

Perspectivisme et formes de vie :

les jeux de langage chez Wittgenstein

Valérie Aucouturier, Université Saint-Louis - Bruxelles

Les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein sont profondément marquées par l'idée que le sens des mots et des phrases est intimement lié à ce que nous faisons, et en particulier à ce que nous en faisons dans des situations et des contextes donnés, en des occasions données. C'est en *usage* que les mots prennent sens et que des jeux de langage se régulent ou s'instituent.

Cependant, il semble que toute tentative de rendre raison de cette notion wittgensteinienne de « jeux de langage » soit reconduite à une question fondamentale : comment s'assurer de l'entente minimale permettant de garantir la compréhension, ou plus exactement de garantir ce que Wittgenstein appelle notre « accord dans le langage¹ » ? Sur fond de quoi cet accord dans le langage est-il possible ?

La réponse à cette question est souvent rapportée à l'elliptique notion de « forme de vie » : ce que nous partageons minimalement et qui rend possible notre accord, c'est une certaine forme de vie (ne serait-ce qu'humaine). Mais la forme de vie n'est pas, pour Wittgenstein, une donnée figée. Elle est relative, elle aussi, à des contextes culturels, historiques, des situations d'énonciation, etc. Elle est elle-même un « socle » mouvant.

Dès lors, la question (déjà soulevée en particulier par Richard Rorty²) est de savoir dans quelle mesure ce contextualisme radical des « jeux de langage » et des « formes de vie » ne nous condamne pas à un simple relativisme de la signification. Au fond, le sens accordé aux mots serait une pure question de perspective. Et pourquoi pas alors de ma seule perspective ?

L'objet de cet article sera de montrer que le contextualisme wittgensteinien n'est pas un perspectivisme³, en insistant sur la nécessaire autonomie des jeux de langage (y compris les plus idiosyncrasiques) par rapport à leurs locuteurs⁴. Il s'agira d'explorer en quoi la notion de point de vue importe pour comprendre la signification, sans jamais se replier intégralement sur elle-même.

¹ Wittgenstein 2005, § 241.

² Rorty 1991.

³ Benoist 2017, p. 27.

⁴ Cavell 2009.

Préambule : perspectivisme et relativisme

Que faut-il entendre par « perspectivisme » ? Le terme interroge la notion de « point de vue » et plus particulièrement l'éventuelle relativité des points de vue. Il pose la question de savoir dans quelle mesure cette relativité conduit ou non à une certaine forme de relativisme.

Mais dans quelle mesure cette notion de « perspective » ou de « point de vue » peut-elle s'appliquer à la philosophie de Wittgenstein ? Certains lecteurs voient chez Wittgenstein une forme de perspectivisme ou, plus exactement de relativisme. (Laissons en suspens la question de savoir si le perspectivisme est un relativisme.) Or, on peut distinguer trois lectures sceptiques possibles de Wittgenstein (qui, bien que distinctes, sont souvent tout à fait solidaires les unes des autres) :

1. D'abord un relativisme de la signification : dans la mesure où Wittgenstein insiste sur le caractère non transcendant de la signification et sur sa constitution dans des usages du langage, on peut s'interroger sur la possibilité d'une objectivité de la signification et sur la question des conditions de partage du sens.

2. Cette première lecture (erronée) de la question de la signification fait écho à une seconde lecture sceptique de Wittgenstein. En effet, si l'usage ne constitue pas un fondement assez solide pour objectiver le sens, est-ce que le concept de « forme de vie » (humaine), dans une entente plus ou moins naturaliste (à distinguer, on le verra du naturalisme scientifique classique), ne constituerait pas le lieu d'objectivité fondamental de la signification, dans la mesure où nos usages du langage reposent sur notre forme de vie et sur les activités qui la caractérisent. Cependant, le problème, comme je l'ai annoncé, est que la forme de vie, chez Wittgenstein, est un socle mouvant, qui ne saurait satisfaire le philosophe en quête de solides fondements.

3. Enfin, la troisième entrée sceptique dans la philosophie de Wittgenstein⁵ se fait par la voie de ce qu'on pourrait appeler un relativisme épistémique. Ce n'est pas seulement que notre accord sur le sens des mots serait fragile, ou que l'homogénéité minimale de nos formes de vie serait introuvable, mais ces deux idées mêmes condamneraient la possibilité d'un quelconque accès à la vérité ou à la connaissance. Les systèmes théoriques seraient réduits à des jeux de langage, plus ou moins efficaces, sans garantie aucune de leur capacité à produire des discours de vérité – avec toute la menace que porte un tel relativisme quant à la possibilité

⁵ Wittgenstein 2006.

de défendre un discours de vérité face à un discours obscurantiste (pensons à la querelle américaine entre darwinisme et créationnisme).

Mon objet sera de montrer en quoi ces trois lectures sceptiques de Wittgenstein sont fausses pour n'avoir pas saisi la radicalité de la remise en question par Wittgenstein d'une conception encore classique du langage comme simple outil pour *dire* le monde ou encore pour *dire vrai* sur le monde. Cependant, je ne reprendrai pas les trois lectures sceptiques énoncées de manière systématique, mais je naviguerai de l'une à l'autre au gré du développement des arguments que j'envisage.

C'est donc dans l'espoir de mettre à mal ces lectures sceptiques de Wittgenstein que je commencerai par la reprise que Wittgenstein fait de cette citation du Faust de Goethe : « Im Anfang war die Tat ». Voici la remarque complète qui date de 1937 :

L'origine et la forme primitive du jeu de langage est une réaction ; les formes plus complexes ne peuvent croître que sur celle-ci. Le langage, ai-je envie de dire, n'est qu'un raffinement – « Au commencement était l'action »⁶.

Wittgenstein partage ici l'incrédulité de Faust quant à la puissance du « mot » et sa capacité à produire par lui-même de la signification, c'est-à-dire des usages et des jeux de langage. C'est dans l'action que le mot ancre sa signification. C'est cette idée, voudrais-je montrer, qui, prise dans toute sa radicalité, désamorce toute lecture sceptique de Wittgenstein (du moins dans les versions que je viens de lister, car on trouve, chez Cavell en particulier, un déplacement de la question sceptique hors de la sphère épistémique ou linguistique vers celle de la pratique⁷).

1. « Au commencement était l'action »

Je voudrais insister dans un premier temps sur l'importance du rapport entre langage et action dans la seconde philosophie de Wittgenstein, un rapport qui est notamment thématiqué au moyen du concept d'« usage », même si celui-ci est insuffisant pour comprendre le statut du langage, puisqu'il pourrait tendre à cantonner ce dernier à son rôle d'outil pour faire des choses avec les mots. Je commencerai donc, dans cette première partie, par préciser la nature du rapport central entre dire et faire, entre le langage et l'action, et je reviendrai dans un second temps sur l'image du jeu qui en découle partiellement.

⁶ Wittgenstein 2002, p. 90, trad. mod.

⁷ Cavell 2009.

1.1. Ce que nous disons et ce que nous faisons : l'anti-fondationalisme ou l'immanentisme de Wittgenstein

Pour comprendre la conception du langage sur laquelle s'appuie la philosophie de Wittgenstein, il faut donc souligner l'indissociabilité du langage et de l'action. En effet, pour Wittgenstein, le point de départ de la philosophie, c'est le langage, mais le langage au sens où il s'insère dans nos pratiques. Le point de vue du philosophe n'est pas un point de vue d'extériorité par rapport au langage et à la pratique, il est immanent au langage et à la pratique. Ceci n'est pas une pétition de principe mais découle simplement de l'impossibilité à la fois logique et empirique de s'extraire du langage et de la pratique pour en décrire le fonctionnement. Le travail de la philosophie doit nécessairement se faire depuis le point de vue de la pratique et en particulier des usages du langage.

Le domaine du sens (du langage) n'est donc pas séparé de la pratique. Il faut ainsi abandonner la vieille dichotomie du langage et du monde pour comprendre le langage *en lien* avec l'action. Ceci dans un double rapport puisque, d'une part, nos actions sont réglées par des conventions et normées par des intentions dont la possibilité est conditionnée par le fait d'avoir un langage. Autrement dit, cela n'a pas de sens de chercher à distinguer, dans ce que nous faisons (nos actions), ce qui relèverait d'une sorte de causalité naturelle de ce qui relèverait d'une action réglée. Il y a certes des actions clairement réglées (les actes institutionnels ou certains actes de parole en sont les exemples les plus typiques), mais la porosité de nos actions au langage et aux conventions rend caduque la volonté de distinguer le geste naturel (par exemple l'expression d'émotion « pure »⁸) de l'agir conventionnel. D'autre part, notre langage est institué sur fond de pratiques et s'ancre dans des pratiques dont il participe, que celles-ci soient purement conventionnelles (comme promettre ou prendre un engagement, ou comme les règles de politesse) ou non (comme se fâcher ou exprimer sa douleur ou sa honte) – si tant est que cette distinction ait encore un sens.

Cet ancrage des significations dans la pratique justifie une certaine lecture naturaliste de Wittgenstein, qu'on trouve, par exemple, chez Cavell ou chez Laugier. Bien entendu, il ne s'agit en rien d'un « naturalisme rampant » (*bald naturalism*)⁹, qui placerait l'ensemble des phénomènes du monde sous le règne des lois de la nature. Il s'agit plutôt, comme le suggère la citation de Wittgenstein reprise plus haut, d'ancrer nos jeux de langage dans une « forme primitive », qui est entre autres celle de la « réaction ». Ainsi, le cri de douleur devient « j'ai

⁸ Cf. Mauss 1921.

⁹ McDowell 2007.

mal », le sursaut un « j'ai peur », etc. Le domaine des émotions étant sans doute le lieu privilégié de cette continuité entre réactions naturelles et expressions conventionnelles.

Mais le naturalisme de Wittgenstein, pris en ce sens, ne se limite pas à l'idée d'une continuité de la réaction primitive au jeu de langage. Il suggère également une continuité de l'action au jeu de langage. Nos jeux de langage ne font pas qu'exprimer en mots ou remplacer par des mots nos réactions naturelles ou primitives, ils font partie du domaine plus général de ce que nous faisons, de nos actions.

Donner des ordres, poser des questions, raconter des histoires, discuter, font tout autant partie de notre histoire naturelle que marcher, manger, boire, jouer¹⁰.

Il nous faudra voir, un peu plus loin, en quoi ce naturalisme ne saurait cependant servir de fondement à une théorie de la signification. Notons pour le moment l'intrication du langage dans nos pratiques, qui constituent nos formes de vie ou notre forme de vie – la forme de vie pouvant être dite au pluriel ou au singulier suivant qu'elle désigne cette « histoire naturelle » ou des aspects plus locaux de nos pratiques. C'est cette intrication que nous retrouvons dans la notion de « jeu de langage », quand bien même cette notion met l'accent sur le caractère *réglé* des usages du langage – qui justifie l'appel à la notion de « grammaire philosophique » (venue prendre la place de la « logique » du *Tractatus*).

1.2. Sur la métaphore du jeu : règles et régularités

En effet, la notion de jeu de langage permet à Wittgenstein de faire le lien entre le langage et la pratique par le biais de l'apprentissage, qui prend d'abord la forme d'un dressage (*Abrichtung*). Ici, la bonne question à poser pour saisir la signification d'un mot dans le langage consiste à se demander comment nous pouvons ou avons pu l'apprendre : qu'est-ce qui, dans la pratique, permet à un individu d'acquérir l'usage d'un mot, d'une phrase, d'une expression ? Ce détournement de la question générale « Qu'est-ce que la signification d'un mot ? » vers la question de savoir à quelles conditions nous apprenons à utiliser un mot¹¹ permet justement de ressaisir cette question dans sa dimension pratique. Elle rend également possible l'explicitation de conditions de possibilité de l'apprentissage d'un mot, qui vont constituer autant de traits caractéristiques de sa grammaire¹².

¹⁰ Wittgenstein 2005, § 25.

¹¹ Wittgenstein 2004.

¹² Wittgenstein 2005, § 198.

Ainsi, en un certain sens, nous pouvons dire que la grammaire exprime ou met au jour des conditions de possibilité du sens. Elle exhibe les conditions permettant à un mot, un énoncé, un acte de parole de faire sens en une occasion donnée. Mais ces conditions ne peuvent pas prendre la forme d'une liste de critères (nécessaires et suffisants) qu'il faudrait remplir pour rendre le langage opérationnel ou signifiant. Dans la mesure où le sens est nécessairement adossé à une occasion de dire, un contexte, la mise au jour de ses conditions passe par la *description* d'usages, c'est-à-dire d'actions ou de pratiques, qui mettent en jeu les mots, énoncés ou actes de langage en question.

C'est à la lumière de l'examen de ces jeux de langage que nous pouvons tester les limites du sens, c'est-à-dire les lieux où le langage perd pied, où l'on a perdu l'usage, justement. C'est-à-dire les cas où l'on ne parvient pas à décrire la pratique ou le jeu de langage dans lequel les mots en question prennent sens, où l'on ne parvient plus à rattacher un usage à une pratique. Nous avons alors affaire à un pseudo-usage ; un usage qui n'en est pas un.

Cependant, la notion de « jeu de langage » ne suffit pas à caractériser l'ensemble des choses que nous faisons dans et avec le langage. Car, si elle souligne que dire est une pratique réglée et normée, elle ne rend pas exactement compte de ce qu'on a appelé la « naturalité » du langage, c'est-à-dire sa continuité avec des comportements, des attitudes, qu'on pourrait dire plus « instinctifs », comme le cri de douleur ou l'expression des sentiments¹³. C'est pourquoi il faut relativiser la puissance descriptive de la notion de grammaire. La grammaire philosophique rend compte de l'activité du philosophe en train de démêler des embarras conceptuels. Elle ne fournit pas un outil de description exhaustive du fonctionnement du langage ; elle met avant tout l'accent sur sa dimension réglée¹⁴. Mais justement, et ce sera l'objet de ma seconde partie, il faut s'interroger sur les conditions d'un accord sur la règle et dans le langage pour échapper à l'accusation d'idéalisme linguistique¹⁵. Car le fonctionnement de la règle ou du jeu semble reposer sur la possibilité d'un accord objectif sur ce en quoi consiste suivre une règle. Sinon, comment garantir que nous jouons bien le même jeu quand bien même nous aurions l'air de le faire ? C'est une objection que Wittgenstein s'est fait à lui-même au paragraphe 201 des *Recherches philosophiques*¹⁶ :

Notre paradoxe était : Une règle ne pourrait déterminer aucune manière d'agir, étant donné que toute manière d'agir peut être mise en accord avec la règle. La réponse

¹³ Wittgenstein 2005, § 244.

¹⁴ Wittgenstein 2005, § 90.

¹⁵ Anscombe 2019.

¹⁶ Voir aussi Wittgenstein 2005, §§ 82, 147.

était : Si tout peut être mis en accord avec la règle, alors tout peut aussi la contredire.
Et de ce fait, il n'y aurait donc ni accord, ni contradiction.

Il y a là l'apparence d'un cercle vicieux. La règle – celle, entre autres, qui est impliquée dans nos jeux de langage, qui est la garantie que nous disons bien quelque chose – ne peut pas précéder logiquement l'action (son suivi) puisque l'action constitue ou consiste dans le suivi de la règle. Mais alors, s'il n'y a pas de nécessité extrinsèque de la règle, rien n'oblige à la suivre. Mais si rien n'oblige à suivre la règle, rien ne garantit que je la suive, ni même que je sois en train de la suivre quand j'en ai l'air¹⁷. Si la règle doit à la fois constituer l'accord et le rendre possible, elle perd sa « rigidité logique ». Cette objection sceptique a notamment été prise un peu trop au sérieux par Saul Kripke¹⁸, qui en a conclu à une forme d'arbitraire du suivi de la règle.

2. L'accord sur les jugements et l'accord dans le langage

2.1. La forme de vie comme condition de possibilité de l'accord ? Le grammatical et le transcendantal.

Sans revenir en détail sur l'analyse par Kripke du suivi de la règle, notons que le Wittgenstein de Kripke, « Kripkenstein », voit dans le problème du suivi de la règle et donc celui de la compréhension des jeux de langage un argument sceptique dont on ne peut s'extraire : lorsque je parle ou que j'opère suivant une activité réglée (comme calculer en mathématiques) rien ne garantit que je suis correctement la règle, quand bien même tout ce que je fais correspond exactement à ce que je ferais si je la suivais : « Après tout, quoi que je fasse, il est toujours possible de trouver une interprétation qui le rend compatible avec la règle¹⁹ », dit l'objecteur à Wittgenstein.

En effet, si, comme je l'ai souligné plus haut, la seule chose qui garantit le suivi de la règle, c'est la pratique, comment garantir que cette pratique consiste bien à suivre une règle ? Les règles ne nous donnent pas à elles-seules leur application ; elles ne sont pas des « rails » qu'on suivrait aveuglément²⁰. Mais cela revient-il à dire que nous ne faisons que les « interpréter »²¹, par exemple en regardant ce que font les autres ?

¹⁷ Wittgenstein 2005, § 54.

¹⁸ Kripke 1982.

¹⁹ Wittgenstein 2005, § 198.

²⁰ Cf. Wittgenstein 2005, §§ 218-221 ; Laugier 2008, p. 45.

²¹ Wittgenstein 2005, § 201.

Une solution à ce paradoxe pourrait consister, comme je l'ai suggéré en introduction, à faire appel aux notions de communauté et de forme de vie pour garantir une certaine forme d'accord sur les règles. Ce sera la solution de Kripke : le paradoxe de la règle ne se poserait que pour l'individu qui suit la règle « en privé », hors de la communauté linguistique – c'est-à-dire qui ne suit finalement aucune règle, puisque suivre une règle en privé revient à écrire et modifier les règles à l'envie.

En réalité, comme nous allons le voir, la remarque de Wittgenstein est beaucoup plus radicale que cela²². L'erreur de Kripkenstein est de nous ramener à une lecture foundationaliste de la question du suivi de la règle, c'est-à-dire à oublier la radicalité du constat (car il s'agit bien d'un constat et pas d'une thèse philosophique) de la primauté de la pratique. Autrement dit, poser la question de l'origine de l'accord, c'est se tromper de question. Comme le fait remarquer Laugier :

La solution de Kripke ne peut être la bonne, car le recours, soit à la communauté, soit à nos pratiques, ne résout rien, voire *constitue* la question sceptique²³.

L'immanentisme de la pratique et des usages, notre immersion en leur sein, doit nous empêcher de penser le problème de l'accord ou du suivi de la règle comme celui d'un simple adossement de l'individu ou même d'une communauté d'individus à la règle, suggérant la possibilité d'en sortir pour la penser absolument, hors de la pratique. Je ne fais pas face à la règle, je la pratique. Notre compréhension de la règle n'est pas extérieure à la règle. D'où l'importance pour Wittgenstein de la compréhension du processus d'apprentissage comme d'une forme de dressage. Comprendre la règle, ce n'est pas d'abord l'intellectualiser, mais c'est être capable de l'incorporer à ses actions.

Ce refus de la solution communautariste au problème du scepticisme (ou du relativisme) consiste dans un refus de la notion d'arrière-plan – de la pratique comme arrière-plan (qu'on trouve, par exemple, chez John Searle²⁴). En effet, penser la forme de vie comme « condition de possibilité » ou « arrière-plan » donne la fausse impression qu'il y aurait d'abord la forme de vie « naturelle » sur fond de quoi un accord serait possible et sur fond de quoi viendrait se greffer la convention. En réalité, nous retombons là dans la question transcendantale, c'est-à-dire dans l'illusion que nous pourrions nous extraire d'une forme de vie pour la penser, que nous pourrions comprendre la forme de vie, entre autres, sans le langage – qui est le médium

²² Laugier 2008 ; Cavell 2009.

²³ Laugier 2008, p. 51.

²⁴ Searle 1986.

même de cette compréhension. Or, l'accord, c'est la forme de vie ou de *vie*, comme le souligne Laugier en mettant l'accent sur le mot « vie », c'est-à-dire sur une forme de condition qui n'est pas elle-même en question²⁵. Ainsi la règle n'est pas fondée sur la pratique des jeux de langage, elle est cette même pratique²⁶. Exhiber la règle, c'est décrire une pratique, ni plus, ni moins.

2.2. Le mètre et ce qu'il mesure

Cependant, ces réflexions sur la règle – qui nous ramènent à l'intrication du langage et de l'action – laissent en suspens la question des conditions de l'accord. Il est acquis que nous ne nous accordons pas *sur* les règles, mais *dans* le langage et *dans* la pratique. Si la question du *fondement* de l'accord est inintelligible, il n'en reste pas moins que nous pouvons poser la question des *conditions* de l'accord. (Ce qui fait dire à certains lecteurs de Wittgenstein, que même si celui-ci refuse toute posture transcendantale, il n'éclipse pas totalement le questionnement transcendantal sur les conditions logiques – non pas empiriques – de possibilité du sens.)

C'est pourquoi il faut désormais revenir à la question de savoir dans quelle mesure la remise en cause de la frontière entre le langage et le monde abolit la distinction entre le conceptuel et le non-conceptuel²⁷, c'est-à-dire entre ce qui relève du langage et ce qui n'en relève pas. En effet, si nous ne pouvons nous extraire du point de vue de nos pratiques, si nous ne pouvons certes rien dire qui soit hors-langage, cela implique-t-il une incapacité du langage à parler ou à saisir autre chose que lui-même ? Ici encore les lectures divergent.

Que la remise en cause de la dichotomie du langage et du monde mette également en question la frontière entre le conceptuel et le non-conceptuel, c'est ce que semble penser McDowell²⁸ : notre perception du monde est pour ce dernier teintée de concepts. S'il n'y a rien que nous puissions atteindre indépendamment du système conceptuel dans lequel est prise notre vision du monde, s'il n'y a rien à penser hors langage, il semble qu'il n'y ait pas de sens à distinguer une réalité indépendante que saisiraient nos concepts. Corrélativement, si toute pratique est mêlée de concepts, si le langage est indissociablement entremêlé avec nos pratiques, quel sens cela pourrait-il avoir de vouloir penser le langage séparément²⁹ ? Une

²⁵ Laugier 2008.

²⁶ Les comportements humains partagés constituent le système de référence au moyen duquel nous interprétons un langage inconnu. (Wittgenstein 2005, § 207)

²⁷ Travis 2003.

²⁸ McDowell 2007.

²⁹ Ne risquerions-nous pas de retomber sur le traditionnel mythe du donné ? (Cf. Sellars 1992).

mauvaise compréhension du paragraphe 241 des *Recherches* pourrait induire ce genre de lecture :

« Vous dites donc que c'est l'accord (*Übereinstimmung*) entre les humains qui décide du vrai et du faux ? » - C'est ce que les gens *disent* qui est vrai ou faux ; et c'est dans le langage (in der *Sprache*) que les gens s'accordent. Il ne s'agit pas d'un accord d'opinion, mais de forme de vie³⁰.

A première vue, il pourrait sembler que Wittgenstein contre ici l'objection qui vise l'arbitraire du jugement (et, par extension, de la règle) suivant laquelle si ce sont les humains qui décident du vrai et du faux, il n'y a plus d'objectivité du jugement possible. Pour cela, il fait appel au concept de « forme de vie » comme base du jugement. La forme de vie renverrait à l'expérience minimum partagée qui rend possible l'accord et la communication entre les humains. Mais une fois de plus nous renonçons alors à la radicalité de l'immanentisme de la pratique et du rejet de la pertinence même de la question fondationaliste.

C'est bien *dans le langage* qu'il faut chercher la source de l'accord. Mais ce n'est pas à dire que le langage serait incapable de pointer hors de lui-même. Bien au contraire. Il faut pour le comprendre poursuivre avec la lecture du paragraphe 242 :

Pour qu'il y ait compréhension mutuelle au moyen du langage (*Sprache*), il faut qu'il y ait non seulement accord sur les définitions, mais encore (si étrange que cela puisse paraître) accord sur les jugements. Cela semble abolir la logique, mais il n'en est rien. – C'est une chose de décrire une méthode de mesure, et c'en est une autre de trouver et de formuler les résultats d'une mesure. Mais ce que nous nommons « mesurer » est également déterminé par une certaine constance dans le résultat des mesures³¹.

Ainsi, si nos concepts ont cette capacité de s'ajuster à une situation, d'être parfaitement en accord avec cette dernière, ou encore d'être tout à fait à propos, ce n'est pas en vertu d'une relation magique qu'ils entretiendraient avec ladite situation. C'est précisément parce qu'ils sont eux-mêmes la mesure de cette justesse. Cela n'aurait pas de sens de mesurer le mètre étalon pour voir s'il est à la bonne mesure³², car c'est lui qui donne le critère de la bonne mesure. De même, nos concepts n'ont pas à être comparés à autre chose pour voir s'ils disent bien ce qu'ils veulent dire, car ils sont la mesure même de ce qu'ils veulent dire.

³⁰ Wittgenstein 2005, § 241.

³¹ Wittgenstein 2005, § 242.

³² Wittgenstein 2005, § 40.

Cependant – et c’est ici qu’il ne faut pas perdre de vue la nécessité pratique qui engendre les concepts – il y a bien quelque chose que la méthode mesure et cette mesure a des fins ou des raisons d’être. C’est dans cet interstice entre la méthode de mesure et ses usages (entre les concepts et leurs usages) que s’immisce « l’accord dans le jugement ». S’il y a bien des règles des usages du langage (là même où ces usages sont irréductibles à l’énonciation de règles), il faut que nous puissions nous accorder sur ces usages. Non pas qu’il s’agisse d’un accord explicite, mais plutôt, comme le dit Wittgenstein, d’une certaine « constance » ou d’une certaine stabilité qui rend possible cet accord³³. Si le réel en soi ne nous dicte pas des méthodes de mesure, il faut néanmoins que ces méthodes soient à la mesure du réel (mais comment pourraient-elles ne pas l’être ?). Et ceci ne vaut, j’y insiste, que dans la mesure où ces méthodes s’inscrivent directement dans des pratiques (et parfois même des nécessités pratiques).

Il y a donc bien une forme d’autonomie de la logique, une certaine autonomie du sens, qui, à la manière d’une méthode de mesure, nous donne des perspectives – au sens d’un point de vue objectivé ou détaché du sujet – sur le réel. C’est du moins ce que peut suggérer une certaine lecture de cette autonomie de la logique, de l’usage comme perspective, qu’on trouve, par exemple, chez Arild Utaker³⁴. Dans un texte inédit sur le perspectivisme chez Wittgenstein, Utaker emploie l’analogie du champ de vision pour caractériser la notion d’usage ou dit-il de « relation à » chez Wittgenstein. La façon dont les jeux de langage nous rapportent à du hors langage – ou du non-conceptuel³⁵ – est analogue à un champ de vision. Le champ de vision caractérise le voir sans être vu lui-même.

« Le champ de vision » n’est ni dans le monde, ni dans l’œil. C’est le voir dans le vu à l’intérieur d’un champ de vision qui n’est pas vu. Donc une limite³⁶.

Cette image est prise dans un autre contexte (celui d’une discussion sur le solipsisme), dans le *Cahier bleu* de Wittgenstein³⁷. Il ne s’agit pas, dit Utaker, d’une relation de correspondance entre le langage et le monde – puisque, on l’a vu, si correspondance il y a, la mesure de cette correspondance est interne aux jeux de langage – mais d’une perspective :

³³ Nos concepts seraient sans doute fort différents si, par exemple, les objets avaient tendance à disparaître et à réapparaître constamment de manière inattendue. Voir Wittgenstein 2005, § 80.

³⁴ Utaker 2014.

³⁵ Travis 2003 ; 2014.

³⁶ Utaker 2014.

³⁷ Wittgenstein 2004, p. 120.

Ni l'usage, ni la « relation à » n'est une correspondance. Il s'agit de perspectives. En général, une perspective est une « relation à » et de ce fait elle est grammaticale au sens de Wittgenstein.

La perspective n'est pas, ajoute Utaker, « un objet dans le monde, mais, tout comme un champ visuel, un rapport au monde ». L'avantage de la métaphore de la « perspective sur » ou du champ visuel est donc de rendre compte du statut particulier de la grammaire des jeux de langage en tant qu'ils clôturent le champ du dicible, qui n'est pas lui-même un objet de description mais le terrain même de la philosophie, tout en ayant la capacité d'atteindre une extériorité du langage.

Néanmoins, le défaut majeur de la métaphore du point de vue qui sous-tend cette lecture perspectiviste de Wittgenstein est de réitérer la question sceptique : de qui le point de vue en question est-il le point de vue ? Dans quelle mesure pouvons-nous dire que les jeux de langage délivrent des points de vue ou des visions du monde, des *Weltanschauungen*.

En effet, il y a un sens à parler de point de vue, par exemple, dans le cadre d'une philosophie de l'action où comprendre une action – son intentionalité – c'est au moins en partie comprendre le point de vue de l'agent sur son action. Mais si le langage est fondamentalement humain, si sa capacité à signifier dépend de l'existence et des pratiques des humains, cela ne signifie pas qu'il faudrait la comprendre comme étant conditionnée ou relative à une sorte de « point de vue » humain générique. Car c'est précisément cette idée d'un point de vue du dehors ou d'un dehors de la signification qui viendrait la fonder que Wittgenstein remet en cause. Si la philosophie produit des conversions de regards, c'est de l'intérieur même du langage et de ses usages. L'autonomie du conceptuel (pour reprendre une expression de Charles Travis³⁸) n'est pas à comprendre comme une possibilité de s'extraire du langage pour en comprendre la logique – comme si nous pouvions regarder la structure du champ de vision. Il n'y a pas de méta-perspective permettant de comprendre les rapports entre les diverses perspectives, mais nous ne sommes pas non plus enfermés dans nos perspectives ou notre point de vue. La grammaire n'est pas une question de perspective, même s'il arrive que des jeux de langage dessinent des regards sur le monde et même si nous ne pouvons penser en dehors du langage³⁹.

Cette dernière remarque, sur la dimension anthropologique des jeux de langages comme caractérisant des formes de vie, ou des perspectives sur le monde, me conduit à lever un

³⁸ Travis 2014.

³⁹ Ce qui ne signifie pas, au passage, que toute forme de pensée serait nécessairement langagière, mais seulement qu'aucune pensée ne peut s'abstraire du langage. C'est là un autre débat.

malentendu, avant de pouvoir conclure sur la question de l'autonomie du conceptuel par rapport à un point de vue – quand bien même ce point de vue serait conçu comme un point de vue générique humain, qui unirait l'humanité dans la diversité de ses formes de vie.

Le malentendu en question concerne les débats au sujet d'un possible relativisme épistémique de Wittgenstein⁴⁰. Relativisme épistémique qui désignerait l'impossibilité de concevoir une vérité qui ne serait pas simplement locale, relative à des façons situées de voir le monde, à des systèmes de pensée ou à des jeux de langage, susceptibles d'être incommensurables entre eux. Ces débats portent sur le statut d'un certain nombre de croyances minimales partagées – ou plutôt de « certitudes » (*Gewissheit*), pour reprendre le terme retenu pour le dernier texte de Wittgenstein⁴¹ – qui constitueraient une sorte de sens commun, de vision du monde, qui seraient le socle de l'édifice de la connaissance. Ces certitudes, tout en étant elles-mêmes situées, rendraient commensurables nos perspectives situées sur le monde.

Mon objet n'est cependant pas ici d'entrer dans le débat sur le statut de ces certitudes qui stabilisent notre *Weltanschauung*⁴², nos façons de voir les choses. Je veux simplement éviter une confusion afférente à cette discussion et souligner qu'il faut distinguer la question du *terme de la justification* (par exemple des énoncés scientifiques) de la question philosophique du *fondement*. Autrement dit, il faut distinguer les cas où la demande de justification s'arrête car elle n'est plus pertinente (elle ne s'applique pas et ne reçoit ni bonnes ni mauvaises réponses) de ceux où l'on cherche à sortir d'un système pour juger de sa rationalité alors même que les critères de rationalité sont internes au système – ce sont ces critères qui permettent les comparaisons, les accords et les désaccords. Dans le contexte de la justification, il y a des énoncés que nous acceptons comme des certitudes, car ils sont à la base de notre vision du monde (*Weltanschauung*). Or, que notre vision du monde soit conditionnée par certaines croyances fondamentales, qui éventuellement pourraient être remises en cause, est une chose ; mais vouloir exporter l'exigence de rationalité en dehors du système logique au sein duquel elle prend sens est une aberration ou une impossibilité logique.

La vanité de la quête de fondements ne pointe pas vers une limitation de notre connaissance (comme aurait pu le penser Kant, par exemple), mais vers la vacuité de la quête elle-même. La quête de fondements est vaine car elle n'en est pas une. Ce n'est pas la quête d'une chose inatteignable (en raison des limites de notre entendement), ce n'est pas une quête du tout, puisque ni les modalités, ni l'objet de la quête ne peuvent être définis. Il y a là une

⁴⁰ Coliva 2009; Anscombe 2019.

⁴¹ Wittgenstein 2006.

⁴² Wittgenstein 2005, § 122.

limitation d'ordre logique – au sens large de la seconde philosophie de Wittgenstein – et non pas une limitation de la portée de l'entendement humain. C'est en ce sens que la logique trace les limites du pensable : pas au sens où la pensée serait limitée (par exemple à un système langagier – ce qui est une possibilité empirique : peut-être que certains langages nous empêchent de voir ou de penser certaines choses et inversement) et où il y aurait un dehors, un point de comparaison depuis lequel penser cette limite. Mais la logique trace les limites du pensable au sens où on ne peut s'en extraire pour l'envisager depuis un point de vue « de côté », *from sideways on*, comme dirait McDowell⁴³.

Cette critique que je viens d'esquisser de la pertinence de la notion de point de vue pour penser l'articulation des jeux de langage, est par conséquent distincte de la critique d'un relativisme des formes de vie à proprement parler. Elle permet même de distinguer perspectivisme et relativisme. Car, ce que cherche à montrer Utah lorsqu'il fait appel à la notion de perspective, c'est précisément que l'idée d'un perspectivisme des jeux de langage ou des usages n'abolit pas la rigidité de la logique. Elle permet au contraire de penser comment le langage peut fonctionner comme une sorte d'unité de mesure d'autre chose que lui-même (encore une fois, sans s'y réduire). Mais ce qui était problématique dans l'idée de perspective apparaît plus clairement à la lumière des lectures contextualistes de Wittgenstein sur lesquelles je conclurai le présent article.

3. Le contextualisme n'est pas un perspectivisme

Le refus du fondationalisme ne doit donc pas nous « enfermer dans le langage ». Ce n'est pas parce qu'il n'y a pas de dire, ni même de penser, hors langage qu'il n'y a pas de « hors langage ». Ici se rejoue l'enjeu de la distinction – présente dès le *Tractatus Logico-Philosophicus* – entre dire et montrer chez Wittgenstein. Ce n'est pas parce qu'il n'y a pas d'indicible, qu'il n'y a pas de hors langage, c'est-à-dire qu'on ne peut pas pointer vers, montrer au moyen du langage (voir l'enjeu pour Wittgenstein de la caractérisation des définitions dites « ostensives »). Cette capacité du langage à pointer hors de lui a été principalement mise en avant par les lectures contextualistes de Wittgenstein – en particulier chez Travis – à l'encontre de lectures inclusives comme celle de McDowell.

Pour le contextualisme, dire qu'il y a un dehors du langage ne signifie pas que nous pointerions vers du *contenu* non-conceptuel. L'affaire n'est pas une affaire de contenu ou de

⁴³ McDowell 2007.

dualisme ontologique. Le rôle du contexte dans la détermination du sens n'intervient qu'à la lumière des jeux de langage. Autrement dit, c'est le langage lui-même qui impose la mesure de ce qui est contextuellement pertinent pour ce qui est dit dans un contexte donné. En un sens, le contexte nous donne bien l'horizon qui permet aux mots de dire ce qu'ils veulent dire. Et un contexte ambigu peut introduire de l'ambiguïté dans le discours.

Mais si le contexte peut sembler offrir la possibilité d'une perspective – qui prendra forme dans le jeu de langage – il faut néanmoins maintenir la distinction entre contextualisme et perspectivisme : pour le dire simplement « cela dépend du contexte » n'est pas la même chose que « cela dépend du point de vue ». Dans le contextualisme hérité de Wittgenstein, la notion de point de vue (l'intentionnalité) est elle-même adossée au contexte. Il n'y a pas de point de vue a-contextuel. Néanmoins, la notion de point de vue peut tenir une place dans ce que Travis nomme le paroissial :

J'appellerai « paroissiale » toute forme, ou figure, de la pensée d'un être, qui n'est pas simplement exigée par le fait d'être un penseur en tant que tel ; de sorte qu'il se peut qu'il y ait des *penseurs* dont la pensée n'aurait pas ce trait – j'appellerai donc paroissiale toute forme de pensée pour laquelle il pourrait y en avoir d'autres. Ainsi, n'importe quel trait de ces généralités sous lesquelles nous pouvons (*are equipped to*) envisager les choses (les présenter à nous-mêmes), susceptible d'être absent du stock de généralités à partir desquelles un autre type de penseur peut envisager les choses, sera paroissial en ce sens⁴⁴.

Le paroissial serait donc ce qui, tout en ayant la généralité du conceptuel, serait propre à un ou des penseurs particuliers et non pas un trait commun à tout penseur en général. La compréhension du concept de paroissial chez Travis passe par la notion de « sensibilité à l'occasion ». Le paroissial est la dimension du langage où la généralité du conceptuel rencontre la singularité absolue du contexte, où le général vient saisir le particulier. Ce que Travis appelle « sensibilité à l'occasion » réside ainsi dans la capacité que nous avons à faire dire aux mots ce que nous voulons leur faire dire et à saisir ce que nos interlocuteurs nous disent en contexte. Et cette sensibilité à l'occasion, nous la tenons justement de ce que Travis appelle le « paroissial » et qui relève d'une sorte d'entente produite dans et par le langage de façon tout à fait locale, qui permet de raccrocher ce que nous disons à des usages particuliers. C'est précisément ce paroissial qui manque aux conceptions strictement empiristes de la signification :

⁴⁴ Travis 2010, p. 1-2.

Si on le reformule en termes contemporains, l'objet de l'empirisme est de nier un quelconque rôle du paroissial dans notre accès aux pensées (*making thoughts available*) ou du moins de limiter ce rôle au minimum, de sorte que c'est plus ou moins le monde lui-même, et rien d'autre, qui nous donne accès aux généralités au moyen desquelles (*in terms of which*) penser⁴⁵.

Le rôle du paroissial, qui se constitue dans la pratique, est précisément de rendre possible l'accroche contextuelle de la signification de nos jeux de langage. Mais encore une fois, le point de vue commun en quoi pourrait consister ce paroissial est adossé à la pratique, aux usages contextuels du langage. C'est pourquoi le paroissial ne nous fait pas remonter à un caractère privé de la signification. C'est pourquoi le paroissial est irréductible à un solipsisme.

Ainsi nous faisons dire au langage ce que nous voulons dire, non pas au sens où celui-ci nous permettrait d'extérioriser ou d'exprimer des significations internes et subjectives. Nous faisons dire au langage ce que nous voulons dire, en ce que nous lui permettons d'atteindre le particulier dans l'articulation entre un contexte et une sensibilité à la façon dont nos mots peuvent atteindre certaines dimensions du contexte.

Voici donc pourquoi la singularité du point de vue ou de la perspective sont à distinguer de la particularité du contexte. Mon point de vue peut être unique au sens où il faudrait être moi pour le prendre, mais le problème de la signification n'est pas une affaire de point de vue. La signification est une affaire de commun, auquel appartient le paroissial y compris dans ses aspects les plus idiosyncrasiques.

⁴⁵ Travis 2010, p. 4.

Bibliographie

Anscombe 2019

ANSCOMBE (E.), « La question de l'idéalisme linguistique », *Cahiers philosophiques*, 158 (2019), p. 129-153.

Benoist 2017

BENOIST (J.), *L'adresse du réel*, Paris, Vrin, 2017.

Cavell 2009

CAVELL (S.), *Dire et vouloir dire*, Paris, Le Cerf, 2009.

Coliva 2009

COLIVA (A.), « Was Wittgenstein an Epistemic Relativist ? », *Philosophical Investigations* 33(1) (2009), p. 1-23.

Laugier 2008

LAUGIER (S.), « Règles, formes de vie et relativisme chez Wittgenstein », *Noesis*, 14 (2008), p. 41-80.

Mauss 1921

MAUSS (M.), « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de psychologie*, 18 (1921).

McDowell 2007

MCDOWELL (J.), *L'esprit et le monde*, par ALSALEH (C.), Paris, Vrin, 2007.

Rorty 1991

RORTY (R.), *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Kripke 1986

KRIPKE (S.), *Wittgenstein on rules and private language*, Blackwell, Oxford, 1982.

Searle 1986

SEARLE (J.), *L'intentionnalité*, Paris, Minuit, 1986.

Sellars 1992

SELLARS (W.), *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Paris, L'éclat, 1992.

Travis 2003

TRAVIS (C.), *Les liaisons ordinaires, Wittgenstein sur la pensée et le monde*, Paris, Vrin, 2003.

Travis 2010

TRAVIS (C.) *Objectivity and the Parochial*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Travis 2014

TRAVIS (C.), *Le silence des sens*, Paris, Le Cerf, 2014.

Utaker 2014

UTAKER (A.), « Le perspectivisme chez Wittgenstein », inédit, Conférence prononcée à L'université d'été de Campinas le 24 septembre 2014.

Wittgenstein 2001

WITTGENSTEIN (L.), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris, Gallimard, 2001.

Wittgenstein 2001

WITTGENSTEIN (L.), *Remarques mêlées*, Paris, Flammarion, 2002.

Wittgenstein 2002

WITTGENSTEIN (L.), *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 2004.

Wittgenstein 2005

WITTGENSTEIN (L.), *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005.

Wittgenstein 2006

WITTGENSTEIN (L.), *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006.