

Valérie Aucouturier

Sur un prétendu idéalisme linguistique du « second » Wittgenstein

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Valérie Aucouturier, « Sur un prétendu idéalisme linguistique du « second » Wittgenstein », *Philosophique* [En ligne], 13 | 2010, mis en ligne le 06 avril 2012, consulté le 04 mars 2013. URL : <http://philosophique.revues.org/154>

Éditeur : Presses universitaires de Franche-Comté

<http://philosophique.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://philosophique.revues.org/154>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Presses universitaires de Franche-Comté

SUR UN PRÉTENDU IDÉALISME LINGUISTIQUE DU « SECOND » WITTGENSTEIN*

Valérie Aucouturier,
Université de Paris I/University of Kent

La philosophie de Ludwig Wittgenstein est habitée de part-en-part par le langage. Selon lui c'est *dans* le langage, dans sa logique interne, que se nouent et se dénouent les problèmes philosophiques. En cela, Wittgenstein se démarque d'une certaine conception traditionnelle de la philosophie selon laquelle l'objet de cette dernière serait avant tout les phénomènes du monde, et plus spécifiquement leur essence, c'est-à-dire leur nature profonde. Mais, partant ainsi du langage et de ses règles pour résoudre ou plutôt dissoudre les problèmes métaphysiques, Wittgenstein peut avoir l'air de se désintéresser des phénomènes et de ne traiter les problèmes philosophiques que dans le cadre d'un système de signes et de conventions propres à un mode de pensée ou à ce qu'il appelle une « forme de vie » donnés. Autrement dit, en affirmant que « l'essence est exprimée par la grammaire¹ », c'est-à-dire que c'est au sein de nos modes de pensée manifestés dans le langage et dans nos usages du langage qu'il faut chercher à découvrir l'essence des choses, Wittgenstein semble adopter une posture qui pourrait s'apparenter à une forme d'idéalisme. Cet idéalisme considérerait que le langage est la seule structure à travers laquelle nous pouvons appréhender le monde et que par conséquent nous ne touchons jamais la véritable réalité du monde, mais nous sommes prisonniers des catégories linguistiques à travers lesquelles nous l'appréhendons : la seule essence que nous pourrions connaître est celle qui est dictée par les usages corrects de notre langage. Ainsi nous ne connaissons jamais l'essence du cheval, mais seulement ce qui, selon la normativité de nos catégories linguistiques tombe sous le concept de cheval. Certaines lectures

*. Ce travail a bénéficié du soutien de la Fondation des Treilles.

1. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe (Éd.), Oxford, Blackwell, 1953 ; tr. fr. sous la direction d'E. Rigal, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004 – désormais *RP*.

de la seconde philosophie Wittgenstein² en font ainsi un idéalisme linguistique³.

Pour aborder la question d'un prétendu idéalisme linguistique de la seconde philosophie de Wittgenstein, partons d'un article d'Elizabeth Anscombe, « The Question of Linguistic Idealism⁴ ». Dans cet article, celle-ci prend acte de la possibilité de lire la seconde philosophie de Wittgenstein comme une forme d'idéalisme linguistique, puis finit par rejeter cette lecture, mais seulement partiellement. En effet, comme le remarque à juste titre Ilham Dilman dans *Wittgenstein's Copernician Revolution*⁵, Anscombe estime qu'il y aurait chez le Wittgenstein des *Recherches philosophiques* un « idéalisme partiel⁶ ». Cet idéalisme linguistique, on va le voir, ne serait que partiel dans la mesure où il porterait uniquement sur des choses dont l'existence serait purement conventionnelle, c'est-à-dire purement constituée dans et par le langage : ce serait le cas d'institutions comme le mariage, la promesse, le contrat, etc.

D'après l'article d'Anscombe, la lecture possible de la seconde philosophie de Wittgenstein comme une forme d'idéalisme linguistique trouverait sa justification dans certaines remarques de ce dernier suggérant que, compte tenu d'une certaine contingence de la structure de la grammaire de notre langage, là où celle-ci aurait pu être différente – là où la façon dont elle ordonne le monde en catégories aurait pu être différente –, certains « faits généraux de la nature » auraient pu être différents. Elle débute ainsi son article par cette citation de Wittgenstein :

-
2. Le texte représentatif de la seconde philosophie de Wittgenstein est les *Recherches Philosophiques*, publiées de manière posthume. On considère généralement qu'il y opère un tournant critique à l'encontre de sa première philosophie exposée dans le *Tractatus Logico Philosophicus*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1922, trad.fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.
 3. Voir, par exemple, B. Williams, « Wittgenstein and Idealism », *Understanding Wittgenstein*, Royal Institute of Philosophy Lectures, G. Vesey (Éd.), Londres, MacMillan, 1974, p. 76-95 ; E. Gellner, « The New Idealism – Causes and Meaning in the Social Sciences », *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Londres, Routledge, 2003, p. 50-71 ; J. Lear et B. Stroud, « The Disappearing "We" », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Sup. Vol. 58, 1984, p. 219-58 ; A.W. Moore, « Transcendental Idealism in Wittgenstein and Theories of Meaning », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 35, N° 139, 1985, p. 134-55 ; D. Bloor, « The Question of Linguistic Idealism Revisited », in H.D. Sluga et D.G. Stern (Éds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 354-82.
 4. G.E.M. Anscombe, « The Question of Linguistic Idealism » (1976), *From Parmenide to Wittgenstein : Collected Philosophical Papers I*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 112-33.
 5. I. Dilman, *Wittgenstein's Copernician Revolution : the Question of Linguistic Idealism*, New York, MacMillan, 2001.
 6. G.E.M. Anscombe, « The Question of Linguistic Idealism », *art. cit.*, p. 118.

Si celui qui croit que certains concepts sont sans aucun doute les concepts corrects et que celui qui en posséderait d'autres ne comprendrait pas ce que nous comprenons voulait bien se représenter certains faits naturels très généraux autrement que nous nous les représentons d'ordinaire ; alors d'autres formations conceptuelles que celles qui nous sont habituelles lui deviendraient compréhensibles⁷.

Ce qui, selon Anscombe, peut conduire à se demander si on n'a pas affaire à de l'idéalisme linguistique est le fait que Wittgenstein considère qu'il serait possible que notre langage et « des faits très généraux de la nature » aient été conjointement différents. Il semble donc penser qu'un changement de grammaire pourrait changer notre vision du monde. C'est également ainsi, nous dit Anscombe, qu'on a pu lire la remarque du § 371 des *Recherches*, selon laquelle « l'essence [*Wesen*] est exprimée par la grammaire », comme si les règles d'usage de notre langage pouvaient, à elles seules, déterminer la nature des choses. Nous suggérerons un peu plus loin une lecture alternative de la remarque de Wittgenstein sur la contingence de nos formations conceptuelles vis-à-vis des faits de la nature en montrant que celle-ci est relative et ne mène pas à l'idéalisme conceptuel.

Pour le moment, concentrons-nous sur le dilemme sur lequel se fonde, selon Anscombe, l'hypothèse d'un idéalisme linguistique chez Wittgenstein. Ce dilemme peut être reformulé, selon elle, à partir de la remarque de Wittgenstein selon laquelle « l'essence est exprimée par la grammaire ». Comme elle le dit :

Il semblerait soit que la grammaire devrait correspondre à quelque chose de l'objet, son essence réelle, qu'il détiendrait qu'il existe ou non un langage pour en parler, soit que l'« objet » serait lui-même dépendant du langage⁸.

Elle décrit la première branche de l'alternative en référence au *Cratyle* de Platon⁹ et en particulier à l'idée selon laquelle tout langage humain serait dépendant d'un niveau conceptuel ou d'une forme logique désignant l'essence réelle des choses :

Les mots, pour dire la même chose dans différents langages – par exemple *equus*, *cheval*, *horse*, *hypo* –, sont comme le même outil fait de matériaux différents (...). Sous leurs aspects sensibles perceptibles, ces mots diffèrent les uns des autres ; leur forme logique est la même¹⁰.

7. L. Wittgenstein, *RP*, II, xii, p. 321 – trad. mod.

8. G.E.M. Anscombe, « The Question of Linguistic Idealism », *art. cit.*, p. 113 – ma trad.

9. Platon, *Cratyle*, trad. fr. C. Dalmier, Paris, Flammarion, 1999.

10. G.E.M. Anscombe, « The Question of Linguistic Idealism », *art. cit.*, p. 113 – ma trad.

Or, on trouve un écho à cette référence à la théorie des formes de Platon pour caractériser un type d'alternative à l'idéalisme linguistique dans ce que Charles Travis appelle le platonisme de Frege¹¹. Il s'agit, pour le dire brièvement, de l'idée que la vérité d'une pensée (exprimée par une proposition) ne dépendrait que de l'état du monde et pas du tout d'une attitude quelconque (que les penseurs ou les usagers du langage auraient) vis-à-vis de lui : « Ce sont des pensées dont la vérité dépend précisément et seulement de l'état du monde, et d'aucune attitude vis-à-vis de lui¹² ». D'après Travis, ce platonisme serait une conséquence de l'anti-psychologisme de Frege :

Une fois que la psychologie a fixé quels concepts les mots expriment, ainsi que la structure du tout dont ils font partie, elle n'a aucun rôle supplémentaire à jouer. De la même façon que, pour Frege, la vérité d'une loi logique ne dépend de rien (sinon peut-être d'une autre loi logique), de la même façon, ce qui s'accorderait ou ne s'accorderait pas avec le concept de mugir ne dépend de rien (d'autre que du concept qu'il est)¹³.

En d'autres termes, selon cette lecture, pour Frege, le seul rôle que la psychologie aurait à jouer serait de déterminer quels mots expriment quels concepts. Une fois cela fait, la psychologie ne jouerait plus aucun rôle dans la détermination du sens des mots ou des propositions à une occasion donnée de leur usage, c'est-à-dire dans la détermination de la vérité (ou de la fausseté) d'une proposition. D'après cette image, le langage fonctionnerait de manière parfaitement autonome, indépendamment d'une quelconque compréhension ou activité humaine : ainsi, qu'un cheval soit appelé « cheval » en français est un fait contingent de la psychologie, mais le concept qui est exprimé par le mot « cheval » est fixé une bonne fois pour toutes et est indépendant d'une quelconque saisie psychologique de son sens.

Si l'on reprend le dilemme dans les termes d'Anscombe, une branche de l'alternative nous fournit une image du langage selon laquelle le langage saisirait (ou tenterait de saisir) une forme logique existante (platonicienne), et l'autre branche nous amènerait à comprendre la remarque de Wittgenstein comme disant que « l'essence est créée [et pas seulement exprimée] par la grammaire¹⁴ ». Cependant, nous voudrions échapper au dilemme en rejetant l'alternative.

Pour sa part, en se situant dans une perspective résolument wittgensteinienne mais réaliste, Travis diagnostique le risque d'idéalisme qui pèse sur la

11. C. Travis, *Les liaisons ordinaires*, trad. fr. B. Ambroise, Paris, Vrin, 2003, p. 169.

12. *Ibid.*, p. 170.

13. *Ibid.*, p. 169.

14. G.E.M. Anscombe, « The Question of Linguistic Idealism », *art. cit.*, p. 112.

seconde philosophie de Wittgenstein comme une conséquence du « rôle substantif » que ce dernier attribuerait à ce que Travis appelle le « paroissial » :

J'emploie ici (et par la suite) le terme de « paroissial » en référence à un trait de l'esprit, une forme de pensée, possédée par une certaine sorte de penseur, mais pas nécessairement par tous les penseurs ; en référence à ce qui n'est pas juste nécessaire pour être un penseur¹⁵.

Le rôle substantif du paroissial chez Wittgenstein consisterait, selon Travis, à réhabiliter en partie ce qui a complètement disparu de la conception frégréenne du langage, à savoir le rôle des formes de pensée du locuteur – telles qu'elles sont notamment conditionnées par une culture, un apprentissage, mais aussi une nature humaine et une forme de vie – dans la détermination du sens de ce qui est dit à une occasion donnée :

La question de savoir quand les choses seraient ainsi que je le dis en disant qu'elles sont d'une certaine façon devra désormais dépendre de la façon dont doit compter le fait que j'ai raison à propos du fait qu'elles sont ainsi – elle devra dépendre de ce qu'on pourrait (à raison) attendre – lorsque ceci, est, en retour, au moins partiellement fixé par notre sens paroissial de ces choses-là – cette question dépendrait donc, semble-t-il, de ce qui serait important ou pourrait importer de manière reconnaissable pour nous¹⁶.

En montrant l'importance du rôle du « paroissial » chez Wittgenstein, Travis semble réintroduire un élément de psychologisme auquel Frege cherche à échapper en choisissant une certaine version de la première branche du dilemme d'Anscombe – le sens des concepts serait déterminé indépendamment de l'accord dans le jugement, qui ne ferait que déterminer quels mots renvoient à quels concepts – plutôt que la seconde branche du dilemme, la forme d'idéalisme que nous nous apprêtons à présenter. Ainsi, selon Travis, on trouve bien chez Wittgenstein, l'idée que « notre sens du paroissial », nos modes de pensée, nous permettrait de déterminer, en une occasion donnée, comment comprendre un certain énoncé (ou un mot, ou un comportement, etc.). Par exemple, « notre sens du paroissial » nous permettrait de décider si, à une occasion donnée « Je voudrais un poulet » consiste à demander à avoir un poulet comme animal de compagnie ou si cela consiste à acheter le repas de dimanche midi. Dans la mesure où le même mot ou le même énoncé, peuvent, en des occasions différentes, signifier des choses différentes, il faut que nous déterminions *comment* com-

15. C. Travis, *Thought's Footing*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 4 – ma trad.

16. *Ibid.*, – ma trad.

prendre l'énoncé en question, en une occasion donnée. Ceci, selon Travis, serait, chez Wittgenstein, déterminé au moins en partie par notre sens du paroissial. Pour déterminer « quand les choses seraient ainsi que je le dis en disant qu'elles sont d'une certaine façon », il faut d'abord que nous soyons en mesure de déterminer ce que je veux dire ou encore ce qui compterait comme correspondant à ce que je dis – « la façon dont doit compter le fait que j'ai raison à propos du fait qu'elles sont ainsi ». Or, la détermination de ceci dépend de la façon dont notre sens du paroissial nous suggère de comprendre « ce que je dis » en une occasion donnée.

Selon cette lecture, Wittgenstein réintroduit, à l'encontre de Frege, le rôle de l'accord dans le jugement, pour ainsi dire, au cas par cas. Dès lors, il pourrait sembler que ce qui est dit par les mots et les phrases de notre langage serait relatif à une compréhension donnée, à un moment donné et qu'on pourrait finalement perdre l'objectivité des concepts. Le relativisme linguistique semble menacer. Pour rétablir l'objectivité, on peut alors comprendre autrement cet accord dans le jugement qualifié de paroissial par Travis : le « nous » relatif au paroissial doit devenir un « nous » universel. On peut ainsi envisager, pour retrouver l'objectivité, d'universaliser le paroissial et d'en faire les traits de pensée d'un « nous » transcendantal. Nous reviendrions alors à une lecture d'un Wittgenstein dont la conception du langage serait une forme d'idéalisme transcendantal.

Dans son article « Wittgenstein and Idealism »¹⁷, Bernard Williams soutient que la seconde philosophie de Wittgenstein aurait hérité d'une forme d'idéalisme, qui se trouvait déjà dans la première philosophie du *Tractatus*. Dans ce texte, dit Williams, l'idéalisme était combiné avec un solipsisme voulant que « les limites de mon langage sont les limites de mon monde¹⁸ ». Il n'était pas question, dans cette perspective, de trouver les limites du monde d'un point de vue extérieur au langage, parce que cela conduisait à prendre une position transcendante inaccessible – hors du monde et du langage – pour observer le monde et ses limites. Les limites du monde devaient donc être tracées de l'intérieur, du point de vue solipsiste d'un *je* et de son langage, et tout ce qui dépassait les limites de mon monde (c'est-à-dire de mon langage) n'était que non-sens, n'avait aucune portée sur quoi que ce soit, ne signifiait rien. Williams assimile cette conception tractarienne à une forme d'idéalisme transcendantal en ce qu'elle exige du philosophe qu'il sorte un instant de sa position immanente et prenne un point de vue transcendant sur

17. B. Williams, « Wittgenstein and Idealism », *art. cit.*, p. 76-95.

18. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, *op. cit.*, 5.6.

sa propre condition pour percevoir les limites de son monde, qu'il ne peut franchir sous peine de produire du non-sens¹⁹. Le Wittgenstein du *Tractatus* serait ainsi, selon Williams, une sorte de philosophe transcendantal se heurtant aux conditions de possibilité du sens et aux limites de son monde qu'il ne peut tracer que de l'intérieur de son monde, c'est-à-dire dans son langage qui représente le monde.

Dans sa seconde philosophie, Wittgenstein critique explicitement le solipsisme tractarien et certains commentateurs, comme Peter Hacker²⁰, ont défendu l'idée que cette critique irait de pair avec une critique des conséquences idéalistes du solipsisme, à savoir l'idée que ce sont les limites de mon langage qui détermineraient entièrement les limites du sens et que rien d'extérieur au langage ne pourrait les déterminer. Williams critique cette interprétation et prétend que, bien que Wittgenstein ait abandonné le solipsisme, il n'est pas parvenu (peut-être involontairement) à abandonner une certaine forme d'idéalisme. Cette forme d'idéalisme s'est, selon Williams, transférée, entre la première et la seconde philosophie de Wittgenstein, des limites de mon langage aux limites de notre langage ; on serait passé de *je* à *nous*.

Mais ce « *nous* » ne serait pas, selon Williams, celui d'un relativisme où notre langage se limiterait à un groupe humain ou à une communauté humaine donnée, distincte d'autres groupes et d'autres communautés. Voici ce qu'il en dit :

Ce n'est pas non plus une simple question de relativisation ultime de « *nous* » à l'humanité ; car nous ne pouvons pas exclure la possibilité d'autres créatures usagères de langage dont l'image du monde pourrait nous être accessible. (...) Si les groupes concernés sont des groupes avec lesquels nous nous trouvons dans l'univers et que nous pouvons comprendre ce fait (à savoir qu'ils sont des groupes avec un langage, etc.), alors ils font aussi partie de « *nous* »²¹.

19. Chez Kant, la posture transcendantale vise de manière similaire à examiner les conditions de possibilité de la connaissance. Voir *Kritik der Reinen Vernunft*, 1787, tr. fr. A. Delamarre et F. Marty, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980. Cette posture consiste à sortir de l'immanence (par la raison ou la pensée) pour déterminer d'un point de vue absolu les conditions de possibilité de la connaissance.

20. P. Hacker, *Insight and Illusion : Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 59. Nous allons voir, comme nous l'avons déjà esquissé, que Travis soutient aussi que la critique du solipsisme à travers la remarque de l'impossibilité d'un langage privé conduit au rejet d'une forme d'idéalisme s'appuyant sur l'idée selon laquelle on n'aurait accès qu'à son propre point de vue sur la signification, le monde, etc. et qu'aucun point de vue vraiment objectif sur le langage et sa signification ne serait accessible.

21. B. Williams, « Wittgenstein and Idealism », *art. cit.*, p. 92 – ma trad.

Ce « nous », selon Williams, « n'est pas du tout un groupe plutôt qu'un autre dans le monde, mais plutôt le descendant pluriel du *je* idéaliste, qui n'était pas non plus un item plutôt qu'un autre dans le monde²². » Williams articule par ailleurs ce prétendu idéalisme wittgensteinien avec l'idée de constructivisme – c'est-à-dire avec l'idée que, d'une certaine façon, à un moment donné, les conditions sous lesquelles une phrase (ou même un mot) peut être employée de manière appropriée ont été fixées ou déterminées. Il articule cet idéalisme à la notion de dépendance de la signification vis-à-vis de nos décisions (et, pourrions-nous dire, de nos pratiques). En d'autres termes, d'après Williams, la seconde philosophie de Wittgenstein demeure, comme la première, une forme d'idéalisme transcendantal. Elle le serait dans la mesure où, d'une part, elle conçoit les limites de notre monde comme étant celles de notre langage et où, d'autre part, « nous » ne peut être lui-même objet de connaissance, pas plus que le « je » du *Tractatus* ne pouvait l'être, car nous ne pouvons aller au delà des limites de notre langage et de notre monde (nous ne pouvons dès lors les étudier que de l'intérieur). Nous ne pouvons donc atteindre une réalité plus absolue que celle que le langage nous permet de saisir.

Cet idéalisme transcendantal kantien auquel Williams compare la philosophie de Wittgenstein implique la possibilité méthodologique – qui s'opposerait à une possibilité effective – de prendre deux points de vue différents : le premier point de vue est non-philosophique, c'est notre point de vue (immanent) à tous lorsque nous ne faisons pas de philosophie – nous nous asseyons sur des chaises, mangeons de la viande, prenons le bus, allons dans des endroits et revenons, etc. ; autrement dit, nous agissons « comme si » les choses étaient là, autour de nous et nous interagissons normalement avec elles. Le second point de vue est un point de vue kantien, un point de vue de philosophe, qui implique de mettre entre parenthèses notre point de vue immanent ordinaire et d'envisager les choses depuis un point de vue extérieur à celui que nous avons normalement – quel que soit ce en quoi consisterait le fait de prendre cette position. Ce second point de vue est celui de l'idéalisme transcendantal ; son adoption est censée nous faire réaliser que notre point de vue ordinaire, immanent, sur le monde – duquel, en tant que non-philosophes nous ne pouvons nous extraire, ou duquel nous ne pouvons nous extraire que par une torsion de la pensée – est limité. Depuis ce point de vue transcendantal nous réalisons que nous sommes incapables de voir, au delà de cette limite, ce que serait la vraie nature des choses. Depuis ce point de

22. *Ibid.* – ma trad.

vue, nous découvrons donc que notre point de vue ordinaire est biaisé, que ce n'est pas un authentique point de vue objectif. Ce dernier nous est en fait inaccessible, car y accéder impliquerait que nous dépassions une limite que nous ne pouvons franchir : celle de notre langage. À propos de ce parallèle kantien, Adrian Moore commente :

L'idéalisme transcendantal de Kant partage le destin de la sorte d'idéalisme transcendantal qu'on trouve chez Wittgenstein : il ne peut être énoncé sauf en des termes qui, à sa propre lumière, sont intelligibles, à moins qu'on ne les construise comme incarnant des faussetés empiriques évidentes²³.

En effet, dans la mesure où, du point de vue de l'idéalisme transcendantal, « on ne peut théoriser légitimement à propos du langage que de l'intérieur²⁴ », nous ne pouvons avoir aucune connaissance empirique de notre langage de l'extérieur : c'est un des paradoxes de la philosophie transcendantale (qu'on retrouve dans la démarche du *Tractatus* de Wittgenstein), qui consiste à prendre un certain point de vue – sortir de l'immanence – pour montrer qu'en réalité, un tel point de vue nous est inaccessible, puisqu'il nous faudrait pour l'atteindre franchir une limite que nous ne pouvons franchir. Selon Moore, pour Wittgenstein (*RP*, § 241) :

Au sens empirique, notre langage est le français (ou l'allemand, ou peu importe) ; au sens transcendantal, notre langage est, en gros, notre vision du monde, peut-être même notre monde²⁵.

Il y aurait donc bien un sens auquel nous ne pourrions connaître le monde d'un point de vue strictement empirique – indépendant de notre vision du monde ou de notre langage – ; dès lors, notre expérience du monde serait nécessairement limitée par la façon dont nous le concevons dans le langage.

À l'issue de ces quelques présentations du dilemme de l'idéalisme linguistique vu par Anscombe et Travis et des lectures possibles de la seconde philosophie de Wittgenstein comme un idéalisme transcendantal, il est temps de considérer quelques objections apportées à l'encontre de ces lectures de Wittgenstein, afin d'envisager une sortie possible du dilemme. Celle-ci se trouverait, comme le dit Travis, dans un écart possible entre le platonisme fréégien et l'idéalisme. Nous concentrerons principalement notre propos sur

23. A. W. Moore, « Transcendental Idealism in Wittgenstein, and Theories of Meaning », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 35, N° 139, 1985, p. 136 – ma trad.

24. *Ibid.*, p. 139 – ma trad.

25. *Ibid.* – ma trad.

les objections de Malcolm²⁶ et de Travis²⁷ à l'encontre de ces lectures de Wittgenstein. On peut, en une phrase, donner le cœur de l'objection : l'idée d'un point de vue transcendantal supra-objectif est inintelligible. Travis affirme que, d'un point de vue précisément wittgensteinien, « il n'existe tout simplement pas de discours transcendantal ; il n'existe pas une telle compréhension spéciale que les mots pourraient avoir²⁸ ». Son argument se fonde en partie sur l'idée que « l'idéaliste transcendantal se trouverait pertinemment dans la même position que le privatophone²⁹ », c'est-à-dire dans la position de celui qui fixe le sens des mots complètement indépendamment d'un quelconque cadre normatif lui permettant de déterminer ce qui pourrait compter ou non comme étant le cas.

Commençons par examiner comment Malcolm conçoit la position de l'idéaliste transcendantal. Voici comment il la présente :

Supposer qu'il y aurait une « base objective » en fonction de laquelle un jeu de langage pourrait être jugé plus adéquat qu'un autre ou plus « vrai » qu'un autre, c'est supposer que le vrai concept de douleur est rangé quelque part comme le maître étalon, disponible pour permettre une comparaison lorsque des différences émergent entre les concepts humains³⁰.

Le point de vue transcendantal serait donc un point de vue à partir duquel on pourrait juger de l'immanence de notre condition langagière censée marquer les limites de notre point de vue et de notre monde. L'hypothèse d'un point de vue transcendantal suggère qu'en dehors de nos standards ordinaires – et vraisemblablement partiels – pour juger de l'application appropriée et sensée d'un mot, il y aurait des standards absolus depuis lesquels nos standards ordinaires pourraient être comparés entre eux. À partir de cette comparaison, il serait possible de juger quels standards seraient les plus proches des ces standards absolus et donc plus adéquats ou ajustés au monde réel – et pas seulement au monde, tel qu'il nous apparaît depuis notre point de vue limité. L'idée d'un point de vue transcendantal suggère ainsi qu'il y aurait une vraie réalité au-delà de celle que nous envisageons dans notre langage et à laquelle nous n'aurions pas accès du fait de notre condition immanente à notre langage. Ainsi, ce point de vue (et le langage qu'on y

26. N. Malcolm, « Wittgenstein and Idealism », in G. Vesey (Éd.), *Idealism: Past and Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 249-26.

27. C. Travis, *Les liaisons ordinaires*, op. cit., chap. V, p. 167-202 et *Thought's Footing*, chap. V, op. cit., p. 142-72.

28. C. Travis, *Thought's Footing*, op. cit., p. 143 – ma trad.

29. *Ibid.* – ma trad.

30. N. Malcolm, « Wittgenstein and Idealism », art. cit., p. 99 – ma trad.

tient) constituerait le standard absolu et véritable pour juger de l'adéquation de notre langage au monde.

Reste à déterminer cependant en quoi pourrait consister un tel standard absolu. L'argument de Malcolm, puis, comme nous allons le voir, celui de Travis, est qu'un tel standard est logiquement inconcevable. Si, en effet, le propre du langage est, au moins en partie, de parler du monde et de dire des choses vraies ou fausses à propos du monde, il doit pour cela y avoir un certain écart entre le langage et le monde. Il faut que le langage parle du monde et pas seulement qu'il coïncide strictement avec la réalité. Pour que le langage ait un sens, il faut que ceux qui le parlent puissent s'accorder sur les critères de son application, qu'ils puissent se mettre d'accord sur le fait qu'un mot ou une phrase est employé(e) correctement (ou non), ou peut dire ce qu'il ou elle essaie de dire. Cette fonction du langage ne peut être remplie que si un écart existe entre le langage et le monde, c'est-à-dire si plusieurs structures conceptuelles peuvent être employées pour parler du monde, et si le monde peut s'accorder ou ne pas s'accorder avec ce que nous disons. Autrement dit, il doit permettre la possibilité de l'erreur. Or, s'il existe un langage formé par un standard absolu (permettant de comparer les langages entre eux pour déterminer lequel est le plus vrai) tel que celui postulé par l'idéalisme transcendantal, ce langage serait tel que ce dont il parle (et peut parler) serait absolument déterminé. Il serait fait uniquement des formes logiques dont parle Anscombe, c'est-à-dire qu'il saisirait directement l'essence des choses et pas seulement un certain point de vue sur celle-ci. Ainsi défini, un tel standard ou langage absolu ne serait plus un standard du tout car l'écart entre le langage et le monde n'existerait plus ; le langage devrait donc être à la fois la mesure du monde et le monde lui-même, il perdrait sa capacité fondamentale à dire des choses sur le monde : ce ne serait donc ni un standard, ni même un langage.

Ceci nous conduit à réexaminer la remarque de Wittgenstein citée plus haut selon laquelle pour celui qui se représenterait « certains faits naturels très généraux autrement que nous nous les représentons d'ordinaire (...) d'autres formations conceptuelles que celles qui nous sont habituelles [lui] deviendraient compréhensibles³¹ ». Cette remarque porte, en effet, sur la contingence de nos formations conceptuelles par rapport à certains « faits naturels très généraux » : dans ce passage, Wittgenstein explique la relation entre nos concepts et des faits très généraux de la nature en indiquant que ce qui l'intéresse n'est pas de savoir dans quelle mesure nos concepts sont

31. L. Wittgenstein, *RP*, II, xii, p. 321.

effectivement ancrés ou fondés sur certains faits très généraux de la nature, mais que ces faits très généraux de la nature contraignent nos formations conceptuelles, sans pour autant les fixer de manière nécessaire et immuable. Ainsi, nous dit-il, cela ne l'intéresse pas de savoir si, à supposer que les faits très généraux de la nature aient été différents, nos concepts eussent été différents. Sa remarque vise plutôt à critiquer l'idée (frégéenne) selon laquelle (certains de) nos concepts actuels seraient nécessairement les bons, c'est-à-dire n'auraient pas pu être autrement. Elle vise l'idée qu'ainsi, posséder d'autres concepts que ceux-ci, reviendrait à manquer certains faits ou à ne pas les comprendre correctement. À l'encontre de cela, Wittgenstein suggère à celui qui croit à la fixité des concepts, pour lui en faire comprendre la contingence, de concevoir des faits de nature très généraux de manière complètement différente, afin de se rendre compte de la variabilité de nos concepts en fonction de la vision de l'environnement à partir de laquelle (et des pratiques au sein desquelles) ils sont constitués. Cette lecture de la relativisation de nos formations conceptuelles à une certaine vision des faits très généraux de nature invite à réinterpréter le « nous » de « notre langage » non pas comme un « nous transcendantal », mais comme un « nous » relatif à un groupe humain ou à une grammaire donnés. C'est ce que suggérera Malcolm.

En effet, dans sa présentation de Wittgenstein comme un idéaliste linguistique, Williams défend l'idée qu'il serait fait un usage ambigu du « nous » de « notre langage » dans les *Recherches philosophiques* et il en vient à dire, on l'a vu, que ce « nous » a une valeur transcendantale chez Wittgenstein, qu'il prend la forme d'un « nous » qui serait la mesure de toute chose et rendrait possible la commensurabilité entre les différents langages empiriques, et donc aussi l'objectivité. Or, Malcolm prend, à juste titre, la défense de Wittgenstein en affirmant que le « nous » de sa seconde philosophie peut avoir plusieurs usages, mais que ceux-ci ne sont généralement pas ambigus. En particulier, le « nous » n'est jamais une sorte de « nous transcendantal » à partir duquel seraient posées les limites du sens et du monde (ou, pourrait-on dire, du réel) :

Dans les écrits de Wittgenstein la référence à « nous » est précise. Il se rapporte toujours à un groupe ou à une société humaine réelle, distincte d'un autre groupe ou d'une autre société réelle ou imaginaire. Je ne trouve pas de « nous qui n'est pas un groupe plutôt qu'un autre dans le monde » mais serait plutôt « le descendant pluriel du "je" idéaliste du Tractatus »³².

32. N. Malcolm, « Wittgenstein and Idealism », *art. cit.*, p. 93 – ma trad.

Non seulement, donc, l'idée d'un « nous » transcendantal dont le langage serait la mesure de tout langage n'aurait pas de sens chez Wittgenstein, puisqu'il nous ferait perdre l'écart nécessaire à la formation d'un langage entre ce langage et le monde, mais, part ailleurs, on ne trouverait pas un tel « nous » dans les écrits de Wittgenstein. La lecture de Derek Bolton s'accorde sur ce point avec celle de Malcolm :

Le « nous » des dernières remarques de Wittgenstein fait référence aux êtres humains : et les êtres humains sont dans le monde, ils en font partie, ils ne lui sont pas extérieur, et en ce sens, ils ne sont pas transcendants³³.

Ainsi, le « nous » redevient immanent, relatif à des groupes humains ou éventuellement à un groupe humain et on en revient à l'idée selon laquelle l'accord dans le jugement a un rôle à jouer dans les usages variés du langage, puisque c'est bien lui qui détermine en partie ce que nous pouvons dire et faire avec le langage. On peut aussi voir comment la notion travisienne du paroisial vient s'ancrer dans la philosophie de Wittgenstein, dans la mesure où le « nous » pourrait se limiter à des locuteurs donnés en une occasion donnée. Avant d'en dire davantage, il convient d'approfondir cette critique de l'idéalisme transcendantal en indiquant en quoi, contrairement à ce qu'indique Williams, la critique du solipsisme du *Tractatus* – ce qu'on appelle généralement la critique du langage privé – rend impossible l'idée d'un idéalisme transcendantal chez Wittgenstein.

Travis suggère de lire ce qu'on a appelé l'argument du langage privé (*RP*, § 243-71), comme un argument expressément anti-idéaliste. L'idée wittgensteinienne du privatophone³⁴ est celle d'un individu qui fixerait le sens des mots et des phrases *seulement* en référence à ses propres expériences privées de ce dont le mot ou la phrase en question sont censés parler ou encore de ce qu'ils signifient³⁵.

L'idée centrale d'un langage privé est que, dans la mesure où ce (l'expérience) qui est censé fixer le sens des mots et des phrases est, par hypothèse, privé, ceci ne peut par définition pas être partagé avec quiconque. Cette image du privatophone calque celle d'un idéalisme solipsiste dans la mesure où l'une de ses conséquences est que le solipsiste (ou le privatophone) ne peut jamais savoir si votre concept de rouge est le même

33. D. Bolton, « Lifeform and Idealism » in G. Vesey (Ed.), *Idealism Past and Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 279 – ma trad.

34. Nous reprenons ici la traduction de B. Ambroise dans *Les liaisons ordinaires*, *op. cit.*, pour désigner le locuteur d'un langage privé.

35. Voir la fameuse métaphore wittgensteinienne du scarabée dans la boîte (*RP*, § 293).

que le sien. Pire encore : si tout le langage fonctionne de cette façon, alors le privatophone ne pourrait absolument pas savoir si le mot rouge s'emploie pour désigner la couleur, la forme ou le nom d'un objet. D'ailleurs, personne ne peut le savoir, puisqu'il n'existe aucun standard pour que l'accord dans le jugement puisse se faire d'une quelconque façon. Comme le dit Travis, « *privacy destroys answerability*³⁶ ». La conséquence directe en est qu'un tel langage privé n'est pas un langage du tout, puisqu'il exclut toute possibilité d'accord, donc de communication.

Or, Travis soutient que l'idéaliste linguistique est exactement dans la même position que le privatophone. Nous avons vu, en effet, que selon la conception de l'idéaliste linguistique, le langage serait tel que sa signification serait fixée entièrement indépendamment d'une quelconque saisie d'un état des choses par quiconque. Ses standards de vérité et de fausseté et, en général, son sens – sa capacité à parler de l'état des choses – seraient ainsi posés parfaitement indépendamment du point de vue de quelqu'un sur le monde ou de la condition de quelqu'un dans le monde. En tant que tels, on pourrait supposer que ce langage et ses standards seraient absolument objectifs – et non pas relatifs à un certain jeu de langage, à un système de mesure ou à ce que Travis appelle le paroissial – puisqu'ils ne dépendraient d'aucun standard relatif à un certain système linguistique. Si Wittgenstein était vraiment un idéaliste linguistique, il devrait précisément croire en l'existence d'un tel standard-des-standards du langage (le langage du « nous » de Williams) qui serait la mesure objective de la réalité.

Or, pour le redire de façon plus précise, la parenté entre la situation du privatophone et celle de l'idéaliste linguistique (transcendental), c'est l'absence complète de standards pour juger de l'adéquation de leur langage à l'état du monde. En effet, dans un cas, ces standards sont censés avoir été fixés complètement en privé, sans socle objectif sur lequel reposer (sur lequel un accord pourrait reposer), et, dans l'autre cas – celui de l'idéaliste – ces standards sont censés avoir été fixés parfaitement indépendamment de notre situation mondaine. Dans un cas comme dans l'autre, il n'y a finalement aucun socle objectif à partir duquel les locuteurs pourraient s'accorder sur la signification des mots et des phrases. Un langage privé serait, en effet, par définition, non-partageable puisqu'il se construit sur de pures expériences privées ; un langage idéal, quant à lui, serait par définition clos sur lui-même sans aucune portée sur l'état des choses, puisqu'il serait censé représenter l'objectivité sur laquelle il devrait également s'appuyer pour être objectif.

36. C. Travis, *Thought's Footing*, op. cit., p. 142 : « le privé détruit la responsabilité [à l'égard du monde] ».

Nous pouvons donc observer et conclure de l'échec de ces deux hypothèses à l'impossibilité de qualifier de langage aussi bien un langage privé qu'un langage idéaliste, car pour chacun de ces cas il serait par définition impossible de déterminer de quelconques standards de signification. Nous ne pouvons partager l'expérience privée qui est censée fixer le sens des mots et des phrases du privatophone. Nous ne pouvons pas plus évaluer la validité des standards employés par l'idéaliste linguistique pour fixer le sens des mots et des phrases de son langage puisqu'il est censé être déterminé à l'intérieur d'un système clos qui ne peut être évalué de l'extérieur – à partir de l'état des choses –, cet extérieur étant lui-même déterminé par ses standards (qui dès lors n'en sont pas). Le standard absolu de l'idéalisme linguistique ne peut se fonder sur une objectivité qu'il est censé représenter. Mais si Wittgenstein critique et rejette la position du privatophone, il est alors probable qu'il rejette tout autant celle de l'idéaliste linguistique. Elle ne peut donc vraisemblablement pas être la sienne.

Pour ne pas perdre l'objectivité, nous avons pour le moment oscillé entre le platonisme frégeén et l'idéalisme transcendantal. La branche frégeénne de l'alternative suggère que le langage saisirait des concepts dont la forme logique serait déjà parfaitement déterminée, c'est-à-dire dont les conditions de satisfaction seraient entièrement déterminées. La branche idéaliste de l'alternative suggérerait à l'inverse que c'est nous qui fixons le sens de nos concepts de façon purement arbitraire, mais qu'il existerait cependant une sorte de grammaire transcendantale qui rendrait possible la comparaison des jeux de langages entre eux et la détermination du plus adéquat. Cependant, nous avons vu, d'une part, que le platonisme frégeén – dont l'objectivité se fonde sur l'absence totale du rôle de l'accord dans le jugement dans la détermination du sens des concepts – mène à l'idée, dans les termes posés par le dilemme d'Anscombe, que « la grammaire devrait correspondre à quelque chose de l'objet, son essence réelle³⁷ ». Or, ceci nous fait perdre le décalage nécessaire entre le langage et le monde pour que le langage puisse parler du monde. D'autre part, nous avons vu que l'idéalisme transcendantal, selon lequel « l'objet lui-même serait dépendant du langage³⁸ », était rendu impossible du fait qu'il nous faisait perdre le monde et rendait ainsi impossible un quelconque accord dans le jugement. Or, cet accord se trouve pourtant être au fondement de la possibilité d'une objectivité du sens. Il nous faut donc, semble-t-il, rejeter l'alternative elle-même.

37. G.E.M. Anscombe, « The Question of Linguistic Idealism », *art. cit.*, p. 113.

38. *Ibid.*

Cependant, si nous refusons les deux branches de l'alternative, il semblerait que nous nous trouvions en position de dire que le sens des mots se fonde bien sur un accord dans le jugement à partir de l'existence d'un monde, mais que, néanmoins, cet accord serait relatif à une vision du monde donnée et donc à des données psychologiques en apparence subjectives (ou au moins relatives à un groupe donné). Cela correspond à ce que Travis a appelé le sens du « paroissial », c'est-à-dire la capacité à déterminer selon un contexte et une situation donnée, dans un langage donné, ce qui est dit par telle ou telle locution. Mais s'il n'y a ni une essence des choses saisie par nos concepts, ni un « nous » transcendantal sur lequel fonder notre grammaire, l'existence de ce qu'on nomme par nos mots n'est-il pas absolument relatif à un langage ? Si l'existence de nos catégories linguistique n'est pas dans une certaine mesure une nécessité imposée par la nature des choses ou par une grammaire transcendante, pouvons-nous encore seulement parler du monde ?

Ce dont on veut s'assurer c'est que « ce que nous comprenons » [was wir einsehen³⁹] existe vraiment et n'est pas une simple projection des formes de notre pensée sur la réalité⁴⁰.

Mais si le « nous » de « notre langage », dont la grammaire – les règles d'usage – détermine le sens de nos mots, est toujours relatif à une communauté donnée, que ce soit à l'échelle d'un groupe ou à celle de l'humanité, ne courons-nous pas le risque que Frege cherche à éviter par une forme de platonisme, à savoir la perte complète d'objectivité ? Si, en effet, rien ne vient garantir la commensurabilité de la diversité des langages et des jeux de langage, si le vrai et le faux sont en partie déterminés par nos jugements et nos schèmes conceptuels, alors il se pourrait bien qu'on ne puisse juger objectivement de la capacité d'un langage à saisir le réel. Il se pourrait dès lors que tout ce que nous qualifions de réel ne soit que le produit de nos catégories linguistiques contingentes et conventionnelles⁴¹. Dans la mesure où, comme on l'a montré, la démarche wittgensteinienne rejette la possibilité d'un idéalisme transcendantal, c'est-à-dire d'un standard des standards pour juger de l'adéquation du langage au monde, elle est menacée de perdre toute objectivité. Elle consisterait alors à affirmer que ce qui existe n'est qu'une projection des formes de notre pensée, de notre langage sur la réalité. Voici

39. L. Wittgenstein, *RP*, II, xii, p. 321.

40. G.E.M. Anscombe, « The Question of Linguistic Idealism », *art. cit.*, p. 113 – ma trad.

41. Face à une lecture postulant un idéalisme transcendantal, on pourrait rapprocher cette seconde lecture de l'idéalisme des positions de Richard Rorty ; voir par exemple R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1982 ; trad. fr. J.-P. Cometti, *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Seuil, 1993.

comment Descombes propose ainsi de définir la notion d'idéalisme linguistique (en la comparant à l'idéalisme anglais traditionnel) qui pourrait menacer les wittgensteiniens :

[L'idéalisme traditionnel est] une doctrine qui assigne à certaines entités un autre statut existentiel que celui qu'elles ont selon le sens commun : leur véritable statut ne serait pas l'existence indépendante (je veux dire, indépendante de nos actes mentaux), mais l'idéalité. (...) Pour qu'il soit intéressant de parler d'un idéalisme linguistique, il faudra donc trouver une opération philosophique analogue chez ceux qui le professent. Il faudrait que le statut de certaines entités soit en question, que l'on puisse leur refuser l'existence indépendante et leur concéder seulement une idéalité linguistique (et non plus mentale). Ces entités n'existeraient pas si nous n'avions pas un langage pour les nommer⁴².

C'est ce risque d'idéalisme partiel auquel semble se heurter la conception wittgensteinienne qui rejetterait l'idéalisme transcendantal dont le « nous » transcendantal venait garantir l'objectivité.

On trouve cependant, comme le souligne Descombes, une certaine erreur ou confusion à l'origine de cette lecture idéaliste de Wittgenstein :

L'idéalisme traditionnel se caractérisait par le fait qu'il tentait de donner une réponse à une question insoluble : comment atteindre un au-delà des apparences lorsqu'on ne dispose pour tout point de départ que des apparences ? Il y a dans la question posée une confusion entre deux jeux de langage. Dans le cas de l'idéalisme phénoménologique, on confondait *décrire les objets* et *décrire l'expérience*. Dans le cas de l'idéalisme linguistique, on confond, selon la comparaison de Wittgenstein au §241 des *Recherches*, l'opération d'*instaurer un système de mesure* (de fixer par exemple l'unité de mesure) et l'opération d'*appliquer ce système*⁴³.

En mettant le doigt sur cette confusion, notée plus haut, Descombes souligne une différence fondamentale, que nous avons pour le moment simplement évoquée, entre posséder les règles d'un langage et les appliquer. Les règles du langage sont déterminées de manière conventionnelle et donc partiellement arbitraires, mais elles fixent de façon minimale ce qui peut être dit en employant tel mot ou telle expression. Or, nous avons vu à travers la critique de l'idéalisme transcendantal que ces règles ne pouvaient être élaborées parfaitement indépendamment d'un accord dans le jugement, c'est-à-dire sans la possibilité de se mettre d'accord sur les cas où celles-ci sont correctement appliquées et les cas où elles ne le sont pas. Les conventions

42. V. Descombes, « Le consensus humain décide-t-il du vrai et du faux ? », *art. cit.*, p. 197.

43. *Ibid.*, p. 203-4.

humaines décident des conditions dans lesquelles un énoncé serait vrai ou faux. Mais elles ne décident pas quand il est effectivement vrai ou faux⁴⁴. Toutefois, dès lors qu'on confond ces deux choses, on perd l'idée d'une détermination du sens et on en perd complètement la notion de règle, ou de standard, pour ne plus trouver que la détermination arbitraire, à un moment donné, sans critère particulier, du sens d'un mot ou d'une phrase : c'est la situation du privatophone. C'est précisément cette situation que nous voulons éviter. C'est pourquoi Anscombe suggère de comprendre ainsi l'idée selon laquelle l'essence serait exprimée par la grammaire :

Aucune image ou représentation ne pourrait déterminer l'application passée ou future du mot [cheval], c'est-à-dire ce que moi et les autres ont appelé et appelleront un « cheval ». C'est ce qui est déterminé par la grammaire exprimant l'essence. Je suis le maître de cette grammaire, c'est par cette grammaire exprimant l'essence que le mot que j'emploie signifie un type d'animal, et ainsi, que je le signifie. 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), etc⁴⁵.

Dans cette remarque, Anscombe critique précisément la confusion soulignée par Descombes entre fixer une règle et employer une règle. L'idée est que nous ne fixons pas une règle nouvelle à chaque fois que nous parlons par le biais d'une représentation ; autrement, comme le privatophone, nous pourrions employer le langage sans aucun standard objectif d'application. Bien plutôt, les règles de la grammaire de notre langage permettent bien de déterminer, dans une certaine mesure, ce qui peut être dit en disant telle ou telle chose, et ceci dépend de ce que Wittgenstein appelle l'accord dans le jugement, c'est-à-dire la possibilité de partager publiquement le sens de ce qui est dit. L'« essence » du langage (ce qu'il dit) serait donc en ce sens extérieure ou indépendante des représentations que peuvent avoir des locuteurs individuels, même si elle dépend de la possibilité de s'accorder ensemble sur ce qui est signifié dans le langage à un moment donné.

Dès lors que nous admettons cette idée de la nécessité d'un accord pour qu'il y ait langage, nous retrouvons une certaine objectivité. Cette objectivité est celle des critères permettant de déterminer les usages corrects d'un concept donné à une occasion donnée. S'il existe de tels critères – ce qui est nécessaire si on ne peut envisager l'existence d'un langage privé –, alors nous pouvons affirmer la chose suivante :

44. Même si ces conditions sont aussi en parties relatives à une occasion donnée, et c'est là tout le problème que nous nous apprêtons à affronter.

45. G.E.M. Anscombe, « The Question of Linguistic Idealism », *art. cit.*, p. 115 – ma trad.

Qu'est-ce qui ici rend difficile le fait de dire : « Même s'il n'y avait jamais eu de langage humain de sorte qu'il n'y aurait pas eu du tout de "concept de douleur", s'il y avait eu des animaux, il y aurait quand-même eu 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 qui est décrit ? » Eh bien, nous parlons notre langage. C'est donc la douleur au sens où nous entendons « douleur », dont nous disons qu'elle aurait existé de toute façon⁴⁶.

Ce que dit ce passage d'Anscombe est que l'état du monde est, en un sens, indépendant de la façon dont notre langage et nos catégories linguistiques le découpent. Notre langage peut donc porter sur des choses dont l'existence est indépendante de l'existence de celui-ci, car ce que fait le langage, c'est déterminer, à partir de l'accord dans le jugement – de ce qui compte, par exemple, comme tombant sous un concept donné, en une occasion donnée –, à quelles conditions ce qui est dit est en adéquation ou non avec ce qui est. Mais les catégories posées par le langage ne sont pas nécessaires, elles offrent simplement une certaine grille de lecture. C'est notamment ce que dit Malcolm dans son analyse d'un exemple de Wittgenstein :

Supposons qu'il y ait une tribu avec une technique pour compter (disons de 1 à 100) enseignée et apprise dans la vie de la tribu. Mais cette tribu n'a pas d'arithmétique. Ces gens font, pour certains objectifs, des arrangements de pierres. Supposons qu'ils arrangent trois colonnes verticales de six pierres. Ils veulent déterminer le nombre de pierres de ce groupe et le font en comptant les pierres une à une. Or, nous, qui avons une arithmétique, pourrions observer cet arrangement, remarquer qu'il y a trois colonnes de six pierres et dire : « Trois fois six égale dix-huit ; il y a donc dix-huit pierres ». Les gens de la tribu ne peuvent parler ou penser de cette façon. (...) Notre arithmétique nous fournit des raisons et des preuves qui n'ont pas de sens pour eux. Y-a-t-il en cela le moindre soupçon d'idéalisme ? Absolument pas. Les pierres pourraient être là, et il pourrait y en avoir dix-huit, même si aucun humain ni aucune créature quelconque n'était ou n'avait jamais été présente. La relativité des raisons, de la justification, de la preuve, au langage n'ouvre pas la porte à l'idéalisme⁴⁷.

L'idée est, en substance, la même que celle exposée par Anscombe dans la citation précédente : nos catégories conceptuelles auraient pu être différentes sans que le monde ait été différent, mais elles ne peuvent être telles qu'elles sont qu'en raison de la possibilité d'un accord dans le jugement et ne sont commensurables que pour cette raison : l'accord dans le jugement ne peut se faire que sur fond de monde.

46. *Ibid.*, p. 114 – ma trad.

47. N. Malcolm, « Wittgenstein and Idealism », *art. cit.*, p. 93-4 – ma trad.

On pourrait rendre intelligible cette distinction entre les règles du langage et les standards d'application de ces règles en empruntant à Travis une distinction établie dans le cadre de sa philosophie de la perception entre le non-conceptuel (« les choses telles qu'elles sont ou une chose étant telle qu'elle est⁴⁸ ») et le conceptuel :

Les schèmes conceptuels appartiennent (bien sûr) au conceptuel. Ce qu'ils capturent – ce qui tombe sous eux ou leur convient – appartient au non-conceptuel⁴⁹.

On peut rendre compte, à travers cette distinction entre le conceptuel et le non-conceptuel, du décalage nécessaire entre le langage et ce dont il parle, c'est-à-dire d'une certaine objectivité sur laquelle le langage se fonderait. C'est précisément cette nécessité du non-conceptuel, qu'on trouve déjà chez Frege⁵⁰, qui rend possible l'accord dans le jugement. Cependant, il semblerait que, chez Wittgenstein, cet accord puisse toujours être relativisé à un jeu de langage donné, voire à une occasion donnée. Autrement dit, la question ne serait plus de déterminer ce qui permet l'accord dans le jugement, mais plutôt ce qui fait qu'en une occasion donnée, des locuteurs sont capables de déterminer, parmi les différentes compréhensions possibles d'un énoncé donné, laquelle est pertinente au moment où ils parlent. Car, si le non-conceptuel est ce que des schèmes conceptuels capturent, reste à savoir comment nous décidons du schème conceptuel dans lequel nous nous trouvons en une occasion donnée et comment nous décidons, en cette occasion, de ce qui, selon ce ou ces schème(s), comptera alors comme tombant sous eux. L'objectivité possible réside alors dans cet écart entre ce qui est et ce qu'on en dit, c'est-à-dire dans la possibilité de faire erreur en en parlant.

Il semble aussi que nous puissions retrouver une certaine forme d'objectivité à travers ce qu'on pourrait appeler les conditions ou les critères de l'accord dans le jugement, c'est-à-dire les faits qui nous permettent de nous mettre objectivement d'accord sur les usages d'un mot ou d'un système de mots. Cependant, dans les exemples que nous avons présentés plus haut, même si nous sommes parvenus à réhabiliter une certaine indépendance du monde vis-à-vis de notre langage, nous avons également soutenu qu'il était impossible de parvenir à un moyen de comparaison parfaitement objectif des

48. C. Travis, « Reason's Reach », *European Journal of Philosophy*, Volume 15, Number 2, August 2007, p. 234 – ma trad. : « *things being as they are, or a thing being as it is.* »

49. *Ibid.*, p. 237 – ma trad. : « *Conceptual schemes (of course) belong to the conceptual. What they capture—what falls under, or fits, them—belongs to the non-conceptual.* »

50. Mais chez Frege, on l'a vu, l'absence d'une distinction nécessaire entre les concepts et ce dont ils parlent empêche l'accord dans le jugement requis par le langage.

jeux de langage entre eux ou des visions du monde entre elles. En effet, dans la perspective de l'impossibilité d'un point de vue transcendantal, nous sommes obligés d'admettre qu'une comparaison entre des jeux de langage où des visions du monde ne peut se faire que du point de vue d'un jeu de langage donné.

Ainsi, dans son analyse de l'exemple de la douleur de Wittgenstein⁵¹, dans lequel une tribu aurait deux concepts de douleur, l'un ne s'appliquant qu'à des blessures visibles et engendrant la compassion, l'autre ne s'appliquant qu'au mal de ventre et suggérant la feinte, Malcolm remarque que cet exemple indique « le point de comparaison concernant la façon dont le même phénomène comportemental peut donner naissance à des concepts différents. Comment un autre groupe peut être davantage frappé par une différence que nous ne le sommes⁵². » Mais, dès lors, il semblerait que nous n'ayons plus la possibilité de dire, par exemple, qu'un système de justification serait meilleur qu'un autre, ou qu'un certain concept serait plus juste qu'un autre : qu'il est faux, par exemple, de penser que les gens qui n'ont pas de blessure apparente ne peuvent pas avoir mal et font nécessairement semblant. Le problème qui se présente ici à nouveau est lié à la question du relativisme. L'intérêt du standard des standards auquel fait appel l'idéalisme transcendantal est qu'il est censé permettre de décider si un certain jeu de langage est plus adéquat ou plus vrai qu'un autre et si on peut dès lors juger d'autres jeux de langage à partir de lui : mais par rapport à quoi serait-il plus adéquat ? Ce que montre Malcolm, à travers l'idée de la relativité de la preuve ou de la justification à un système ou à un jeu de langage donné, est qu'un même phénomène ou état de choses peut conduire à des jeux de langages très différents. Autrement dit, à partir d'un même état de choses, nous pourrions construire des jeux de langage et des catégories très différents, qui engendreraient un système explicatif des phénomènes très différent. Pour prendre un exemple simple, notre concept de cheval aurait pu être limité à la catégorie des chevaux blancs (« être blanc » aurait alors été une caractéristique essentielle pour être un cheval) ; ou encore notre concept de cheval aurait pu inclure les ânes, etc. Ceci aurait pu se faire, sans que varie d'une quelconque façon l'état du monde. Cette contingence de nos catégories linguistiques suggère la possibilité que nos systèmes explicatifs aient aussi été différents. La question est alors de savoir où situer la dimension d'objectivité dans le cadre de cette contingence du langage : quand le langage parle-t-il vraiment du monde ?

51. L. Wittgenstein, *Fiches*, op. cit., § 380.

52. N. Malcolm, « Wittgenstein and Idealism », art. cit., p. 93 – ma trad.

La difficulté consiste dès lors à articuler l'idée que « la possibilité d'un jeu de langage est conditionnée par certains faits⁵³ » avec celle selon laquelle « la conformité de la réalité à certaines assertions est garantie par un jeu de langage⁵⁴ » ou, pourrions-nous dire, par les règles de sa grammaire. Nous retrouvons l'écart, dans lequel, selon Travis, Wittgenstein voudrait se hisser, à savoir celui qui se trouve entre le platonisme frégeén et l'idéalisme, entre la détermination absolue et absolument objective du sens et la détermination purement psychologique du sens. Ce qu'il faut réussir à spécifier, c'est le rôle de l'accord dans le jugement vis-à-vis de l'état du monde dans la détermination de ce qui est (et de ce qui est vrai ou faux).

Anscombe pense que la détermination de ce qui compte comme une unité (quoi que soit ce que nous comptons) est un préalable nécessaire à l'individuation. Il faut donc d'abord, comme elle le dit ci-dessous, déterminer la méthode que nous employons pour compter, avant de pouvoir compter quoi que ce soit. Pour compter, en général, on a toujours besoin de spécifier un contexte et une unité à partir de laquelle on compte :

L'expression « Désigner deux fois la même chose » ne détermine pas déjà ce qui compte comme cette chose : la question n'a une réponse déterminée que quand on sait quelle identité, quelle méthode de décompte est pertinente. (...) Mais ce qu'on compte est, dans tous les cas, ici bas, devant nous, et en aucun cas une « créature de l'esprit ». Si quelque chose est une création de l'esprit, c'est la grammaire de nos expressions. Si ce que nous signifions par « idée » est l'essence exprimée par la grammaire, alors dans le cas de l'idée d'un cheval, cela n'est pas une créature de l'esprit. Ce n'est pas non plus l'objet de la pensée ; c'est ce par quoi dans la grammaire d'un mot, on parle des chevaux et aussi ce par quoi on y pense au moyen du mot. Et ceci est commun à des mots de langues différentes, dissemblables sous d'autres aspects⁵⁵.

Si nous considérons le mot « cheval », d'une certaine façon, ce mot a le sens qu'il a dans la mesure où on a fixé conventionnellement qu'une certaine catégorie d'objets ayant des caractéristiques physiques et physiologiques particulières tombent sous ce concept. On trouve bien, dans le monde, un certain nombre d'individus possédant réellement des caractéristiques bien définies en commun et qui tombent (sans équivoque) sous ce concept. Or, on l'a dit, il aurait été parfaitement concevable que, si nos conventions avaient été différentes, nous ayons eu un autre concept de « cheval », incluant, par

53. L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Oxford, Blackwell, 1969, tr. fr. D. Moyal-Sharrock, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006, § 617 ; cité par N. Malcolm, « Wittgenstein and Idealism », *art. cit.*, p. 108.

54. N. Malcolm, *Ibid.*, p. 105 – ma trad.

55. G.E.M. Anscombe, « The Question of Linguistic Idealism », *art. cit.*, p. 116 – ma trad.

exemple, les ânes ; ou encore, nous aurions pu avoir un concept beaucoup plus étroit de « cheval », n'incluant, par exemple, que les chevaux au pelage blanc. Que nos catégories linguistiques varient ne fait en ce sens pas varier l'état du monde. Cependant, à supposer que notre concept de cheval aurait pu être différent, ce que nous pourrions alors dire sur ce qu'est un cheval, sur ses propriétés physiques et physiologiques, etc., dépendrait largement de ce que nous comptierions comme étant un cheval.

Or, ce que nous comptons comme étant un cheval dépend non seulement de nos conventions, mais aussi d'un certain contexte. Par exemple, un cheval de bois peut, dans un jeu, compter comme un cheval, mais peut-être pas aux courses. Dans la mesure où notre concept de cheval aurait pu fonctionner autrement, sans pour autant que cela ne change l'état du monde, on doit se détacher de l'idée que la catégorie « cheval » serait une catégorie prédéterminée qui préexisterait à notre concept de cheval, même si, d'une certaine façon, c'est l'état dans lequel se trouvent les choses qui nous permet de décider, dans un contexte donné et selon un objectif donné, si tel ou tel objet compte ou non comme un cheval. « Cheval » ne fonctionne ainsi comme un nombrable (*count-noun*) que dans un contexte donné et selon un objectif donné : si on me demande de compter les chevaux dans l'écurie et que, dans l'écurie, se trouvent trois chevaux et un cheval de bois, je ne compterais pas le dernier si, par exemple, on m'a plus précisément demandé de compter les chevaux afin de savoir s'il y en avait suffisamment pour que chacun en prenne un pour aller en promenade.

Si on admet que le sens du concept de cheval est fixé par un usage et par des conventions, on peut généraliser cette idée à l'ensemble de nos concepts et expressions. Ainsi, ce qui va compter comme tel ou tel dépend de nos conventions et de nos usages ; mais cela n'a pas pour autant pour conséquence que la réalité ne contraind pas ce qu'on est en droit ou non de qualifier de tel ou tel, dans un contexte donné et selon un objectif donné. Au contraire, on l'a vu, la qualification de quelque chose comme telle ou telle dépend précisément de l'état du monde. Wittgenstein montre ainsi que nous ne pouvons définir le mot « rouge » simplement en montrant un objet rouge et en prononçant le mot « rouge », à moins que nous ne sachions déjà ce que nous faisons en montrant ainsi l'objet et en particulier laquelle de ses caractéristiques nous signifions en le faisant (pas la forme ou le nom de l'objet, mais sa couleur).

La possibilité de la construction de catégories linguistiques relativement stables dépend donc de ce que Wittgenstein a appelé une certaine « grâce de la nature » : « C'est toujours par la grâce de la nature que l'on sait

quelque chose⁵⁶ ». Autrement dit, notre connaissance dépend du fait que la nature nous en donne des preuves ou des confirmations. Et, si ce qui vaut comme preuve est en partie déterminé par nos jeux de langage dans un contexte donné, la preuve elle-même est indépendante de notre volonté ; elle se présente ou ne se présente pas.

Une dernière difficulté s'impose à nous. Nous avons, en effet, parlé à plusieurs reprises de ce qui compte comme « être tel ou tel » à une occasion donnée. Et nous avons dit que ceci était en partie déterminé par nos conventions – qui indiquent ce que nous pouvons dire ou faire avec tel ou tel mot, ou telle ou telle phrase, en une occasion donnée – et en partie par notre sens du paroissial – qui permet que nous comprenions d'une certaine façon à un moment donné (sans équivoque) ce qui est dit ou fait. Désormais, la question est de savoir comment ce rôle du paroissial ne réintroduit pas une forme d'idéalisme, dans la mesure où l'accord dans le jugement n'est pas seulement préalable (dans les conventions), mais détermine aussi une compréhension donnée à une occasion donnée.

Le « sens paroissial » dont il est question, pour Travis, chez Wittgenstein, nous permettrait notamment de déterminer, en une occasion donnée, comment comprendre un énoncé donné d'une certaine façon plutôt que d'une autre. Par exemple, si Bruno dit à Charles « l'eau est bleue » à propos du lac devant lui, Charles comprendra, dans les circonstances dans lesquelles ils se trouvent tous deux, que Bruno parle de la couleur du lac. Si par contre, au moment où Charles lui sert un verre d'eau, Bruno regarde dans le verre et dit « l'eau est bleue », Charles comprendra que Bruno veut dire que l'eau qu'il vient de lui servir est bleue et qu'il a dû confondre la bouteille d'eau minérale avec celle de curaçao. En ces deux occasions différentes, Bruno ne veut pas dire la même chose par « l'eau est bleue » et le sens paroissial de Charles, en une occasion donnée, lui permet de comprendre précisément ce qu'essaie de lui dire Bruno, tant lorsqu'il admire la splendeur du lac de Chicago que lorsqu'il s'inquiète de la couleur du breuvage qu'on lui a servi. Et cette détermination de sens se ferait nécessairement sur fond d'un langage commun, mais aussi d'un arrière-plan socio-culturel, de traits de pensée communs. On pourrait identifier le sens paroissial ici désigné comme une certaine capacité, par exemple, à déterminer, en général, le jeu de langage dans lequel on se situe, et plus spécifiquement même, à déterminer, en une occasion donnée, l'état de choses qui correspond à ou rend vrai ce qui est dit.

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

Or, ce sens paroissial est tout à fait le genre de choses que Frege cherche à éviter, puisque cela introduit une certaine relativité du sens des mots et des phrases, ou plutôt une sensibilité de ce sens à l'occasion. Surtout, cela semble réintroduire une forme de psychologisme, un rôle de la pensée de l'agent dans la détermination de ce qui est vraiment dit, laquelle semble menacer le socle stable de la signification. Le risque encouru, encore une fois, est que, si ce sens paroissial humain joue un rôle dans la détermination du sens – et peut en particulier le faire varier à l'occasion – il risque alors de faire perdre l'objectivité du langage. Travis souligne précisément comment ceux qui ont cru à cette perte d'objectivité ont parfois vu, chez Wittgenstein, une forme d'idéalisme.

Cependant, selon Travis, le paroissial n'est pas chez Wittgenstein le seul élément à jouer un rôle dans la détermination de la vérité d'un énoncé – ou de ce qu'il faudrait qu'il soit le cas pour qu'un énoncé fût vrai. Il suggère ainsi que « l'accord dans le jugement » a également un rôle important à jouer dans la détermination de la vérité aux occasions variées de l'usage du langage. Il cite à ce propos Wittgenstein venant d'exprimer l'inquiétude selon laquelle « l'accord entre les hommes [pourrait] décider de ce qui est vrai et de ce qui est faux⁵⁷ », à laquelle il répond immédiatement que « c'est ce que les hommes disent qui est vrai et faux ; et c'est dans le langage que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie⁵⁸. » Wittgenstein ajoute :

Pour qu'il y ait compréhension mutuelle au moyen du langage, il faut qu'il y ait non seulement accord sur les définitions, mais encore (si étrange que cela puisse paraître) accord dans le jugement. Cela semble abolir la logique, mais il n'en est rien⁵⁹.

Nous touchons ici le cœur du problème de l'articulation du langage et de ce dont il parle. Wittgenstein affirme ici que nous ne devons pas seulement nous accorder sur ce que les mots et les phrases veulent dire par définition, mais également sur la question de savoir si les faits sont bien en accord avec ce qui est dit. Il semble donc adopter là une optique réaliste⁶⁰. Wittgenstein prend ainsi pour analogie l'exemple de la mesure, auquel Descombes fait

57. À propos de cette idée, nous discuterons plus loin l'article de V. Descombes, « Le consensus humain décide-t-il du vrai et du faux ? », E. Rigal (éd.), *Wittgenstein état des lieux*, Paris, Vrin, 2008, p. 191-205.

58. L. Wittgenstein, *RP*, § 241.

59. *Ibid.*, § 242 – trad. mod., cité par C. Travis dans *Thought's Footing*, *op. cit.*, p. 142.

60. Au sens ordinaire, non philosophique, du terme, c'est-à-dire qui ne pose pas une ontologie de principe.

référence dans le passage que nous avons cité plus haut. Wittgenstein distingue la description des méthodes de mesure et leurs applications : nous ne devons pas seulement nous accorder sur la façon de mesurer, mais aussi sur combien mesurent les choses que nous mesurons par l'usage de ces méthodes. C'est bien la possibilité de nous accorder, qui nous est donnée par la régularité des résultats de nos mesures sur lesquels nous pouvons nous mettre d'accord, qui détermine en partie ce qu'on appelle « mesurer ». Dès lors, le réel a bien un rôle important à jouer.

Par analogie, il ne suffit pas que nous nous entendions sur les définitions des mots de notre langage, il faut aussi que nous soyons en accord pour dire (juger) quand est-ce qu'ils s'appliquent correctement ; or, ceci est en partie déterminé par certaines régularités de ce sur quoi porte notre langage (le monde) au sujet de quoi nous pouvons nous accorder, tout autant que par notre sens paroissial de l'occasion.

Cette vision semble pourtant menacer la logique, parce que le jugement des hommes se met à jouer un rôle dans la détermination de la vérité ou de la fausseté d'un énoncé : si c'est le cas, cela signifie que la détermination de la vérité ou de la fausseté d'un énoncé n'est plus purement indépendante d'une forme de psychologie humaine. Ceci ferait peser la menace que la détermination de la vérité ou de la fausseté d'un énoncé devienne arbitraire – puisqu'elle dépendrait au moins en partie de ce que les gens jugent être en adéquation avec ce qu'ils disent, et pas seulement de ce qui est (ou serait, si le jugement ne jouait aucun rôle) en adéquation avec ce qui est dit, du seul point de vue d'une signification qui aurait été fixée une bonne fois pour toutes. Mais cette menace d'arbitraire n'est pas, nous allons le voir, une conséquence nécessaire de la position wittgensteinienne. Au contraire, une bonne façon de la lire devrait nous faire sortir du dilemme de l'idéalisme posé par Anscombe.

Nous utiliserons notamment une idée de Travis pour défendre la philosophie wittgensteinienne face à la menace d'idéalisme linguistique. Cette idée est celle selon laquelle Wittgenstein parviendrait à sortir du dilemme de l'idéalisme en maintenant ensemble « l'idée frégréenne d'objectivité » ou d'« indépendance vis-à-vis de l'esprit »⁶¹ – c'est-à-dire l'idée que la vérité ou la fausseté de ce que nous disons du monde est décidé par l'état du monde – et l'idée que la psychologie (l'accord dans le jugement) pourrait continuer à jouer un rôle :

61. C. Travis, *Les liaisons ordinaires*, op. cit., p. 170-1.

Car il se peut que pour autant que la psychologie (l'accord dans les jugements) continue à jouer un rôle, même après que j'ai spécifié, quelle qu'en soit la façon, quels concepts j'ai exprimé, ce rôle puisse encore être celui de déterminer ce que j'ai dit – et non pas, donc, comment est le monde (...) ni si, étant donné le monde comme il est, ce que j'ai en fait dit est vrai⁶².

En d'autres termes, l'idée est que nous pourrions conserver une certaine objectivité – ou ce qu'on pourrait appeler un réalisme non-philosophique⁶³, ou ordinaire – tout en maintenant l'idée que (la vérité de) ce qu'on (peut) dire en employant un certain concept ou une certaine phrase n'est pas simplement fixé(e) une bonne fois pour toutes de façon immuable mais est susceptible de changements et de variations sensibles à l'occasion, et qu'elle dépend d'un accord dans le jugement à une ou plusieurs occasion(s) donnée(s) :

Le fait d'être comme je le disais ne consiste pas simplement à être adéquat à tels ou tels concepts, ou à telle ou telle structure conceptuelle. Car ce que j'ai dit peut excéder ce qui est fixé par les concepts (et la structure) que j'ai déployés en le disant. On peut en dire d'avantage à propos de ce que l'accord dans le jugement peut légitimement faire tandis qu'il se borne à jouer le rôle consistant à fixer ce qui a été dit. Mais on peut au moins dire que cet écart existe entre le platonisme frégéen et l'idéalisme qu'il était censé bloquer⁶⁴.

C'est justement dans cet écart que Wittgenstein, selon Travis, veut s'insinuer en attribuant ce rôle nouveau à l'accord dans le jugement, qui ne se réduit pas à un simple accord préalable, fondateur et immuable, mais qui est un accord pouvant être soumis à une certaine variabilité. Ainsi, cette variabilité introduite par Wittgenstein n'est pas purement arbitraire : il ne s'agit pas de dire qu'on pourrait signifier ce qu'on veut par un mot ou une phrase en fonction d'un simple mouvement de la volonté, de sorte qu'« un changement psychologique pourrait changer la détermination de la vérité ou de la fausseté de ce que j'ai dit⁶⁵ ». C'est cette sorte de psychologisme que Frege comme Wittgenstein veulent éviter. Travis nomme ce facteur purement psychologique le « troisième facteur »⁶⁶, qui viendrait s'ajouter au

62. *Ibid.*, p. 171.

63. En philosophie, le terme de « réalisme » a un sens métaphysique qu'on ne peut attribuer ici à la position de Wittgenstein. Il faut plutôt essayer de comprendre son réalisme comme un réalisme ordinaire ou naïf, celui de la posture ordinaire que nous avons vis-à-vis de ce qui nous entoure lorsque nous ne sommes pas en train de philosopher.

64. C. Travis, *Les liaisons ordinaires*, *op. cit.*, p. 171 – trad. mod.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*

premier, « ce qu'ainsi je dis », et au deuxième, « comment les choses sont ». Selon lui, Frege et Wittgenstein ont montré, en démontrant l'impossibilité d'une définition ostensive privée – de fixer le sens d'un mot en le désignant simplement en pensée⁶⁷ –, l'implausibilité qu'un tel troisième facteur puisse jouer un rôle quelconque dans la détermination de ce que je dis. Dire en effet que ce troisième facteur pourrait jouer un rôle quelconque dans la détermination de ce qui compterait comme rendant vrai ce que je dis, reviendrait à envisager la possibilité d'un privatophone qui emploierait un langage dont le sens serait exclusivement déterminé par ses propres standards non-partagés et non-partageables, de sorte que ce qu'il signifierait par ce qu'il dit serait entièrement déterminé psychologiquement.

Jusqu'à présent, nous avons mis en avant la façon dont l'accord dans le jugement des locuteurs avait un rôle crucial à jouer dans la détermination du sens d'un énoncé donné, à une occasion donnée. Nous avons ainsi, semble-t-il, réussi à articuler les conditions de l'accord dans le jugement qui nous sont données par « la grâce de la nature » et les critères de l'accord dans le jugement qui nous sont donnés par le fonctionnement de nos jeux de langage et par la fonction du paroissial. Il nous reste à envisager la question de savoir si le « test » de l'idéalisme suggéré par Anscombe dans la citation suivante identifie vraiment un idéalisme :

Si nous voulons savoir si Wittgenstein est un « idéaliste linguistique », nous devons poser la question : Cette existence, ou cette vérité, dépend-t-elle d'une pratique linguistique humaine ? Que le sens des expressions soit ainsi dépendant est une évidence ; que la possession humaine de concepts le soit n'est pas si évidente⁶⁸.

Nous avons exposé précédemment les raisons pour lesquelles il n'était pas nécessaire que la possession humaine de concepts soit dépendante d'une pratique linguistique en indiquant – à travers les exemples de la douleur ou de l'arithmétique – que le fonctionnement ou le sens d'un certain nombre de nos concepts dépendait d'un accord dans le jugement qui ne pouvait avoir lieu qu'en rapport à des éléments extérieurs au langage, au sujet desquels les locuteurs peuvent s'accorder. Nous pouvons concevoir l'existence de la douleur, de chevaux ou de dix-huit pierres indépendamment des mots que nous employons pour les nommer ou les compter. Cependant, Anscombe ne pense pas que ce soit le cas de toutes les choses que nous nommons : il y aurait, selon elle, de « nombreuses choses dont l'existence dépend des

67. Souvenons-nous de la métaphore du scarabée dans la boîte de Wittgenstein.

68. G.E.M. Anscombe, « The Question of Linguistic Idealism », *art. cit.*, p. 116 – ma trad.

pratiques linguistiques humaines [comme] les règles, les droits et les promesses⁶⁹ ». Le fait qu'il existe de telles catégories d'« objets » purement conventionnels amène Anscombe à concéder qu'il y aurait, chez Wittgenstein, ce qu'elle appelle un « idéalisme partiel⁷⁰ ». Autrement dit, s'il est évident d'un certain nombre d'objets de notre langage que leur existence est indépendante de ce langage – même si, on l'a vu, le fait qu'ils tombent sous telle catégorie de notre langage plutôt qu'une autre est en partie contingent –, il y aurait une autre catégorie d'objets purement conventionnels, institutionnels, voire linguistiques, dont l'existence dépendrait entièrement de nos pratiques linguistiques. Anscombe propose donc de faire une distinction entre des existences qui sont de purs produits de nos pratiques linguistiques et celles qui ne le sont pas :

Les chevaux et les girafes, les couleurs et les formes – l'existence de ces choses n'est pas un tel produit [de nos pratiques linguistiques], ni en fait, ni pour Wittgenstein. Mais il semble considérer les nécessités métaphysiques appartenant à la nature de ces choses comme des « règles grammaticales » (...) S'il y a quelque chose comme de l'idéalisme des règles et de la nécessité de faire ceci pour être en conformité avec cette règle, alors, à ce titre, Wittgenstein était un idéaliste linguistique⁷¹.

Nous ne voulons bien sûr pas dire que « rien n'aurait été rouge si le langage humain n'avait pas existé⁷² ». Ainsi, bien que « les humains n'auraient pas (...) eu le concept de nombres naturels s'ils n'avaient pas eu pour pratique de compter les objets (...) ceci ne nous dispose pas à penser qu'il n'y aurait pas pu y avoir d'événement comme celui d'un loup ayant tué trois rennes en sept jours, avant qu'il n'y ait de pratiques humaines⁷³ ». Cependant, nous pouvons dire qu'il n'y aurait pas eu de mariages, de contrats, d'obligations morales, de promesses, etc. en l'absence des humains et de leurs pratiques linguistiques. Ces réalités existeraient précisément en vertu de l'existence des pratiques linguistiques humaines et c'est en cela que consisterait, selon Anscombe, l'idéalisme partiel de Wittgenstein.

Notons qu'une large partie de ce qui appartiendrait à cette catégorie correspond à ce qu'Austin appelle des énoncés performatifs : « ils ne peuvent absolument pas être vrais ou faux. De plus, si une personne formule un

69. *Ibid.*, p. 118 – ma trad.

70. *Ibid.*, p. 118.

71. *Ibid.*, p. 122 – ma trad.

72. *Ibid.*, p. 113 – ma trad.

73. *Ibid.*, p. 117 – ma trad.

énoncé de ce type, nous devrions dire qu'elle fait quelque chose plutôt qu'elle ne dit simplement quelque chose⁷⁴ » – par exemple, une promesse. À propos de l'exemple de la promesse, dit Anscombe, « la pratique linguistique crée l'essence que la grammaire exprime⁷⁵ » ; on aurait là une conception idéaliste au sens propre.

L'idéalisme de Wittgenstein, qu'Anscombe semble prête à concéder, porterait donc, en particulier, sur les règles de notre langage et sur tout ce dont l'existence est créée par une pratique linguistique. Si l'existence de chevaux ne dépend absolument pas du fait que nous possédions un concept de « cheval », le fait que nous puissions, que nous ayons le droit ou même que nous devons employer ce mot de telle ou telle façon et pas d'une autre – que nous ne puissions pas, par exemple, dire d'un âne que c'est un cheval – , autrement dit, les règles d'usage de ce mot, dépendent de nos pratiques linguistiques. La force de la règle est pour Anscombe une obligation créée de manière purement linguistique⁷⁶, ce qui interdit certains usages d'un concept et en autorise d'autres. En tout cas, les nécessités et les possibilités produites par les règles sont des existences dépendantes de nos pratiques linguistique. C'est pourquoi l'exemple de la promesse, également cher à Austin⁷⁷, est paradigmatique : en effet ce n'est qu'en vertu de règles internes au fonctionnement du langage qu'en disant quelque chose, en promettant, nous créons une obligation, celle de tenir sa promesse. Le sens même de la promesse dépend de cette obligation qu'elle crée⁷⁸.

Dans un article sur la question de l'idéalisme linguistique, Descombes propose une défense de la lecture voyant Wittgenstein comme un idéaliste partiel :

Comme l'a montré Elizabeth Anscombe, on peut dire que Wittgenstein a soutenu que le langage jouait un rôle constitutif, et pas seulement descriptif, dans d'autres domaines, comme ceux des signes, des coutumes, des droits, des règles. (...)

74. J.L. Austin, « Performative Utterances », *Philosophical Papers*, *op. cit.*, p. 233-52 ; trad. fr. B. Ambroise, « Les énoncés performatifs » in B. Ambroise et S. Laugier (Eds.), *Textes clés de philosophie du langage II*, Paris, Vrin – à paraître.

75. G.E.M. Anscombe, « The Question of Linguistic Idealism », *art. cit.*, p. 119 – ma trad.

76. Voir à ce propos G.E.M. Anscombe, « Rules, Right and Promises », *Ethics, Religion and Politics : Collected Philosophical Papers*, Vol. 3, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 97-103.

77. J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1976 ; trad. fr. G. Lane, *Quand dire c'est faire*, Paris : Seuil, 1992.

78. Voir à ce sujet G.E.M. Anscombe, « Rules, Right and Promises », *art. cit.* et « On Promising and its Justice, and Whether it Need Be Respected in *Foro Interno* », *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 10-21.

Toutefois la portée d'un tel idéalisme est locale, puisqu'il porte sur des réalités que personne ne désire vraiment traiter comme des entités indépendantes de nous⁷⁹.

La distinction semble pertinente et il apparaît moins problématique de parler de « la dépendance de l'existence de certaines choses vis-à-vis de pratiques linguistiques humaines⁸⁰ », plutôt que d'avoir à postuler l'existence d'entités métaphysiques d'une nature étrange, d'autant, remarque Anscombe, que cette dépendance « est dans de nombreux cas un fait non-problématique et trivial⁸¹. » Mais il ne va cependant pas de soi que nous puissions déduire de cette distinction la position d'un idéalisme, même partiel. Car, dès lors, il semblerait que nous devrions être des sortes de réalistes à propos de choses comme les chevaux et les couleurs et des idéalistes à propos des règles, des promesses et autres institutions. Pour les uns, notre langage se mesurerait au monde, pour les autres, il serait à lui-même son propre critère. Bien entendu ces sortes de réalisme et d'idéalisme ne sont pas tout à fait celles de la philosophie classique, mais il semblerait qu'en introduisant une distinction aussi radicale dans sa lecture de Wittgenstein, Anscombe réintroduise une distinction que celui-ci voulait abolir entre des jeux de langages ancrés dans le monde matériel et des jeux de langages ancrés dans des pratiques humaines. Bien qu'il y ait une différence entre les jeux de langage qui décrivent le monde matériel et ceux (constitutifs) de certaines institutions, il nous semble qu'on ne peut pas les distinguer de manière aussi radicale. Ceci pourrait donner à penser qu'on ne peut pas échapper à l'idéalisme, puisque, d'une certaine façon, il serait le propre de la manière dont fonctionne le langage en formant des catégories dont les frontières sont plus ou moins contingentes et plus ou moins indépendantes de la nature de ce qu'elles délimitent.

C'est ce qu'a l'air de suggérer David Bloor, dans un texte défendant l'idéalisme partiel d'Anscombe⁸² dans lequel il affirme que l'élément d'idéalisme ne se trouve pas seulement au niveau des existences créées par des pratiques linguistiques humaines, comme les droits, mais aussi au niveau de toute formation de concepts. Il fait référence à un idéalisme partiel à propos du fait que les objets du monde (un cheval, par exemple) ne nous « fournissent pas le concept de "cheval", parce qu'ils ne déterminent pas

79. V. Descombes, « Le consensus humain décide-t-il du vrai et du faux ? », *art. cit.*, p. 198.

80. G.E.M. Anscombe, « The Question of Linguistic Idealism », *art. cit.*, p. 118.

81. *Ibid.*

82. D. Bloor, « The Question of Linguistic Idealism revisited » in H. D. Sluga et D. G. Stern. (Eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 354-82.

d'eux-mêmes la façon dont l'étiquette sera appliquée ou refusée en des occasions futures⁸³ ». De ce fait, « nous devons faire appel à quelque chose qui dépasse l'objet auquel on se réfère⁸⁴ », « nous devons être attentifs à la pratique linguistique associée au mot, et à son objet et à ses objectifs pour l'usager de cette pratique⁸⁵ » afin de « voir les similitudes entre les objets qui tombent sous un même concept⁸⁶ ». Il va même jusqu'à parler d'un « idéalisme total⁸⁷ » (full idealism) lorsque les traits caractéristiques des réalités concernées « sont entièrement créées par des pratiques linguistiques humaines⁸⁸ ». Selon lui, « un jeu est quelque chose que les gens créent en y jouant, il n'y a pas d'autre réalité du jeu que celle d'y jouer⁸⁹ ».

Il nous semble cependant que si nous suivons cette lecture de Wittgenstein qui en fait un idéaliste partiel, alors nous devons le lire comme un idéaliste linguistique. Car, si la notion d'idéalisme s'applique à une partie de sa conception du langage, alors elle doit s'appliquer à toute sa conception du langage. Selon Bloor,

la qualification de « partiel » nous rappelle que ce qui s'applique au concept lui-même ne s'applique pas nécessairement à son objet⁹⁰.

Et il ajoute un peu plus loin que

certains des droits peuvent impliquer des objets, par exemple, le droit d'utiliser un morceau de terrain, mais le droit lui-même est entièrement la créature de notre croyance en quelque chose qui s'appelle un « droit », et de ce que nous y référons⁹¹.

Ou encore, il suggère l'exemple suivant :

Une pièce est ultimement de la monnaie, car c'est ainsi qu'elle est connue et acceptée, mais ceci ne détruit pas sa réalité comme métal de disque existant indépendamment de notre croyance en lui⁹².

83. *Ibid.*, p. 357 – ma trad.

84. *Ibid.* – ma trad.

85. *Ibid.* – ma trad.

86. *Ibid.* – ma trad.

87. *Ibid.*

88. *Ibid.* – ma trad.

89. *Ibid.* – ma trad.

90. *Ibid.* – ma trad.

91. *Ibid.* – ma trad.

92. *Ibid.*, p. 359 – ma trad.

Bloor voudrait donc défendre l'idée d'un idéalisme partiel en indiquant que la notion d'idéalisme s'applique seulement au fonctionnement du langage et pas, ou plutôt pas toujours, à ce qu'il désigne. Il nous semble en fait que la position d'un idéalisme partiel n'est pas tenable. Bloor soutient en effet qu'en dépit de l'idéalisme des règles de notre langage – de leur existence basée sur de pures pratiques humaines – le monde contribuerait néanmoins à nous fournir des standards pour juger de l'applicabilité de nos concepts, compte tenu du rôle qu'ils sont censés jouer dans le langage (à un moment donné). Mais ceci n'est un idéalisme en aucun sens du terme, car un réquisit fondamental de l'idéalisme – de l'idée selon laquelle une existence serait purement issue de nos pratiques linguistiques – est que les critères d'applicabilités de ces concepts doivent être fixés parfaitement indépendamment d'une réalité qui serait extérieure aux systèmes dans lesquels les règles sont fixées. Ainsi, dès lors qu'elles sont fixées en rapport avec le monde, les règles de notre langage et les obligations qu'elles créent ne sont pas indépendantes de ce qui se trouve à l'extérieur du système de règles.

La distinction tranchée, élaborée par Anscombe, entre ce qui est et ce qui n'est pas dépendant des pratiques linguistiques humaines donne certes l'impression qu'on pourrait instaurer un dualisme entre le monde de l'humain et le monde du non-humain, comme s'il y avait d'un côté le monde – une sorte de « donné » –, et de l'autre le monde selon nos concepts et les existences issues de pures pratiques linguistiques. Mais il nous semble erroné de dire de quelconques pratiques linguistiques en général qu'elles sont indépendantes d'un monde dans lequel de fait les gens interagissent et font des choses, même si c'est dans le langage. Et il nous semble erroné de dire de Wittgenstein que c'est là la conception qu'il soutient. Aussi, cette remarque de Dilman nous semble tout à fait juste :

Wittgenstein n'est pas un idéaliste linguistique car, pour lui, le langage ne détermine pas l'état du monde de façon indépendante⁹³.

Autrement dit, pour que la conception du langage de Wittgenstein puisse être conçue comme un idéalisme authentique, il faudrait pouvoir envisager la création de concepts comme parfaitement indépendante du monde. Mais, comme nous l'avons déjà remarqué, cette idée est parfaitement impossible dans la mesure où la détermination de la signification de n'importe quel concept requiert un accord dans le jugement qui ne peut avoir lieu que sur fond de monde, c'est-à-dire de quelque chose sur lequel fonder

93. I. Dilman, *Wittgenstein's Copernician Revolution*, op. cit., p. 527.

objectivement cet accord. Un langage clos sur lui-même, sans critère de signification externe, ne serait simplement pas un langage. Car toute pratique linguistique requiert ce que Wittgenstein a appelé la « grâce de la nature », c'est-à-dire un fond de régularité et de stabilité sur lequel appuyer les standards de la signification. Si nous repensons ainsi à des institutions comme la promesse ou le mariage, non seulement celles-ci ne peuvent exister que sur fond d'un monde dans lequel nous nous réveillons chaque matin, dans lequel il y a des mairies et des églises, mais, par ailleurs, une convention comme la promesse ne pourrait exister sans la stabilité d'un monde où les humains agissent et interagissent. Si le monde ne cessait de changer inopinément, on peut se demander à quoi reviendrait le fait de tenir une promesse – si par, exemple, celui à qui on l'a faite devenait quelqu'un d'autre subitement. Même nos pratiques les plus conventionnelles tiennent leur sens du fait qu'elles appartiennent à un monde dans lequel elles ont un sens partagé et des conséquences.

Parler de la dépendance de certaines institutions vis-à-vis de constructions linguistiques et de pratiques linguistiques humaines n'est donc pas une véritable forme d'idéalisme, car ceci reviendrait à dire que rien du monde dans lequel nous vivons n'aurait besoin d'exister pour qu'existent ces institutions. Or, ceci est hautement improbable. Bien que la dépendance de certains jeux de langage vis-à-vis de l'état des choses ne soit pas toujours aussi perceptible que lorsque nous avons affaire à un jeu de langage employé directement pour parler de l'état des choses, ceci ne signifie pas que ceux-ci pourraient être parfaitement indépendants de l'état des choses. Autrement dit, la différence entre les prétendues existences indépendantes de nos pratiques linguistiques et celle qui en sont dépendantes ne serait qu'une différence de degré de concrétude ou d'abstraction, pas de nature. Toute pratique humaine a bien lieu dans un certain cadre réglé et conventionnel, mais une pratique a toujours lieu sur fond de monde et de ce que Wittgenstein appelle des « formes de vie », c'est-à-dire de la nature à la fois matérielle et sociale des humains et de leurs modes d'interactions et de communication entre eux et dans le monde.

Comme l'ont défendu un certain nombre de commentateurs⁹⁴, introduire ne serait-ce qu'une goutte d'idéalisme dans la position wittgensteinienne serait suggérer quelque chose que Wittgenstein lui-même n'aurait pas pu accepter, à savoir que la dispute entre le réaliste et l'idéaliste a un sens. Pour

94. Comme Bouveresse (voir *La parole malheureuse*, Paris, Minuit, , p. 152 sqq.) , Malcolm ou encore Travis.

Wittgenstein, comme le soutiennent à la fois Bouveresse⁹⁵, Malcolm et Travis, c'est la question même de savoir si l'existence de certaines choses est dépendante ou indépendante de la façon dont nous les concevons qui n'a pas de sens. La raison à cela est que répondre à cette question nécessiterait de prendre une position (la position transcendantale) sur notre situation que nous ne pouvons logiquement pas prendre, une position hors de notre monde et de nos conventions. Or, l'impossibilité de prendre une telle position n'est pas un authentique problème pour nous, car celle-ci n'est jamais qu'un fantasme de philosophe. La distinction qu'Anscombe suggère entre les choses du monde que nous nommons et comptons et les institutions qui émergent de nos pratiques linguistiques n'est pas effectuée depuis l'extérieur du langage. Une telle distinction ne peut avoir aucun mot à dire sur la véritable réalité des choses – soit en tant qu'objet du réaliste, soit en tant qu'objet de l'idéaliste – en-deçà de nos concepts ; elle ne fait qu'émerger de l'immense variété de nos pratiques linguistiques :

Le langage – ai-je envie de dire – est un raffinement, « Au commencement était l'action ». (...) Je veux dire : il est caractéristique de notre langage que les fondations sur lesquelles il se construit consistent en des manières de vivre réglées, des façons d'agir régulières. Sa fonction est avant tout déterminée par l'action qu'il accompagne⁹⁶.

On peut lire cette conception du langage comme « raffinement » de ce qui n'est au départ que comportement dans un milieu naturel donné, comme un indice supplémentaire de la nécessité d'un fond de monde pour que le langage émerge. Ce fond de monde peut bien être plus ou moins institutionnalisé, il n'en reste pas moins un préalable nécessaire à tout langage puisqu'il vient garantir une application réglée de ce langage, dans la mesure où il joue le rôle de ce sur fond de quoi l'accord peut avoir lieu. On peut ainsi rejeter toute forme d'idéalisme. Il nous faut juste admettre que certains de nos jeux de langage sont descriptifs (on s'en sert pour parler de l'état du monde), qu'ils « jouent un rôle descriptif », pour reprendre l'expression de Descombes, et que d'autres « jouent un rôle constitutif »⁹⁷. Mais il semble que nous ne puissions, sans perdre le monde, démêler en termes d'idéalisme et de réalisme ces deux rôles que peut avoir le langage. Ce n'est pas comme si nommer une couleur était une activité purement descriptive et faire une

95. Voir note précédente.

96. L. Wittgenstein, « Ursache und Wirkung : Intuitives Erfassen »/« Cause and Effect : Intuitive Awareness », *Philosophical Occasions, 1912-1951*, London, Blackwell, p. 420.

97. V. Descombes, « Le consensus humain décide-t-il du vrai et du faux ? », *art. cit.*, p. 198.

promesse une activité purement conventionnelle. Pour le dire autrement, il n'y a pas une chose telle que la pure description – celle qui constituerait le point d'achèvement d'un empirisme réaliste radical – mais il n'y a pas non plus de chose telle que le purement non-descriptif, l'indépendance absolue du langage vis-à-vis du monde – représentant la part idéaliste de Wittgenstein.

Il serait problématique de dire que la couleur bleue n'existerait pas si notre concept « bleu » n'existait pas, mais pas de dire qu'une promesse n'existerait pas si des sociétés humaines n'avaient pas institué dans leur langage une telle pratique – ce qui est, en un sens, tout à fait juste. Mais ceci n'implique pas qu'une promesse pourrait exister comme objet purement linguistique sans aucune relation aux pratiques humaines, à ce que Wittgenstein appelle des façons d'agir et de vivre, à des formes de vie. Finalement, si la promesse était vraiment un pur objet linguistique sans aucune dépendance au monde, elle serait tout aussi éthérée que le scarabée dans la boîte de Wittgenstein. Ce serait une roue qui tourne à vide, elle ne pourrait avoir les conséquences qu'elle a. Ainsi, ce qui sonne faux dans la distinction tranchée faite par Anscombe entre des jeux de langages descriptifs et des jeux de langage constitutifs, c'est l'impression qu'elle donne qu'on pourrait extraire les humains du monde, comme s'ils ne faisaient pas partie de ce monde, pour parler duquel ils utilisent des langages. La frontière entre le langage et ce qui rend possible l'accord dans le jugement est à placer entre le langage et ce qui, en général, détermine son application sensée (c'est-à-dire un monde d'existences et de pratiques parfois instituées et parfois purement extra-linguistiques). On voit alors pourquoi l'idéalisme ne peut pas avoir de sens : il exigerait que le langage puisse faire quelque chose de lui-même (comme le langage privé), sans le monde et les pratiques dans lesquels il s'inscrit. C'est seulement si ceci était logiquement possible que nous pourrions parler d'un idéalisme partiel. Même une pratique linguistique constitutive doit être fondée sur des pratiques humaines identifiables et avoir des conditions de reconnaissance publique et de significations qui sont ancrées dans des façons de vivre et d'agir. Il y a bien un sens dans lequel elle ne peut être purement linguistique. Par conséquent, nous pouvons conclure qu'il n'y a pas un soupçon d'idéalisme dans la conception du langage de Wittgenstein.