? Si dans l'idée de lui-même qu'on lui a donné il a vécu aussi longtemps que son apparence le suggère, alors une ligne spéciale est tracée à une date récente. Ce dont nous dirions que cela s'est produit avant son temps fait partie pour lui de la scène qui est née avec lui. Si cette scène suggère de diverses façons un passé, ce « passé » est censé appartenir à la scène au moment où elle est advenue – de même que Philip Gosse pensait que les fossiles avaient été créés dans la pierre en 4004 avant J.-C. On peut décrire avec justesse l'abandon par le roi de cette ligne fondamentale et d'une telle position dans le monde comme une « conversion ». Et ceci explique pourquoi Wittgenstein peut se permettre de faire ses remarques au sujet de la simplicité et de la symétrie. Les autres hommes qui croyaient que la terre n'existait que depuis peu de temps étaient comparables à la tribu sauvage. Leur système de connaissance était très pauvre. Mais le système de connaissance de ce roi n'est pas nécessairement pauvre. Le Dalaï Lama ne pourrait-il pas apprendre notre physique, notre astronomie et notre histoire et continuer à croire qu'il est la même personne que tous les Dalaï Lamas le précédant ?

L'un des thèmes centraux de *De la certitude* est « l'absence de raison » de nos « images du monde ». Trouver des raisons, tester, prouver, raisonner, confirmer, vérifier, sont des processus qui s'effectuent *dans* l'une ou l'autre, disons, de nos pratiques linguistiques. Certaines présuppositions, certaines croyances sont les « fondements immuables » de ces activités. Ce que Wittgenstein veut simplement dire ici c'est qu'elles sont des fondements qui ne sont ébranlés par aucune de ces activités. Je ne peux douter d'une chose ou

■ 37. *Ibid.*, § 92.

l'interroger que s'il y a des choses dont je ne doute pas et que je n'interroge pas – par exemple que je connais le sens de certains des mots que j'emploie, que si j'ai besoin de vérifier le sens d'autres mots auprès des autres ou dans le dictionnaire, j'utilise vraiment un dictionnaire, et ainsi de suite. Et parmi ces choses dont je ne doute pas figurent des faits appartenant à mon « image du monde » – par exemple, que cela a un sens de demander si tel volcan était actif il y a des milliers d'années.

Tout ce qui est « immuable » n'est pas toujours un fondement. Une fois de plus, certaines propositions sont pour moi assez robustes, mais je ne les apprends pas explicitement :

Je peux les découvrir ultérieurement comme l'axe autour duquel pivote un corps. L'axe n'est pas fixé dans le sens où il serait maintenu par quelque chose, c'est le mouvement autour de lui qui détermine son immobilité.

Personne ne m'a jamais appris que mes mains ne disparaissent pas lorsque je ne leur prête pas attention³⁸.

J'ai envie de dire que nous ne devrions pas considérer que l'ensemble des recherches laborieuses de *De la certitude* dit la même chose. Douter que ceci est un arbre, ou que son nom est L.W., ou que le monde a existé depuis longtemps, ou que la bouilloire chauffera sur le feu, ou que l'on n'a jamais été sur la lune ; tous ces cas ne sont pas tous traités de la même façon. Par exemple, ces choses ne font pas toutes partie d'une « image du monde ». Et une image du monde n'est pas la même chose qu'une croyance religieuse bien que croire ne soit dans aucun de ces cas supposer. Un jour Wittgenstein s'est donné une devise : « Je vais vous faire voir les différences ». On ne peut le comprendre et on ne peut que commettre de terribles erreurs si on fait des amalgames³⁹.

Mais pour revenir à ma question de départ : il peut sembler que si jamais des images du monde sont incompatibles, Wittgenstein rejette l'idée que l'une d'entre elles serait correcte, l'autre incorrecte. Une image du monde est en partie à la base d'un système de connaissance. Il se peut qu'un système de connaissance soit bien plus riche qu'un autre, tout comme il peut être lié à de bien plus grandes capacités de déplacement, par exemple. Mais lorsque, en parlant sur la base de ce système de connaissance, on nomme erreur *ce qui compte comme une connaissance* dans un autre système, ceci soulève la question suivante : a-t-on le droit de le faire ? Ou faut-il se mouvoir dans le système pour qualifier quelque chose d'erreur ? « Même si j'arrivais dans un pays où l'on croit que les gens sont transportés sur la lune pendant leurs rêves, je ne pourrais pas leur dire : “Je ne suis jamais allé sur la

■ 38. L. Wittgenstein, *De la certitude*, op. cit., § 152-3.

■ 39. Ainsi, Norman Malcolm, dans son article « The Groundlessness of Belief », où il expose bien certaines idées de Wittgenstein et défend une thèse intéressante au sujet de la « pathologie de la philosophie », gâche tout en assimilant la croyance religieuse, la croyance en une « image du monde », la croyance en un système de connaissance, et l'action assurée d'un marchand de pommes. Wittgenstein a écrit : « Si le marchand voulait examiner chacune de ses pommes sans raison, pour être sûr de son fait, pourquoi ne lui faudrait-il pas (alors) examiner l'examen même ? Et peut-on ici parler de croyance (je veux dire dans le sens de croyance religieuse, non dans le sens de supposition) ? Tous les termes psychologiques ne font ici que nous détourner de la chose principale. » (*Ibid.*, § 459). Sa réponse à « Peut-on ici parler de croyance ? » est assez clairement « Non ».

lune – Naturellement, je peux me tromper”. Et à leur question “N’est-il pas possible que tu te trompes? ”, il me faudrait répondre : Non »⁴⁰. Autrement dit : même s’il pouvait en venir à admettre que l’idée qu’il est possible de se rendre sur la lune en rêve fait partie de leur système de *connaissance*, il ne pourrait pas considérer sa propre hypothèse suivant laquelle il serait allé sur la lune comme une *erreur*. Mais est-ce une intime conviction ou une remarque logique? C’est bien sûr une remarque logique. Mais « si nous disons qu’ils ont “tort”, n’est-ce pas que nous nous basons sur notre jeu de langage pour *combattre* le leur? »⁴¹. La question est purement rhétorique et sa réponse est clairement : « oui », car elle se comprend dans le contexte de la remarque suivante : « J’ai dit que je “combattrais” l’autre – mais alors est-ce que je ne lui donnerais pas de *raisons*? Si; mais jusqu’où vont-elles? Au terme des raisons se trouve la persuasion. »⁴².

Donc il n’est pas question ici de relativisme culturel. Car sont supposés « deux principes qui ne peuvent se concilier l’un l’autre » et « chaque homme déclare que l’autre est un fou et un hérétique »⁴³. Autrement dit, nous avons « un désaccord dans le langage qu’ils emploient » – mais c’est un véritable désaccord. Le conflit entre les principes de la médecine occidentale et l’acupuncture en seraient une bonne illustration. Mais en quoi le fait de dire qu’« au terme des raisons se trouve la *persuasion* » peut-il résorber notre problème? Inutile de dire ici : mais la persuasion ne sera-t-elle pas correcte ou incorrecte, un désastre intellectuel ou un éclaircissement intellectuel?

Ou est-ce finalement une autre forme de la remarque suivante : les règles et leurs interprétations ne peuvent finalement pas dire comment les suivre; elles ne peuvent pas dire quelle étape suivante en est l’application? En fin de compte, vous comprenez la règle de *telle* façon, non pas en l’interprétant, mais en agissant, en passant à l’étape suivante. Les règles et une règle particulière sont définies par la pratique : une règle ne vous dit pas comment vous « devez » l’appliquer; les interprétations, comme les raisons, finissent par cesser. – Je voyais dans tout ceci une *sorte d’*« idéalisme linguistique ».

NON! – Il ne s’agit pas de cela. Car les cas considérés sont ceux où le « doute », que je rencontre en fait rarement lorsque j’applique une règle, n’a pas de contenu réel et où le désaccord est simplement imaginé par le philosophe. Ainsi l’hypothèse cartésienne du malin génie n’est évidemment pas exclue : « Si je sortais du sortilège je dirais “Pourquoi étais-je si *aveugle*!” »⁴⁴. De même, Wittgenstein pense à peu près la même chose de cas, comme connaître son propre nom, au sujet desquels « Si cela est faux, alors je suis fou »⁴⁵. Pourtant, ne se *pourrait-il* pas que je me réveille, qu’on m’ouvre les yeux et que je sois instruit par une « autorité supérieure »⁴⁶?

Mais le doute est vide : « Quelle différence cela fait-il pour moi d’en “supposer” l’existence [du malin génie]? Je pourrais dire : “Oui, bien sûr, le

■ 40. *Ibid.*, § 667.

■ 41. *Ibid.*, § 609. Ici, il fait référence à des gens qui consultent des oracles plutôt que des physiciens.

■ 42. *Ibid.*, § 612 (trad. mod.).

■ 43. *Ibid.*, § 611.

■ 44. Cf. L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, op. cit., I, p. 135-136.

■ 45. L. Wittgenstein, *De la certitude*, op. cit., § 572.

■ 46. *Ibid.*, § 578.

calcul est faux – mais c’est ainsi que je calcule” »⁴⁷. Il pourrait dire la même chose à propos de connaître son propre nom. Ce n’est que face à l’usage « présomptueux » que Moore fait de « connaître » que Wittgenstein veut s’exclamer : « Tu ne *sais* rien du tout ! »⁴⁸. « Lorsqu’on entend Moore dire : “Je *sais* que ceci est un arbre”, on comprend soudain ceux qui estiment que cela n’a aucunement été établi. [...] C’est comme si “Je sais” ne supportait pas d’inflexion métaphysique »⁴⁹.

En résumé, ces doutes sont illégitimes. Il ne les concède qu’au regard d’une image fausse de la certitude légitime. Ils ne sont pas réels ; mais ils surgiraient légitimement si l’image fausse était vraie. (Il en va de même quant au fait de douter qu’un autre signifie la même chose que moi par « rouge », qui naît de l’image de l’objet privé.)

Il en va tout à fait autrement *soit* lorsqu’existe un conflit de principes irréconciliables dans la vie réelle, *soit* lorsque j’ai dit « Je ne peux me tromper » au sujet de choses dont j’ai le droit de le dire – et qu’il semble en fait que *j’ai* tort⁵⁰. Dans un cas, le problème se résorbe par la persuasion, dans l’autre par une décision. Mais alors n’est-ce pas comme si Wittgenstein disait : rien n’est correct ou incorrect – il n’y a que du conflit, de la persuasion ou de la décision ?

Supposons qu’il ait dit : « Je ne peux pas me tromper » – bien sûr, dans le type de cas où cette expression est appropriée.

Naturellement, on peut imaginer un cas – et il y en a – où après le « réveil », on n’a plus aucun doute sur ce qui était fiction et sur ce qui était réalité. Mais un tel cas, ou même la possibilité d’un tel cas, ne discrédite pas la proposition « Là-dessus je ne peux pas me tromper ».

Car autrement, ne faudrait-il pas discréditer toutes les assertions ?

Là-dessus, je ne peux me tromper – mais il se peut qu’un jour, à tort ou à raison, je me rende compte que je n’étais pas qualifié pour juger⁵¹.

« À tort ou à raison » – Voilà le point difficile. Il n’y a rien de nouveau au fait que je puisse en venir à penser que j’avais tort, que je n’étais pas en position de juger. Mais dire *Je ne peux pas être dans l’erreur* et ajouter pourtant : je pourrais *à raison* ou à tort en venir à croire que je n’étais pas en position de juger – n’est-ce pas dire « Je ne peux pas avoir tort et pourtant je pourrais avoir tort » ? La différence entre *l’erreur* et autre chose qu’on ne peut nommer « erreur » nous permet d’échapper à la contradiction. Mais – en quoi est-ce utile ? « Je ne peux me tromper » exprime une certitude : est-ce que ceci n’entre pas en porte à faux avec la pensée : « je peux – à raison – en venir à croire que je n’étais pas en position de juger » ? C’est vrai, je ne considère généralement pas cette possibilité. Mais je ne peux pas la nier. NB : on dit « *peux* » (*may*) et pas « *pourrais* » (*might*). L’argument du caractère simplement concevable ne conduit qu’à un doute vide, ornemental,

■ 47. L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, op. cit., I, p. 135-136.

■ 48. L. Wittgenstein, *De la certitude*, op. cit., § 407.

■ 49. *Ibid.*, § 481-482.

■ 50. L. Wittgenstein, *De la certitude*, op. cit., § 641.

■ 51. *Ibid.*, § 643-5.

tout comme dans le cas de l'idée du malin génie. Mais ici, la certitude est défendue face au doute « légitime »⁵².

Au paragraphe suivant (§ 646), les deux phénomènes sont considérés comme de simples phénomènes : le « je ne peux me tromper » et la croyance (à tort ou à raison) qui s'ensuit que je n'étais pas qualifié pour juger. Or Wittgenstein fait remarquer la chose suivante : « Si cela arrivait toujours, ou même souvent, le caractère du jeu de langage en serait complètement transformé ».

Grâce à cette remarque, cette bataille-ci est gagnée. La conclusion n'est pas idéaliste. *Le fait que quelqu'un sache quelque chose n'est pas garanti par le jeu de langage.* Dire que cela l'est serait de l'idéalisme linguistique redoublé. Mais ici Wittgenstein a au moins atteint son objectif, difficile à atteindre : « le réalisme sans l'empirisme »⁵³.

Le fait que quelqu'un sache quelque chose n'est pas garanti par le jeu de langage. C'est ainsi même si dans certains cas, si quelqu'un ayant un niveau d'éducation normal dit « Je ne sais pas... » (par exemple, « Je ne sais pas si la Reine Victoria a jamais existé »), on aurait envie de demander : Que veux-tu dire ? Comment emploies-tu le mot « savoir » ? Qu'appelles-tu « savoir que » ? Ceci explique pourquoi Wittgenstein invoque la possibilité de substituer « Je crois... » à « savoir » dans des cas de ce type, ou encore la possibilité de l'ajouter au début de nos assertions et il demande alors « Quelle différence cela ferait-il ? ». Mais *quoi qu'il en soit* : « C'est toujours par la grâce de la nature que l'on sait quelque chose »⁵⁴. Or, le « jeu de langage » de l'assertion, qui est une partie extrêmement importante des affaires de connaissance et de certitude pour les humains parlants, dépend intrinsèquement d'un « fait très général de la nature » : à savoir que ce type de phénomène est rare.

Le cas du conflit reste une affaire inachevée.

Elizabeth Anscombe

■ 52. *Ibid.*, § 375.

■ 53. L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, op.cit., VI, 23.

■ 54. L. Wittgenstein, *De la certitude*, op. cit., § 505.