

« tiré à part »

collection dirigée

par Jean-Pierre Cometti

HERMÉNEUTIQUE ET LINGUISTIQUE

DU MEME AUTEUR

La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique, Minuit, 1971.

Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique, Minuit, 1973

Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein, Minuit, 1976, nouvelle édition 1987.

« L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie », in *Notes sur le « Rameau d'or » de Frazer*, L'Age d'Homme, 1982.

Le philosophe chez les autophages, Minuit, 1984.

Rationalité et cynisme, Minuit, 1985.

La force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité, Minuit, 1987.

Le pays des possibles. Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel, Minuit, 1988.

Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud, L'éclat, 1991.

JACQUES BOUVERESSE

HERMÉNEUTIQUE ET LINGUISTIQUE

suivi de

WITTGENSTEIN
ET LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE

« tiré à part »

ÉDITIONS DE L'ÉCLAT

Les deux articles qui sont réunis dans ce volume ont été l'un et l'autre publiés pour la première fois il y a dix ans. « Herméneutique et linguistique » a paru dans *Meaning and Understanding*, edited by Herman Parret and Jacques Bouveresse, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1981 ; « Wittgenstein et la philosophie du langage » dans *Contemporary Philosophy, A New Survey*, edited by Guttorm Fløistad, vol. 1, Philosophy of Language-Philosophical Logic, Martinus Nijhoff Publishers, La Haye-Boston-Londres 1981. Je remercie les éditeurs qui ont bien voulu autoriser la reproduction de ces deux textes déjà anciens, mais difficilement accessibles pour le public français et probablement peu connus de lui. A l'exception d'un passage qui a été réécrit dans « Wittgenstein et la philosophie du langage », de deux ou trois notes qui ont été ajoutées au texte et de quelques corrections mineures, ils sont reproduits ici sans changement.

« Herméneutique et linguistique » constitue une contribution rédigée après coup pour le volume des Actes du Colloque qui avait été organisé par Herman Parret et moi-même en juin 1979 à Cerisy-la-Salle sur le thème de la signification et de la compréhension. Le but que nous poursuivions à travers ce Colloque d'un type assez inhabituel pour la philosophie française, pour le lieu et pour l'époque, était double. Il s'agissait, en premier lieu, d'essayer de donner une suite et un prolongement au recueil déjà presque classique que Gareth Evans et John McDowell avaient publié en 1976¹, en orientant plus spécifiquement la réflexion sur le problème de la compréhension en général et sur les conditions qui doivent être remplies par une théorie de la signification pour

1. *Truth and Meaning*, Essays in Semantics, edited by Gareth Evans and John McDowell, Clarendon Press, Oxford 1976.

une langue donnée, si elle veut pouvoir se présenter également comme une théorie de la compréhension pour cette même langue. Pour cela, il était nécessaire de susciter une confrontation réelle entre des points de vue qui, comme ceux du philosophe, du logicien, du linguiste, de l'épistémologue et du psychologue sur le problème de la compréhension, ont de façon générale plutôt tendance à s'ignorer. Le deuxième de nos objectifs était de réussir à provoquer une rencontre et un dialogue qui ne soit pas uniquement, comme c'était alors le cas la plupart du temps, de sourds, entre deux traditions que l'on peut appeler par commodité la tradition « anglo-saxonne » et la tradition « allemande » de la réflexion sur le langage. Bien que la philosophie française ait été à l'époque largement ignorante de ce fait ou en tout cas peu intéressée par lui, des choses nouvelles et importantes avaient, en effet, commencé depuis un certain temps déjà à se produire au confluent de deux courants philosophiques en principe antagonistes qui, après s'être longtemps et systématiquement méconnus et combattus, avaient fini, pour parler comme Lyotard, par envisager la possibilité que leur différend soit en réalité plutôt de la nature d'un litige dont on peut discuter dans un langage commun et que l'on peut même éventuellement espérer régler. Le fait que la tradition herméneutique ait pris clairement ses distances par rapport au psychologisme et accepté ainsi explicitement ou implicitement la leçon que l'on peut tirer de Frege et que Wittgenstein a radicalisée, alors que la tradition analytique, de son côté, avait renoncé de plus en plus ouvertement à utiliser le modèle du langage idéal pour s'orienter vers une approche résolument pragmatique de la langue naturelle, semblait rendre non seulement très probable, mais également presque inévitable une confrontation sérieuse et un débat réel entre les deux approches. De façon très caractéristique, Apel explique dans sa contribution au Colloque que « le domaine *sémiotiquement* central de la *compréhension de la signification des signes linguistiques* » constitue aujourd'hui, à ses yeux, « a broad field or zone of possible meeting and mutual illumination of hermeneutics and analytic philosophy of language »².

Il est difficile de dire dans quelle mesure la première de nos deux ambitions a été effectivement réalisée. Mais la seconde l'a été, en tout cas, sans le moindre doute, puisque,

2. « Intentions, Conventions, and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and in Analytic Philosophy of Language », in *Meaning and Understanding, op. cit.*, p. 82.

malgré la distance considérable qui existait au départ entre les positions en présence, la discussion, parfois très vive, a bien eu lieu et que — ce qui était, pourrait-on dire, la moindre des choses, étant donné le sujet du Colloque — un véritable effort de compréhension a été consenti de part et d'autre. Ce n'est pas sans une certaine émotion que je me souviens aujourd'hui de cette rencontre passionnée et passionnante, à laquelle participaient notamment, du côté anglais, Evans et McDowell eux-mêmes et, du côté allemand, Apel et Kambartel, puisque c'est sans doute la seule occasion que le regretté Gareth Evans, qui devait disparaître prématurément l'année suivante à l'âge de 34 ans, ait jamais eue de développer et de défendre ses idées devant un auditoire français. Ceux qui assistaient au Colloque n'ont certainement pas oublié que son talent philosophique exceptionnel n'a eu d'égale, dans ces circonstances, que sa volonté de communiquer réellement avec ce qui était, pour lui comme pour la plupart des philosophes de la tradition analytique pure et dure à laquelle il appartenait, littéralement un autre monde philosophique. Le chapitre 1 de l'ouvrage posthume qui a été publié en 1982 par les soins de McDowell, *The Varieties of Reference*, a été composé pour une part importante à partir de la communication que Gareth Evans avait donnée au Colloque de Cerisy sous le titre « Understanding Demonstratives ». Comme en témoigne la réponse qui lui fut donnée par Joëlle Proust (« Sens frégeén et compréhension de la langue », *ibid.*, pp. 304-323), elle fournit, entre autres choses, l'occasion de constater que, même sur des auteurs comme Frege, la lecture que proposent les philosophes analytiques proprement dits peut être bien différente de celle des philosophes de formation continentale qui sympathisent avec la tradition analytique.

« Herméneutique et linguistique » est, comme l'indique son titre, une tentative de confrontation entre l'approche du langage que préconisent les héritiers actuels de la tradition herméneutique, au sens large, et celle des philosophes qui s'inspirent de façon beaucoup plus directe et, selon les premiers, beaucoup trop exclusive, des méthodes de la logique et de la linguistique contemporaines, en même temps qu'une tentative de réponse à la question de savoir de quelle façon on peut concevoir les relations qui existent entre la linguistique, en tant que discipline scientifique particulière, l'herméneutique traditionnelle, en tant que théorie ou, plus modestement, art de l'interprétation en général, et pour finir une herméneutique qui se veut et s'intitule proprement « phi-

losophique » et prétend fournir à la philosophie l'objet et la méthode qui la distinguent radicalement d'une entreprise scientifique sans pour autant la condamner au subjectivisme, au relativisme et à l'historicisme qui semblent résulter de certaines de ses prémisses. La linguistique, dans la mesure où elle se présente comme une théorie de la « compétence » tacite du locuteur standard placé dans les conditions de l'échange linguistique ordinaire semble privilégier une conception à la fois statique et automatique de la compréhension, que l'herméneutique rêve de compléter ou de remplacer par une approche du langage qui ferait droit également à l'aspect temporel, historique, créatif, imprévisible et incalculable du problème de la compréhension et à tout ce qui, dans la compréhension envisagée sous cet aspect, semble excéder les limites de la compétence linguistique, au sens étroit, et peut-être même d'une compétence quelconque. On pourrait dire que la linguistique s'occupe d'une forme de compréhension qui, du point de vue herméneutique, tend à apparaître comme inférieure et dégradée, mais n'en constitue pas moins le présupposé indispensable de la compréhension sous toutes ses autres formes. Si la linguistique et l'herméneutique s'intéressent toutes les deux à ce que Chomsky appelle l'« aspect créateur » de l'utilisation du langage, c'est évidemment dans un sens bien différent : alors que la première traite pour l'essentiel d'un type de créativité qui est, en fait, uniquement le reflet de la récursivité des règles et n'excède pas par lui-même les limites de l'explication mécanique, la créativité proprement dite, celle de l'usage, constitue, au contraire, pour les adeptes de la tradition herméneutique et, selon certains interprètes, pour Wittgenstein lui-même, la raison qui devrait dissuader *a priori* le théoricien du langage d'essayer d'expliquer l'usage et la compréhension des signes linguistiques par l'action de mécanismes d'une espèce quelconque. Une question centrale qui est examinée dans « Herméneutique et linguistique » est celle de savoir dans quelle mesure les idéalizations de la théorie linguistique peuvent être défendues contre les critiques formulées du point de vue herméneutique et également contre les objections que Wittgenstein semble à certains moments soulever contre l'idée même d'une théorie du langage en général.

Aussi proche que puisse être par moments la démarche de Wittgenstein de celle l'herméneutique philosophique, telle qu'elle est représentée à l'époque contemporaine par des auteurs comme Gadamer et Apel, elle ne s'en distingue pas moins fondamentalement, sinon toujours quant à la lettre, du

moins dans ce que lui-même aurait appelé son esprit. Wittgenstein est plus conséquent et plus radical dans son évaluation du rôle de l'autorité et de la tradition en général, beaucoup moins disposé à reconnaître le rôle privilégié et éminent que la tradition philosophique a tendance à revendiquer pour elle-même et tout à fait sceptique à l'égard de l'idée que la compréhension ordinaire que nous avons de notre langage et de notre forme de vie a besoin d'être reconsidérée fondamentalement et si possible améliorée ou transfigurée par la philosophie. Son attitude à l'égard de la tradition philosophique, qui est souvent interprétée comme une forme de refus incompréhensible ou en tout cas d'ignorance regrettable de ce que notre culture a produit justement de plus important, peut également être comprise comme le point de vue de quelqu'un qui réussit pratiquement sans effort et sans avoir à le démontrer autrement que par sa pratique philosophique elle-même à adopter une distance critique beaucoup plus grande par rapport à elle que celle des philosophes contemporains auxquels on le compare, autrement dit, comme l'attitude de quelqu'un qui, pour employer une de ses expressions, a effectivement réussi à prendre position loin à l'extérieur, « pour pouvoir voir les choses de façon plus *objective* »³.

La façon qu'a Wittgenstein de renoncer ouvertement aux prestiges et aux richesses de la tradition savante pour prêcher et pratiquer l'esprit de pauvreté radicale en philosophie est peut-être justement ce qui rend sa position unique parmi les grands philosophes de notre époque. Pour reprendre la métaphore de Cavell, Wittgenstein voudrait que nous regardions en quelque sorte philosophiquement sous nos pieds, c'est-à-dire en direction de l'ordinaire, du quotidien et du banal, et non pas au-dessus de nos têtes, c'est-à-dire vers les hauteurs auxquelles la tradition philosophique semble avoir situé une fois pour toutes les problèmes et leur solution et obliger aujourd'hui comme hier ses continuateurs potentiels à les chercher. Cavell a raison, me semble-t-il, de considérer que notre impression d'avoir affaire avec Wittgenstein à un penseur qui est réellement seul de son espèce pourrait provenir « du sentiment qu'il réunit le destin de la philosophie en tant que telle à celui de la philosophie ou de la critique de la culture, les délogeant ainsi toutes les deux — occupé indé-

3. L. Wittgenstein, *Culture and Value (Vermischte Bemerkungen)*, edited by G. H. von Wright in collaboration with Heikki Nyman, translated by Peter Winch, Basil Blackwell, Oxford 1980, p. 37.

finiment à renier, à blâmer, à parodier la prétention de la philosophie à une perspective privilégiée sur sa culture, disons la perspective de la raison (peut-être partagée par la science) ; renonçant en tout cas pour la philosophie à toute prétention d'adopter une perspective qui aille au-delà de sa perspective sur elle-même. C'est cela sa pauvreté de perspective. Mais qu'est-ce qui donne à cette pauvreté le statut de philosophie ?⁴» Telle est, en effet, la vraie question, qui conditionne la possibilité pour Wittgenstein d'être reconnu comme étant réellement l'égal des grands philosophes de la tradition.

Au moment où j'ai écrit « Herméneutique et linguistique », il y avait déjà un certain temps que l'auteur des *Recherches philosophiques* avait cessé d'être considéré en premier lieu comme le père fondateur et le représentant le plus prestigieux de la philosophie « linguistique » britannique et que des philosophes comme Apel avaient suggéré qu'il serait beaucoup plus satisfaisant et éclairant d'essayer de le comprendre à partir d'une tradition bien différente et à première vue opposée, dont il se révèle pourtant singulièrement proche sur bien des points, malgré la différence de langage, à savoir celle de l'herméneutique allemande. En d'autres termes, le « retour de Wittgenstein », derrière lequel Habermas ne percevait encore au début des années soixante, au moment où il a écrit un article portant ce titre, que la menace d'une résurgence « positiviste » et dont il n'attendait manifestement rien de bon pour la philosophie continentale, ou le rapatriement du philosophe de Cambridge dans ce qui, à tort ou à raison, apparaissait de plus en plus, aux yeux de beaucoup, comme étant sa véritable tradition philosophique étaient déjà largement un fait accompli, l'utilisation de concepts wittgensteiniens typiques comme celui de « jeu de langage » était devenue une pratique courante dans les milieux herméneutiques et, loin d'être perçue comme un danger ou une menace pour la spécificité de l'approche herméneutique, la contribution de Wittgenstein apparaissait, au contraire, davantage comme un moyen de renouveler et de revitaliser celle-ci. De façon générale, pour dire les choses de façon un peu grossière, après avoir été rejeté comme l'inspirateur du positivisme logique, Wittgenstein

4. S. Cavell, *This New Yet Unapproachable America*, Lectures after Emerson after Wittgenstein, Living Batch Press, Albuquerque, New Mexico, 1989, p. 73 [tr. fr. Sandra Laugier-Rabaté, *Une nouvelle Amérique encore inapproachable*, L'Éclat, Combas 1991].

était en train de se transformer plus ou moins en une sorte d'allié objectif de Heidegger contre Carnap et ses héritiers anglo-saxons.

Aujourd'hui, la jonction que Apel rêvait d'opérer entre la phénoménologie herméneutique et le pragmatisme qui caractérise l'analyse du langage post-wittgensteinienne peut être considérée comme largement réalisée. Elle a même pris depuis un certain temps la forme d'une tentative de réconciliation et de synthèse encore plus vaste, que certains appellent le « tournant herméneutico-pragmatique » et que Apel décrit comme « un mouvement né de la convergence des *leit-motive* anglo-saxons et continentaux : on s'y donne comme arrière-fond le pragmatisme américain, mais on désire s'y réclamer également des intuitions du second Wittgenstein et de Heidegger ainsi que des intuitions, pour ainsi dire, de la deuxième vague : de celles de Gadamer et de Derrida⁵ ». Il va sans dire que l'atmosphère était, en 1979, bien différente de l'oecuménisme aimable et brouillon et du syncrétisme assez étonnant (pour quelqu'un qui a connu cette période) qui règnent depuis quelque temps en philosophie.

Justifiée ou non, la réintégration de Wittgenstein dans une tradition qu'il ignorait, tout comme elle l'a elle-même ignoré jusqu'à une date relativement récente, qui a fini par le faire apparaître, aux yeux des philosophes continentaux, comme d'autant plus important qu'il est plus éloigné de ce qu'on avait cru pendant longtemps qu'il était, à savoir un philosophe analytique, s'est malheureusement presque toujours accompagnée d'une tendance à considérer que, s'il fournit, notamment en philosophie du langage, des intuitions révolutionnaires et des instruments conceptuels d'un type inédit, il lui manque néanmoins en fin de compte, du point de vue philosophique, l'essentiel, qu'il faut chercher ailleurs, à savoir, comme on l'a toujours fait jusqu'ici, chez des philosophes comme Hegel, Husserl, Heidegger et leurs descendants actuels. Ce qui manque à Wittgenstein pour pouvoir être considéré réellement comme leur égal est justement pour beaucoup de philosophes la problématique spécifique, l'inspiration, les ambitions et les références propres à une tradition philosophique dont il s'approche par moments sans le vouloir et sans jamais réussir à y entrer véritablement. Pour

5. K. O. Apel, « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », in *Critique de la raison phénoménologique*, sous la direction de Jacques Poulain, Editions du Cerf, Paris 1991, p. 37.

les représentants de la tradition herméneutico-phénoménologique, tout se passe généralement comme s'il ne s'était occupé en quelque sorte que de préliminaires indispensables et avait laissé à d'autres le soin d'utiliser de leur mieux ce qu'il dit pour en arriver à la chose importante, qu'il s'est abstenu, par décision ou tout simplement par impuissance, d'aborder réellement. Il n'est, du reste, pas certain que même aujourd'hui l'opinion de la plupart des philosophes du continent soit très différente de celle de Habermas dans l'article évoqué plus haut, où l'apport de Wittgenstein est présenté comme fournissant, dans le meilleur des cas, à la philosophie allemande une occasion de faire d'une autre façon des choses qu'elle savait déjà très bien faire et qui d'ailleurs ne sont pas forcément meilleures pour autant : «... Le Wittgenstein rendu à l'aire linguistique allemande nous confirme dans ce que nous avons toujours déjà su faire — chez nous, il se peut qu'il apparaisse encore plus conservateur qu'il ne l'est⁶.»

C'est en grande partie contre cette tendance que j'ai écrit « Herméneutique et linguistique ». Une de mes ambitions était de montrer que Wittgenstein est beaucoup plus qu'un philosophe qui peut être utilisé de façon critique d'un point de vue philosophique moins unilatéral et beaucoup plus constructif (autrement dit, de son point de vue, plus conforme à l'idée traditionnelle de la philosophie) que le sien et que les présupposés fondamentaux de l'herméneutique philosophique peuvent et doivent également être critiqués d'un point de vue proprement wittgensteinien. Autrement dit, les « limites » que l'on reproche habituellement à la méthode de Wittgenstein sont probablement beaucoup plus apparentes et celles de l'approche herméneutique du langage beaucoup plus réelles qu'on ne le croit généralement. En particulier, il n'est pas du tout certain que la fameuse thèse de l'universalité de la situation herméneutique et de la compréhension qu'elle met en jeu, si on essaie d'en donner une formulation non triviale, ne se révèle pas purement et simplement inconsistante. La faiblesse principale de la réflexion de Wittgenstein sur le langage est, du point de vue de la tradition herméneutique, l'impression qu'elle donne de se concentrer exclusivement sur le problème de la compréhension « ordinaire », immédiate et non réfléchie (Wittgenstein pense que nous utilisons instinctivement le langage de façon

6. J. Habermas, « Le retour de Wittgenstein », in *Profilis philosophiques et politiques*, Gallimard, Paris 1974, p. 189.

correcte et que nous mésinterprétons presque aussi instinctivement cet usage, lorsque nous philosophons), alors que, pour l'herméneutique, le problème de la compréhension est d'abord celui de la distance, en particulier de la distance historique, et des obstacles de nature diverse qui s'opposent à la compréhension directe. Mais, en plus du fait que Wittgenstein est loin d'ignorer autant qu'on le suppose le problème de la compréhension proprement herméneutique, l'herméneutique se trouve, elle aussi, obligée de reconnaître le caractère prioritaire et fondamental de la compréhension au premier sens, sans être capable de le reconnaître comme constituant justement ce qui interdit d'appliquer au phénomène de la compréhension dans son ensemble le genre de traitement qu'exige la thèse d'universalité, qui se trouve ainsi réduite, dans le meilleur des cas, à une simple généralité de principe.

Dans ses réflexions sur le problème de ce qu'on appelle « suivre une règle », Wittgenstein soutient que, même s'il existe bel et bien dans certains cas et peut-être même dans des cas relativement nombreux, une chose que l'on peut appeler proprement « interpréter une règle », il ne pourrait y avoir de règles quelconques si toute compréhension de la règle devait être considérée comme une interprétation : au fondement de notre usage des règles en général, il doit y avoir un mode de compréhension de la règle qui *n'est pas* de la nature d'une interprétation. On aboutit, en fait, tôt ou tard et sans doute plus rapidement qu'on ne le croit généralement, à un stade où la règle est, si l'on peut dire, directement interprétée par l'action conforme à la règle (« C'est justement ainsi que nous agissons »), sans qu'il soit nécessaire d'interpoler un troisième élément de nature quelconque entre la règle et l'exécution pour rendre possible la transition qui s'effectue de l'une à l'autre. Ce qu'on appelle le « paradoxe de Wittgenstein » constitue essentiellement une réfutation de l'idée que la présence d'une interprétation appropriée constitue une condition nécessaire et suffisante de l'accord qui se réalise entre la règle et les actions effectuées en application de celle-ci. Cette condition supposée n'est en fait, selon Wittgenstein, ni nécessaire ni suffisante. Il résulte de cela que la compréhension ne peut être assimilée dans tous les cas à une interprétation qu'au prix d'un usage philosophique abusivement général du concept d'interprétation. Le concept d'interprétation n'a une pertinence descriptive et une valeur explicative que pour autant qu'il ne se confond justement pas avec celui de compréhension.

« On veut dire 'Toutes mes expériences montrent qu'il en est ainsi'. Mais comment font-elles cela ? Car cette proposition qu'elles montrent appartient également à leur interprétation particulière. "Que je considère cette proposition comme étant certainement vraie, caractérise également mon interprétation de l'expérience" ». Cette remarque de Wittgenstein est souvent interprétée comme une confirmation indirecte de la thèse de l'universalité du domaine revendiqué par l'herméneutique. Mais la dernière phrase est entre guillemets et elle signifie simplement qu'il n'existe aucun moyen de faire apparaître l'expérience comme étant non pas simplement la cause, mais également la raison du jeu de langage que nous jouons (cf. *ibid.*, § 131). Wittgenstein ne suggère pas qu'entre l'expérience et ce que nous percevons comme nous ayant été enseigné « directement » par elle est intervenue une interprétation de l'expérience, au sens herméneutique du terme. Il n'y a, en tout cas, rien de comparable entre l'usage qui est fait ici du mot « interprétation » et le concept d'interprétation qui entre en jeu dans certaines utilisations du langage et *a fortiori* dans l'analyse des textes historiques ou des oeuvres d'art. Wittgenstein se soucie beaucoup plus que les représentants de la tradition herméneutique de faire une distinction stricte entre les cas dans lesquels nous sommes enclins à décrire le résultat obtenu comme constituant une interprétation particulière et ceux dans lesquels il est effectivement le produit d'une interprétation. Que l'expérience ne me montre la vérité d'une proposition que sous le présupposé d'une interprétation particulière de l'expérience ou que la proposition ne soit reconnue comme vraie qu'en tant que constituant de cette interprétation, est simplement une description de la manière dont les choses nous apparaîtraient fatalement si nous tentions d'invoquer l'expérience comme constituant la raison de notre jugement, c'est-à-dire une façon de démontrer la vanité de l'entreprise qui consistait à chercher ici une raison. Si l'expérience ne constitue pas une raison de notre jeu, l'expérience complétée par une interprétation (qui doit être une interprétation que nous avons choisie parmi d'autres possibles et qui a à son tour besoin d'être justifiée par des raisons quelconques) ne le fait pas davantage. Le jeu de langage, pour Wittgenstein, n'a pas de raison et doit être simplement « accepté ». L'ambiguïté de la position herméneu-

7. *Über Gewissheit (On Certainty)*, Basil Blackwell, Oxford 1969, § 145.

tique courante consiste dans sa façon d'entériner en principe et de chercher le moyen de contourner en pratique ce fait fondamental.

Dans ses *Leçons* des années 1932-1935, Wittgenstein observe que « la caractéristique de mots comme “comprendre” et “peut” est qu'ils sont utilisés alternativement pour (a) une chose qui a lieu dans l'esprit sous la forme d'un événement conscient, (b) une disposition et (c) une traduction »⁸. Le rêve des théories philosophiques de la compréhension est toujours plus ou moins de réunifier ces trois usages et de donner à la compréhension la forme d'un processus unique, bien déterminé, dont les usages très différents que nous faisons du mot « compréhension » ne décrivent que les manifestations diverses. Et c'est précisément ce que Wittgenstein s'interdit délibérément de faire. Dans « Herméneutique et linguistique », j'ai critiqué la tentation très répandue de privilégier systématiquement l'usage (c) et d'assimiler dans tous les cas la compréhension à une opération de traduction. Ici encore, si comprendre veut dire parfois traduire (par exemple, transcrire l'expression verbale dans une image ou dans un autre symbolisme), ce qui, dit Wittgenstein, correspond à la différence entre comprendre un mot ou une phrase comme signifiant telle ou telle chose et les comprendre simplement, on ne peut, sous peine d'inconsistance caractérisée, se proposer de décrire de cette façon tous les cas de compréhension. L'herméneutique philosophique a une propension remarquable à identifier immédiatement la compréhension d'un mot ou d'une phrase à sa compréhension comme signifiant telle ou telle chose, c'est-à-dire à une interprétation, ce qui, pour Wittgenstein, n'a de sens clair que si l'on entend par là une formulation différente dans le même symbolisme ou une traduction dans un autre symbolisme. C'est, entre choses, contre cette assimilation trompeuse que Wittgenstein nous met en garde. Le passage cité plus haut se termine par la constatation que « les problèmes qui se posent à propos de comprendre sont provoqués par le mélange de ces significations. Cela ne veut pas dire que son usage n'est jamais clair » (*ibid.*, p. 114). En d'autres termes, l'unilatéralité n'est pas du côté de Wittgenstein, qui manifeste sur ce point un respect beaucoup plus grand pour les phénomènes que ceux qui exigent

8. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, From the Notes of Alice Ambrose and Margaret MacDonald, edited by Alice Ambrose, Basil Blackwell, Oxford 1979, p. 113.

de lui une théorie unitaire ou s'empressent d'en proposer une pour remplacer celle qu'ils ne trouvent pas chez lui, mais du côté des théoriciens dont le concept philosophique élaboré de la compréhension est bien différent de ce qu'il prétend être et ne repose, à ses yeux, que sur la négligence de certaines distinctions fondamentales.

« Wittgenstein et la philosophie du langage » peut être considéré, dans cette perspective, comme un complément utile à « Herméneutique et linguistique ». On a reproché à Wittgenstein à la fois de n'être qu'un philosophe du langage (autrement dit, un philosophe qui ne s'occupe que du langage) et de n'être, d'une certaine façon, même pas cela, puisque sa philosophie du langage, si l'on peut parler d'une chose de ce genre, est dépourvue des intentions et des ambitions théoriques qui semblent constitutives de toute entreprise de ce genre. J'ai essayé de montrer que Wittgenstein n'était justement pas un philosophe du langage, au sens où on l'entend habituellement, mais à la fois beaucoup plus et beaucoup moins que cela. Il n'est pas question de nier, bien entendu, l'importance objective de la contribution qu'il a apportée à la philosophie du langage du vingtième siècle. Il n'y a probablement pas de philosophe qui soit plus souvent cité dans les discussions contemporaines sur le langage et dont les suggestions aient davantage inspiré les linguistes et les théoriciens du langage de notre époque. Mais il n'en est pas moins vrai que ses réflexions sur le langage ne sont en principe que des moyens en vue d'une fin, qui est la résolution de problèmes philosophiques en général, et non la constitution d'une philosophie du langage proprement dite ni d'ailleurs non plus d'une philosophie de quoi que ce soit.

Wittgenstein pensait que ses opinions philosophiques personnelles ne peuvent sembler importantes que pour des gens qui confondent la méthode de la philosophie avec celle des sciences et le gain obtenu en philosophie avec le progrès réalisé dans une science : « Il est caractéristique des obsessions qu'elles ne soient pas reconnues et à certains stades ne soient même pas reconnaissables. Elles sont attaquées comme le sont les problèmes scientifiques, comme si nous devions trouver quelque chose de nouveau. Les problèmes ne semblent pas avoir trait à des questions concernant le langage, mais plutôt à des questions de fait dont nous ne savons pas encore suffisamment de choses. C'est pour cette raison que vous êtes constamment tentés de croire que je vous donne une certaine information, et que vous attendez de moi une théorie.

Lorsque j'utilise les mots 'Je crois que ceci ou cela', les choses se passent comme si je discutais les problèmes d'une science appelée métaphysique » (*ibid.*). Wittgenstein redoutait par-dessus tout d'avoir comme successeurs des gens qui défendraient sous son autorité des opinions philosophiques qu'il serait supposé leur avoir transmises. Il voulait laisser à ses héritiers essentiellement une méthode à utiliser pour leur propre compte, mais il doutait par moments que celle-ci puisse être réellement adaptée à d'autres que lui et il avait certainement raison de craindre que sa philosophie ne se confonde pour la plupart de ses lecteurs avec les opinions philosophiques qu'il semble bel et bien formuler. Pourtant, même dans la philosophie du langage, où il peut aisément donner l'impression de défendre fréquemment des thèses précises et discutables, il ne fait aucun doute que ce qui doit compter avant tout est bel et bien la méthode qu'il nous a léguée, ce que McGuinness appelle « le mode de pensée concret et impliquant des conséquences réelles, combiné avec une grande dextérité dans le maniement des abstractions et un œil infaillible pour l'analogie appropriée ».

Comme tous les grands philosophes, Wittgenstein a agi sur la postérité d'une façon qu'il n'était pas en mesure de prévoir et qui n'est probablement conforme ni à ce qu'il voulait et espérait ni à ce qu'il redoutait. Il n'a sans doute pas modifié aussi radicalement qu'il cherchait à le faire la pratique des philosophes et l'attitude qu'ils ont à l'égard de leur propre discipline. Il ne voulait pas faire progresser certaines questions philosophiques, mais plutôt, comme il l'a dit souvent, amener les philosophes à un stade où ils n'auraient plus besoin de poser leurs questions. Mais ce qu'il a fait tend à apparaître rétrospectivement plutôt comme une contribution supplémentaire assurément inédite, mais pas nécessairement aussi différente qu'il le croyait de celle de ses grands prédécesseurs, à la discussion de ces questions. Il ne se souciait en principe nullement de contribuer, directement ou indirectement, au progrès des sciences contemporaines et ne croyait pas sérieusement que les concepts nouveaux qu'il a introduits pour discuter et résoudre des problèmes philosophiques puissent être utilisés avec profit en dehors du contexte très limité et très particulier de la recherche philosophique. Pourtant, on trouverait sans doute difficilement un philosophe dont les remarques soient aujourd'hui davantage exploitées par les spécialistes de disciplines aussi différentes que la linguistique, l'anthropologie, la sociologie, la sociolinguistique, la psychologie, la psychanalyse, l'esthétique,

les sciences cognitives, la théorie littéraire et la théologie elle-même. Comme je l'ai déjà dit, c'est un résultat qu'il aurait considéré pour sa part avec un certain étonnement et une grande méfiance. Mais c'est également, bien que son idée personnelle de la grandeur philosophique et de la grandeur en général ait été manifestement bien différente, la marque à laquelle on reconnaît indiscutablement un grand philosophe. Et c'est bien ainsi qu'il nous apparaît aujourd'hui, quarante ans après sa mort. Selon la formule de McGuinness : « Un véritable philosophe (...), d'une importance fondamentale pour toutes les branches de la recherche, bien qu'il ne dicte pas une ligne particulière dans aucune d'entre elles. »

Septembre 1991

HERMÉNEUTIQUE ET LINGUISTIQUE

1. Comme le remarque Jörg Zimmermann : « La discussion philosophique actuelle montre qu'on ne peut plus parler de l'herméneutique qu'en un sens relatif : son concept s'est différencié dans l'intervalle d'une manière telle qu'il faut distinguer en fait des orientations marquées de façon très différente. Ce spectre va d'une "technologie de la compréhension" jusqu'à une "herméneutique profonde" orientée vers la critique de l'idéologie, d'une herméneutique spéculative, qui ne thématise pas explicitement le langage comme présupposé de la compréhension, jusqu'à une herméneutique philosophique, qui se dirige "selon le fil conducteur du langage" » (Zimmerman [26], 260). De plus, « par opposition à l'herméneutique "close" de la tradition spéculative, qui postulait le caractère déterminé d'un sens qu'il s'agissait de déchiffrer successivement — par exemple, sous la forme d'une entreprise qui consisterait à "repenser les pensées de Dieu" —, l'herméneutique "ouverte" d'aujourd'hui souligne que tout "sens" est relatif aux conditions de la compréhension possible dans le contexte de "formes de vie" — socialement et historiquement établies —, de sorte que parler d'un "sens en soi" ne peut apparaître comme autre chose que l'expression du dogmatisme » (Zimmerman [26], 261).

La conviction essentielle des théologiens protestants qui sont considérés généralement comme les initiateurs de la tradition herméneutique est celle de l'auto-suffisance (*sola scriptura*) et de l'auto-interprétabilité (*sacra scriptura sui ipsius interpres*) de l'Écriture. Leur postulat de base est celui de l'accessibilité directe du sens du texte sacré ou encore, comme l'appelle Dilthey, de l'« autonomie normative de l'Écriture ». Si les textes sacrés n'ont pas été compris, ce n'est pas parce qu'ils seraient intrinsèquement obscurs ou ambigus et ne deviendraient réellement intelligibles que grâce au com-

plément indispensable apporté par la tradition et l'autorité des Pères de l'Église mais parce qu'ils ont été abordés avec des instruments exégétiques insuffisants et inadéquats. La déclaration d'indépendance de l'exégèse protestante qui a rendu possible la constitution d'une science herméneutique proprement dite, a pour corrélat implicite ou explicite la croyance à l'existence d'un sens déterminé du texte écrit, qui est à la disposition de l'interprète capable de l'effort de réappropriation nécessaire, un présupposé qui est, à bien des égards, le premier à être contesté par les représentants de l'herméneutique contemporaine. Quant à la position des herméneutes actuels sur le rôle de l'autorité et de la tradition dans le processus de la compréhension des textes historiques, elle est elle-même presque exactement aux antipodes de celle des premiers théoriciens de la discipline.

Chez Gadamer, la problématique spécifiquement herméneutique est précisément celle de l'historicité constitutive du sens et de la compréhension : « Il faut mettre au premier plan ce que l'herméneutique laissait jusqu'à présent en marge : la distance temporelle et sa signification pour la compréhension » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 136). Cette signification doit être interprétée, contrairement à ce qui est impliqué par les présupposés historicistes, comme essentiellement positive : « La distance temporelle n'est (...) pas un obstacle à surmonter. Dans l'hypothèse naïve de l'historicisme, il fallait se transporter dans l'esprit de l'époque, penser selon ses concepts, selon ses représentations, et non selon sa propre époque, pour atteindre de cette façon à l'objectivité historique. Il importe en réalité de voir dans la distance temporelle une possibilité positive et productive donnée à la compréhension. Elle n'est donc pas un abîme béant, mais elle est franchie grâce à la continuité de provenance et de transmission à la lumière de laquelle toute tradition s'offre à nos regards » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 137). En conséquence, « une herméneutique adéquate à son objet aurait pour tâche de mettre en lumière la réalité de l'histoire au sein de la compréhension elle-même. Ce qui est exigé par là, je l'appelle "histoire de l'efficience" (*Wirkungsgeschichte*). La compréhension est par essence un consensus marqué par cette histoire de l'efficience » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 140).

Une réhabilitation théorique de l'autorité, de la tradition et, de façon générale, du *préjugé*, abusivement dévalorisé par le préjugé systématique de l'*Aufklärung* contre toute espèce de préjugé, s'impose donc comme préalable à toute appréciation correcte de la tâche de l'herméneute. La structure

intrinsèquement préjudicative de toute compréhension se marque d'abord dans le poids de la tradition au sein de laquelle nous nous trouvons nécessairement immergés, qui exclut toute attitude intégralement objectivante à l'égard de cette tradition et, par conséquent, également à l'égard du sens des textes qu'elle nous a transmis. Conformément à l'idée du cercle herméneutique, le travail de compréhension doit nécessairement partir d'anticipations et de préconceptions susceptibles de nous fournir un premier sens, dont l'approfondissement conduira à leur rectification ou à leur remplacement par d'autres plus appropriées et, par là, à l'obtention d'un sens nouveau susceptible à son tour d'entraîner le réajustement ou l'abandon des préalables qui l'ont suggéré initialement.

Une description condensée de cette circularité constitutive consisterait à dire que l'on ne peut interpréter que ce que l'on a déjà compris : l'interprétation n'est que le développement et la rectification d'une compréhension préalable. Comme l'écrit Heidegger : « Dans l'interprétation (*Auslegung*), le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais lui-même. (...) L'interprétation n'est pas la prise de connaissance du compris, mais l'élaboration des possibilités esquissées dans le comprendre » (Heidegger [14], 148). Cela signifie que, lorsque, dans l'interprétation des textes, on en appelle à ce qui « se tient là » (*dasteht*), « ce qui "se tient là" pour commencer n'est pas autre chose que l'opinion préalable non discutée, allant de soi, de l'interprète, qui réside nécessairement dans tout commencement d'interprétation, comme étant ce qui est déjà "posé" avec l'interprétation en général » et que Heidegger désigne sous les noms de *Vorhabe*, *Vorsicht* et *Vorgriff*. Nous ne chercherions pas le sens, si nous n'avions pas déjà trouvé un sens. Puisque tout rapport au monde (y compris la simple perception) a déjà lieu, selon Heidegger, sous la forme du « comprendre quelque chose comme quelque chose », l'interprétation « ne projette pas pour ainsi dire une "signification" sur ce que nous avons sous la main dans sa nudité (*das nackte Vorhandene*) et ne lui accole pas une valeur ». Elle n'est jamais « une appréhension sans présupposés d'une chose préalablement donnée ». Le sens n'est en fait rien d'autre que « ce qui est articulé dans l'interprétation, en tant que tel, et qui se dessine comme articulable dans le comprendre en général » (Heidegger [14], 153).

C'est néanmoins le fait que « la chose elle-même » (ce que Gadamer appelle, dans le cas du philologue, « les textes *pour-*

vus de sens qui, à leur tour, parlent des choses ») fonctionne en quelque sorte comme condition aux limites pour toute explicitation du sens esquissé dans la compréhension préalable, qui explique la fécondité et garantit la rigueur du processus exégétique. La « tâche première, permanente et dernière » de l'interprétation est de ne pas se laisser dicter ses anticipations de sens par « des idées qui viennent et des notions populaires » (*Einfälle und Volksbegriffe*), mais « d'assurer son thème scientifique en les élaborant à partir des choses elles-mêmes (*in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst*) » (*ibid.*).

Comme l'explique Habermas, à propos de la formulation et de la résolution diltheyennes du cercle, « le schème ne peut rendre compréhensibles les éléments qu'il englobe que dans la mesure où il peut lui-même être corrigé en fonction de ces "données" ». Mais « les éléments ne sont au schème exégétique ni ce que sont les faits aux théories, ni ce que sont les expressions d'un langage concernant les objets aux expressions interprétantes d'un métalangage » (Habermas [13], 206). Néanmoins, le processus de déchiffrement du sens est régulièrement décrit dans les termes de l'épistémologie confirmationniste (ou réfutationniste) la plus classique, et la précompréhension conjecturale assimilée à une théorie ou une hypothèse qu'il s'agit de tester soigneusement par rapport à une certaine catégorie de « faits ». La protection contre l'arbitraire de l'interprétation n'est assurée, en dernière analyse, que par une certaine factualité ou objectivité du sens, dont la *Sachlichkeit* doit à chaque instant contrôler les tentatives et refréner les tentations de l'exégète. Pour Gadamer, par exemple, qui dénonce après beaucoup d'autres l'impérialisme abusif et l'étroitesse inacceptable de l'idéal scientifique imposé par le développement des sciences de la nature : « Telle est la tâche constante du comprendre : élaborer les projets justes et appropriés à la chose, qui en tant que projets sont des anticipations qui n'attendent leur confirmation que des "choses mêmes" ». Il n'y a pas d'autre "objectivité" ici que la confirmation qu'une préconception peut recevoir au cours de son élaboration. Qu'est-ce qui peut caractériser l'arbitraire de préconceptions non appropriées à la chose même, si ce n'est que, développées, elles se révèlent inconsistantes ? » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 105). Certains épistémologues des sciences de la nature seraient sans doute fortement tentés de répondre qu'il n'y a probablement pas d'autre « objectivité » nulle part et que la « vérité » d'une interprétation ressemble finalement beaucoup plus qu'on ne l'avait initialement laissé prévoir à celle d'une hypothèse ou

d'une théorie scientifiques, ou encore, pour reprendre l'opposition classique, que le processus de la compréhension ne paraît pas, jusqu'ici, tellement différent de celui de l'explication (qui est lui-même affecté d'une certaine circularité méthodologique, que l'on exprime parfois en disant que les prétendus « faits » sont en réalité déjà des interprétations obtenues à l'aide de théories).

Ce qui rend le cercle herméneutique si « fructueux » est, selon Habermas, que « les contenus sémantiques légués par la tradition et objectivés en paroles ou en actions, qui font l'objet de la compréhension herméneutique, sont des symboles autant que des faits » (Habermas [13], 206). L'intégration des éléments symboliques au référentiel qui anticipe globalement le résultat du processus interprétatif « est à la fois décodage du matériel et mise à l'épreuve du code par le matériel, donc à la fois analyse linguistique et contrôle expérimental ». L'interprétation résulte d'une combinaison spécifique de l'analyse du langage avec l'expérience d'une pratique communicationnelle socialement et historiquement individuée ; et c'est en tant qu'analyse empirique que « l'exégèse a un statut hypothétique et demande à être confirmée » (Habermas [13], 207). Mais, à la différence de celui d'une théorie, ce statut hypothétique ne peut être définitif : la prétention à la vérité, et non pas seulement à la plausibilité, qui caractérise, selon Gadamer, toute interprétation, exige qu'à un moment donné les conjectures interprétatives s'effacent devant l'évidence non hypothétique du sens « véritable ». En d'autres termes, la différence entre le sens qui résulte de l'interprétation et le sens interprété est destinée à s'abolir au terme du processus : « L'expressivité langagière qu'une compréhension acquiert par l'interprétation ne crée pas un deuxième sens à côté du sens compris et interprété. Dans la compréhension, les concepts interprétatifs ne sont point thématiques en tant que tels. Ils sont au contraire destinés à disparaître à leur tour pour faire place à ce qu'ils amènent au langage par l'interprétation. Voici qui est paradoxal : c'est lorsqu'une interprétation est prête à disparaître de cette façon qu'elle est juste. Et pourtant, il est vrai en même temps que cette interprétation, en tant que destinée à disparaître, doit venir au jour. La possibilité de comprendre dépend de la possibilité d'une telle interprétation médiatrice » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 246). Le propre de la bonne interprétation est précisément qu'elle cesse d'apparaître comme une interprétation, c'est-à-dire comme une certaine façon de com-

prendre, pour actualiser la compréhension véritable. Or il est clair que, tant que le mouvement de va-et-vient qui s'effectue entre les anticipations de l'interprète et le texte « lui-même » est supposé aboutir à un point d'arrêt qui coïncide avec une sorte d'« épuisement » du sens disponible, on est en droit de se demander si le préjugé objectiviste qui caractérise la méthodologie des sciences de la nature et le présupposé « rationaliste » d'un sens déterminé, indépendant de ses conditions historiques d'expression et de compréhension, ont été véritablement ébranlés.

2. Chez Gadamer, qui insiste d'emblée sur le fait qu'il ne s'agit pas d'abord, comme on le croit souvent, d'un « conflit de méthodes » entre les sciences de la nature et les sciences de l'homme, la possibilité de « laisser parler les textes eux-mêmes » est censée permettre la sélection des préjugés légitimes, en un sens comparable à celui auquel le recours à l'expérience permet la sélection des hypothèses acceptables dans les sciences de la nature. Si les préconceptions qui entrent en jeu dans le processus d'interprétation doivent être, autant que possible, explicitées et transformées en hypothèses conscientes, ce n'est pas pour être éliminées en tant qu'obstacle à la compréhension, mais simplement pour pouvoir être testées par rapport au discours du texte lui-même. En particulier, « il ne s'agit (...) absolument pas de s'assurer contre la tradition qui élève sa voix du fond du texte, mais d'écarter au contraire ce qui peut empêcher de la comprendre à partir de la chose même. C'est la puissance des préjugés non transparents qui nous rend sourds à la chose qui parle dans la tradition transmise » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 108). Contre l'*Aufklärung*, Gadamer souligne la nécessité de reconnaître « qu'il existe des préjugés légitimes ». En fait, « pour une herméneutique véritablement historique, la question centrale, la question fondamentale du point de vue de la théorie de la connaissance, peut (...) être formulée ainsi : sur quoi doit se fonder la légitimité des préjugés ? Qu'est-ce qui distingue les préjugés légitimes de tous ceux, innombrables, qu'il appartient incontestablement à la raison critique de surmonter ? » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 115-116) Naturellement, si les préjugés légitimes sont simplement des préjugés qui peuvent être maintenus après un examen critique, l'*Aufklärer* le plus radical n'a nul besoin de nier qu'il en existe. Sa suspicion à l'égard des préjugés ne se fonde pas sur la conviction *a priori* que toute opinion préconçue est nécessairement fautive, mais sur le fait qu'elle est acceptée

sans que l'éventualité de sa fausseté soit simplement envisagée. Comme l'écrit Lichtenberg : « Il y a une grande différence entre croire encore quelque chose et le croire à nouveau. Croire encore que la lune agit sur les plantes, trahit la sottise et la superstition, mais le croire à nouveau est une preuve de philosophie et de réflexion. »

Ce qui oppose Gadamer à l'*Aufklärung* est sa conviction que la tradition constitue par elle-même non pas seulement le véhicule, mais également, dans une certaine mesure qui reste à déterminer, la garantie de la vérité, alors que, pour un *Aufklärer* radical, une vérité qui a été transmise par la tradition doit pouvoir être justifiée par la raison critique indépendamment de ce fait. En même temps, il est clair que l'idée d'une « légitimité » du préjugé et d'un « fondement » possible de cette légitimité est elle-même une concession majeure et compromettante au rationalisme de l'*Aufklärung*. Ce que Gadamer entend par « préjugé légitime » tend à se confondre par moments avec ce qu'on appellerait plutôt une présupposition nécessaire, que la raison critique ne peut, de toute façon, ni surmonter ni même réellement examiner. La légitimité des préjugés résulte, en effet, essentiellement du fait que la raison critique est elle-même une réalité historiquement conditionnée, dont la souveraineté absolue à l'égard des données de la tradition est une illusion de la philosophie réflexive. Mais, si les préjugés en question sont d'abord ceux qui traduisent l'appartenance nécessaire à une tradition et la dépendance de la réflexion herméneutique par rapport à une pratique historiquement située, ils ne sont pas réellement de l'ordre de ce qui peut être considéré comme légitime ou illégitime. Dans la mesure où l'autorité de la tradition constitue quelque chose qui, à un moment donné, doit être simplement « accepté », elle ne peut pas plus être légitimée, en dernière analyse, que le jeu de langage dans lequel elle manifeste sa présence et son efficacité et dont Wittgenstein dirait qu'« il n'est pas fondé. pas raisonnable (ou déraisonnable). Il est là — comme notre vie » (Wittgenstein [24], § 559).

Comme l'écrit Wittgenstein : « Mon image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa rectitude ; pas non plus parce que je suis convaincu de sa rectitude. Elle constitue l'arrière-fond hérité sur lequel je distingue entre vrai et faux » (Wittgenstein [24], § 94). Au préjugé d'une critique sans préjugés, on peut opposer la constatation que « je dois reconnaître certaines autorités pour pouvoir d'une manière ou d'une autre juger » (Wittgenstein [24], § 493).

Cela ne signifie cependant pas que, comme c'est le cas chez Gadamer, l'autorité peut et doit être considérée elle-même directement comme une source de vérité, mais simplement que l'acceptation implicite de certaines formes d'autorité conditionne toute possibilité d'introduire une distinction entre la vérité et la fausseté. En d'autres termes, les hommes ne peuvent être d'accord ou en désaccord sur ce qui peut être considéré comme vrai ou faux qu'à la condition d'avoir déjà réalisé un accord sur quelque chose qui n'est pas de l'ordre du vrai ou du faux : « Ce qui est vrai et faux, est ce que *disent* des hommes ; et c'est dans le *langage* que les hommes s'accordent (*übereinstimmen*) » (Wittgenstein [21], § 241). Si la tradition et l'autorité constituent des éléments essentiels de la préservation, à travers le temps, de cet accord préalable à la question de la vérité et qui ne repose lui-même sur aucune espèce de « vérité », il importe de ne pas assimiler immédiatement, comme Gadamer incline fréquemment à le faire, la tradition comme condition de possibilité d'un « langage » commun ou d'une communauté de compréhension et de jugement, et la tradition comme détentrice d'une vérité spécifique.

Ce que propose Gadamer n'est pas véritablement une réhabilitation de l'autorité, en tant que telle, contre la raison, mais plutôt une tentative de justification rationnelle de la soumission à l'autorité, en particulier à l'autorité de la tradition. « La reconnaissance de l'autorité, écrit-il, est toujours liée à l'idée que ce que dit l'autorité n'est pas arbitraire ni irrationnel, mais peut être compris dans son principe » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 119). Cette reconnaissance est elle-même un acte conscient de la raison, qui s'incline à un moment donné devant un savoir, une perspicacité ou une moralité plus grandes, c'est-à-dire finalement devant ce qu'elle est en mesure de reconnaître comme une raison supérieure. Le compromis entre le rejet uniforme de tout ce qui est consacré par l'autorité et la tradition dans l'*Aufklärung* et sa réintronisation systématique dans le Romantisme reste évidemment purement verbal, aussi longtemps que l'on parle de la nécessité et de la fécondité des préjugés en général et que l'on ne s'interroge pas sur la différence de nature qui pourrait exister entre ceux qui sont légitimes, parce qu'ils peuvent être explicités et justifiés, et ceux qui sont réellement « fondamentaux et constitutifs », c'est-à-dire en deçà de toute espèce de légitimité ou illégitimité, dans la mesure où ils déterminent *a priori* l'horizon indépassable de toute tentative de légitimation concevable. Cette question cruciale, que

Gadamer reconnaît sans jamais la traiter réellement, est celle de la possibilité et des limites d'un rapport critique à la tradition, qui doit toujours être simultanément acceptée et contestée, mais ne peut jamais être complètement l'un ou l'autre, c'est-à-dire celle du moment où l'obéissance à l'autorité de ce qui a été transmis devient nécessairement aveugle, pour des raisons qui n'ont effectivement rien à voir avec un quelconque aveuglement, au sens de l'*Aufklärung*, mais pas davantage avec l'acceptation raisonnée d'une juridiction autre que celle de la raison.

Dans le cas de la compréhension, la légitimité des opinions préconçues est en réalité à chercher essentiellement dans leur efficacité « opérationnelle ». Le critère de distinction entre les préjugés légitimes et les autres, du point de vue de l'interprétation, est en fin de compte, chez Gadamer, le fait suivant : les préjugés légitimes sont ceux qui, sans avoir besoin d'être autrement « fondés », rendent effectivement possible la compréhension et les préjugés inacceptables ceux qui entraînent la mécompréhension. Comme dirait Wittgenstein, le critère de la bonne interprétation est essentiellement qu'elle nous satisfait, c'est-à-dire nous dissuade d'interpréter davantage, et la certitude d'avoir compris devient, du même coup, celle de la « légitimité » des préconceptions diverses qui ont rendu la compréhension possible. Gadamer remarque que, « quand Heidegger démontre que le concept de conscience chez Descartes et le concept d'esprit chez Hegel sont encore gouvernés par l'ontologie de la substance des Grecs, laquelle interprétait l'être en fonction de l'être-présent et de la présence, il dépasse sans aucun doute la compréhension que la métaphysique moderne prend d'elle-même ; mais son interprétation n'est pas arbitraire ni fantaisiste ; elle part d'un "acquis préalable" (*Vorhabe*) qui, à proprement parler, rend intelligible cette tradition transmise en révélant les prémisses ontologiques du concept de subjectivité » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 109). En d'autres termes, si l'interprétation n'est pas une impossible recreation ou reproduction du sens, comme le suggère la théorie herméneutique du Romantisme, mais une authentique production de sens, le critère dernier de sa pertinence ne peut être, effectivement, que l'intelligibilité qu'elle procure à l'interprète dans une situation herméneutique donnée.

Que la tradition métaphysique puisse (et peut-être doive) être comprise de façon critique à la manière de Heidegger, cela résulte du fait qu'elle devient, du même coup, réelle-

ment compréhensible pour le lecteur d'aujourd'hui. Mais, que cette interprétation ne soit pas gratuite et ait été soumise, de multiples façons, à l'épreuve de la « chose même », ne l'empêche pas d'être une interprétation, reconnaissable comme telle, et ne l'impose pas comme étant la seule possible, même pour l'interprète actuel. Il semblerait, en effet, que la circularité assumée de façon conséquente, qui interdit de dissocier radicalement les conditions de la constitution du sens de celles de sa compréhension, ne permet plus, en toute rigueur, de continuer à parler, comme le fait Gadamer, du « véritable sens contenu dans la chose », puisque celle-ci ne « contient » en réalité que le sens que l'on est en mesure de lui donner. L'orientation « constructiviste » de l'herméneutique gadamerienne ne va cependant pas au-delà d'une reconnaissance de la dimension historique essentielle de la signification : l'indétermination du sens résulte uniquement de son caractère historiquement inépuisable : « La mise en lumière du sens véritable contenu dans le texte ou dans une création artistique n'arrive pas à son terme en un point précis. C'est, en vérité, un processus illimité. On ne se contente pas d'éliminer les sources d'erreur à mesure qu'elles apparaissent, de façon à filtrer le sens véritable en le dégagant des impuretés de toute sorte. Il naît sans cesse de nouvelles sources de compréhension qui révèlent des rapports de sens insoupçonnés. La distance temporelle qui opère ce filtrage n'a pas une étendue délimitée, elle est prise dans un mouvement constant, dans une constante dilatation » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 139). L'accession au sens véritable par un double processus d'enrichissement et de filtrage (utilisation des sources de compréhension et élimination des sources d'incompréhension, les unes et les autres toujours nouvelles) est supposée être le résultat final d'un accomplissement historique indéfiniment différé, mais l'existence d'un sens de ce genre n'est pas mise en doute, non plus que la possibilité pour une époque et un interprète donnés d'accéder *au* sens partiel déterminé qui s'offre à eux, compte tenu de leur situation historique. Contre Schleiermacher, dont la théorie esthétique implique que l'œuvre d'art n'a sa signification véritable qu'à la place qui était originellement la sienne, il faut admettre qu'elle ne peut l'avoir, au contraire, qu'à une place infiniment éloignée dans le temps, qu'il ne lui sera jamais donné d'occuper.

Il est particulièrement déconcertant, dans ces conditions, de voir Gadamer, qui a souligné, à propos de l'interprétation de l'œuvre d'art, la supériorité du modèle hégélien de la

compréhension par dépassement et intégration sur le modèle schleiermacherien de la compréhension par reconstruction, nier cependant que l'élément productif de la compréhension soit caractérisé adéquatement par l'idée d'une « meilleure compréhension » : « Comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni en ce sens que l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, *par le seul fait de comprendre*, on comprend autrement » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 137). Mais comment une succession historique de compréhensions « autres » pourrait-elle représenter l'équivalent de cette téléologie du dévoilement progressif du sens véritable, dont il est question par ailleurs ? Gadamer ne soutiendrait certainement pas que Heidegger comprend la tradition métaphysique simplement *autrement*, mais non pas mieux qu'elle ne s'est comprise elle-même. Il ne suffit évidemment pas de dire que comprendre, c'est comprendre autrement, si l'on veut rendre compte de l'effet positif de l'éloignement temporel et de la nécessité du recul historique pour éliminer l'arbitraire des préjugés incontrôlables qui gouvernent l'interprétation du présent. S'il est vrai qu'un texte a un « sens véritable » et que ce sens « dépasse son auteur, non pas occasionnellement, mais toujours » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 136), la maxime de la supériorité de principe de l'interprète sur l'auteur, même si elle n'a plus du tout la signification et le fondement qu'elle avait dans l'herméneutique romantique, doit être plus que jamais réaffirmée.

3. L'application systématique d'une sorte de « principe de charité » herméneutique à l'étude des textes historiques, qui doivent toujours être présumés porteurs d'une vérité inaccessible par d'autres moyens, entraîne comme conséquence que, pour Gadamer, il ne semble pas y avoir de différence notable entre le fait qu'une œuvre d'art ou une philosophie nous communiquent un sens et le fait qu'elles nous transmettent une vérité. La difficulté qu'il y a à maintenir, dans des cas de ce genre, le principe selon lequel la vérité implique la signification, sans que la réciproque soit vraie, conduit aisément à identifier purement et simplement les deux choses. Il y a une tendance caractéristique, chez certains historiens de la philosophie, à considérer que, dans ce domaine, une chose comprise est automatiquement une chose admise : la tentation de suspecter la vérité d'une doctrine ou d'un système

ne peut être que l'indice d'une compréhension insuffisante. Comme l'a dit un philosophe français contemporain, en philosophie on ne réfute guère que ce que l'on ne comprend pas. Lichtenberg remarquait déjà à ce propos : « Je crois que, tout comme les adeptes de Monsieur Kant reprochent toujours à ses adversaires de ne pas le comprendre, il y a également beaucoup de gens qui croient que Monsieur Kant a raison, parce qu'ils le comprennent. » S'il en est ainsi, il y a effectivement de bonnes raisons d'admettre qu'on ne peut comprendre un texte qu'autrement (et probablement plus mal) que son auteur. L'effet de la distance historique étant inévitablement de rendre le texte plus vulnérable à la critique et apparemment plus testable quant à sa prétention à la vérité, et d'accroître la tentation de le juger en fonction d'éléments externes (en particulier extra-philosophiques) et étrangers, c'est-à-dire de préjugés modernes, dont le premier et le plus important est celui de la supériorité du moderne sur l'ancien et du présent sur le passé, l'éloignement dans le temps ne fait qu'augmenter, sans compensation réelle, les risques d'incompréhension. Même la conception hégélienne, selon laquelle l'histoire de la philosophie peut être considérée comme le développement d'une même philosophie à différents degrés de maturité, la seule forme de réfutation possible d'un système étant son incorporation dans un système plus riche qui le « comprend », dans les deux sens du mot, peut être soupçonnée, de ce point de vue, de fonctionner comme un principe d'incompréhension typiquement « moderniste ».

Il est bien connu que la fameuse question du « sens historique » constitue un des éléments de désaccord les plus fondamentaux entre la tradition « analytique » et la tradition « continentale ». Les adversaires de la philosophie analytique ont constamment reproché à ses adeptes leur attitude plus ou moins anhistorique à l'égard des textes traditionnels et leur tendance à traiter les philosophes du passé comme des contemporains, au moins potentiels. Pour les historiens les plus représentatifs de la tendance analytique, comprendre un texte classique veut dire essentiellement le retraduire en langage moderne, lui faire parler notre langage, afin de lui poser *nos* questions. Comme l'écrit Jonathan Bennett, « nous comprenons Kant seulement pour autant que nous pouvons dire clairement et en termes contemporains ce qu'étaient ses problèmes, lesquels d'entre eux sont encore des problèmes et quelle contribution Kant a apportée à leur solution » (Bennett [3], quatrième de couverture). On est évi-

demment tenté d'objecter, comme le fait Michael Ayers, que : « Cette affirmation implique qu'il ne peut y avoir rien de tel que la compréhension d'un philosophe dans ses propres termes, comme constituant une chose distincte et un préalable par rapport à l'accomplissement de la tâche difficile qui consiste à rattacher sa pensée à ce que nous pourrions avoir nous-mêmes envie de dire. De quelle manière Kant ou (pour inclure dans notre échantillon des philosophes plus clairs) Berkeley ou Descartes ont compris leurs propres discours sans bénéficier des techniques analytiques modernes, on ne nous l'explique pas. C'est une conception plus juste de considérer qu'il n'y a pas de différence de nature entre comprendre Berkeley et comprendre Bennett. Une exigence préalable qui s'impose dans chaque cas est une certaine connaissance de la situation intellectuelle de l'auteur, qu'elle soit acquise par la lecture de vieux ouvrages ou par le fait de respirer l'air des départements de philosophie anglais et américains » (Ayers [2], 54-55).

Une objection possible contre cette objection consisterait à dire qu'il y a réellement une différence de nature entre lire Berkeley et lire Bennett et que l'idée d'essayer d'abord de se rendre contemporain d'un auteur ancien avant de s'interroger sur ce qui le rapproche ou l'éloigne du présent est aussi contestable que celle de le traiter d'emblée comme un contemporain. Même si l'on ne peut espérer comprendre ce que *nous* dit un texte sans comprendre, au moins jusqu'à un certain point, ce que son auteur a voulu dire à ses contemporains dans le langage de son époque, il n'est pas du tout certain que l'on puisse parler de la compréhension au deuxième sens comme d'une chose réellement distincte et préalable. Supposer que nous pouvons, par une reconstruction appropriée du contexte intellectuel, recréer une situation comparable de près ou de loin à celle qui aurait consisté à « respirer l'atmosphère de l'époque » constituerait, en fait, une nouvelle manière de nier le temps et d'affirmer que tous les philosophes sont virtuellement contemporains. L'acquisition d'une information historique aussi précise que l'on voudra sur le contexte en question n'équivaut pas encore à une reconstitution de ce contexte et la compréhension *historique* d'un texte ancien est, précisément parce qu'elle est historique, nécessairement différente de celle de son auteur. De quelque manière qu'on la conçoive, l'histoire de la philosophie n'est pas un voyage à travers le temps écoulé, qui consisterait à annuler d'abord la distance parcourue, pour pouvoir ensuite la mesurer. Toute la difficulté du lecteur

contemporain est qu'il ne peut ni distinguer rigoureusement les deux tâches, en principe indépendantes, de la compréhension et de l'évaluation, ni les confondre au point de s'interdire *a priori* soit de comprendre soit de juger.

Chez Steinthal, l'idée que l'interprète comprend l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même et que les contemporains ne l'ont compris découle uniquement de la différence de nature qui est censée exister entre la « compréhension ordinaire » et la « compréhension philologique ». La compréhension ordinaire « a lieu directement et est uniquement contenue dans le processus psychologique qui fait que des sons linguistiques que l'on entend ou des signes graphiques que l'on voit suscitent chez l'auditeur ou le lecteur les mêmes pensées qui leur ont donné lieu chez celui qui parle ou écrit. Ce processus peut n'être rien moins que simple, et la psychologie peut avoir, en tout état de cause, beaucoup de mal à l'expliquer ; mais il est tout simplement donné avec la vie : celui qui a toute sa tête et qui est sain d'esprit, celui-là, également, comprend. La compréhension commune est assurément soumise à certaines conditions ; mais ces conditions sont données immédiatement par l'organisation humaine et la vie sociale. La formule pour ce genre de compréhension peut, par conséquent, s'écrire simplement ainsi : un contenu de pensée P donne lieu, chez le locuteur, à une suite de sons L, et cette suite de sons L suscite à son tour chez l'auditeur le contenu de pensée P en question. Par conséquent, $P = L$ et $L = P$ » (Steinthal [19], 171). Dans le cas de la compréhension philologique, en revanche, « les conditions de la compréhension, qui ne sont pas immédiatement données, doivent être produites artificiellement ; il s'agit d'une compréhension médiatisée. La compréhension ordinaire directe est un événement, la compréhension philologiquement médiatisée est une action. Au philologue n'est donné d'abord, à strictement parler, qu'un son, et l'esprit qui l'a proféré est inconnu ; par conséquent, $x = L$ et $L = x$. On présuppose alors que x est un moment P dans l'esprit du philologue, comme il l'était dans celui de l'auteur, ou que, tout au moins, il peut devenir un tel moment P dans l'esprit du philologue ; et c'est là-dessus que se fonde l'exigence, pour le philologue, de substituer P à x. Il s'agit d'un calcul, d'une activité scientifique libre, précisément d'une interprétation. » La substitution de P à x ne peut résulter d'une analyse de L, mais seulement d'une synthèse effectuée à partir d'éléments très divers : « Le P cherché ne peut être trouvé que par comparaison et déduction. »

La supériorité de la compréhension philologique sur la compréhension ordinaire est celle de l'artifice sur la nature, de la liberté sur l'automatisme, du conscient sur l'inconscient, d'une « connaissance déductive plus ou moins riche » sur un donné immédiat. Mais si le processus est différent, le résultat est supposé pouvoir être le même dans les deux cas. La compréhension est le but et le résultat ; l'interprétation est « l'activité par laquelle nous entrons en possession de la compréhension » (Steinthal [19], 170), et là où la compréhension est immédiatement et passivement acquise, il n'y a pas de place pour l'interprétation. Les herméneutes contemporains les plus représentatifs ont, au contraire, tendance à insister sur le fait que « l'interprétation est le mode d'opération de la compréhension » et que « toute compréhension est une interprétation » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 235). Gadamer souligne que : « Cela est vrai aussi, quant au fond, dans les cas où la compréhension surgit immédiatement sans l'aide d'aucune interprétation explicite. Car même dans de tels cas, la compréhension est telle que l'interprétation doit être possible. Or cela signifie que l'interprétation est potentiellement contenue dans la compréhension. Elle se borne à amener la compréhension à une justification explicite. L'interprétation n'est donc pas un moyen servant à provoquer la compréhension, elle est incorporée à la teneur (*Gehalt*) même de ce qui est compris » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 246).

Il y a évidemment une relation interne entre la compréhension et l'interprétation, au moins en ce sens que la possibilité de fournir une interprétation explicite (par exemple, sous la forme d'une paraphrase ou d'une explication de sens) peut être considérée comme un des critères de la compréhension. Mais le fait que toute compréhension contienne virtuellement une interprétation ne signifie pas que toute compréhension est une interprétation ou est obtenue par une interprétation (au moins implicite). Même s'il est de la nature de toute compréhension de pouvoir être explicitée dans une forme linguistique, cela n'autorise pas à conclure, de façon générale, que « comprendre renferme toujours une interprétation » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 247). Qu'il soit toujours possible, au moins en théorie, de comprendre autrement ce qui a été compris d'une certaine manière, ne signifie pas non plus que comprendre soit synonyme d'interpréter et que la compréhension consiste dans tous les cas à adopter une certaine interprétation. Cela n'est certainement pas vrai, en tout cas, du point de vue de la phénoménologie de la compréhension ; et, comme dans tous les cas de ce genre, la

distinction entre le conscient et l'inconscient intervient pour rendre possible un passage à la limite contestable, mais particulièrement tentant, ou, comme dirait Wittgenstein, pour satisfaire le besoin de généraliser sans restriction à partir d'un cas particulier exemplaire, qui donne l'impression de révéler l'essence ou la nature profonde du processus.

Il est vrai que, comme l'écrit Habermas, « la première grammaire que nous apprenons à maîtriser nous rend également déjà capables de sortir d'elle et d'interpréter des choses étrangères, de rendre compréhensible du non compris et d'assimiler à nos propres mots ce qui se soustrait d'abord à eux » (Habermas [12], 150). Et l'on peut être tenté d'en déduire que l'essence de la compréhension ordinaire elle-même est de rendre compréhensible ce qui ne l'est pas immédiatement par un processus de *traduction*. La « tendance à l'autotranscendance (*Selbsttranszendierung*) », qui est une dimension essentielle de la pratique linguistique, devient ainsi le concept fondamental, du point de vue de l'herméneutique de la langue usuelle elle-même, et le modèle à partir duquel on doit décrire le phénomène de la compréhension pré-réflexive « immanente ». Mais, comme le remarque Zimmermann ([26], 255), c'est faire bon marché d'une ambiguïté fondamentale du concept de compréhension, que l'on préfère ignorer en parlant d'une dialectique intérieure au concept lui-même. « Le concept de traduire, écrit Habermas, est lui-même dialectique : c'est seulement là où des règles de transformation qui permettent d'instaurer une relation déductive entre des langues par substitution sont absentes et où une "traduction" exacte est exclue, qu'il est nécessaire de recourir au type d'interprétation que nous appelons, de façon générale, traduction » (Habermas [12], 150). Il en va de même avec le concept de compréhension : c'est seulement dans les cas où la compréhension n'est pas donnée immédiatement que l'on a réellement à comprendre et que se pose le véritable problème de la compréhension.

Pourtant, Gadamer lui-même, tout en laissant entendre que la compréhension immédiate peut être assimilée à une opération de traduction tacite, souligne que la compréhension qui résulte directement de la maîtrise de la langue concernée exclut la possibilité même de la traduction : « Là où l'entente (*Verständigung*) existe, on ne traduit pas, on parle. En effet, comprendre une langue étrangère, cela veut dire ne pas être obligé de la traduire dans sa propre langue. Quand quelqu'un possède réellement une langue, aucune traduction n'est plus nécessaire, toute traduction semble même

impossible. Comprendre une langue, ce n'est point encore comprendre réellement et n'inclut aucun processus d'interprétation. C'est une opération spontanée. Car on comprend une langue en vivant en elle, et cela vaut non seulement pour les langues vivantes, mais même pour les langues mortes. Le problème herméneutique n'est donc pas celui de la bonne maîtrise d'une langue, mais celui d'une juste entente sur la chose qui se réalise dans ce milieu qui est la langue. Toute langue peut être apprise au point qu'en la possédant à la perfection on ne traduit plus de ou dans la langue maternelle, mais que l'on pense dans la langue étrangère. Une telle possession de la langue est à vrai dire une condition primordiale de l'entente au sein de la conversation » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 231).

En un certain sens, comme le remarque Wittgenstein, la compréhension et l'interprétation s'excluent l'une l'autre. Dire que nous comprenons ne signifie cependant pas que nous ne pouvons pas interpréter davantage, mais simplement que nous ne le faisons pas : « Ce qui se passe n'est pas que ce symbole ne peut plus être interprété, mais : je n'interprète pas. Je n'interprète pas, parce que je me sens chez moi dans l'image présente. Lorsque j'interprète, je progresse de degré en degré sur le chemin de la pensée » (Wittgenstein [23], § 234). C'est seulement lorsque je considère le signe de l'extérieur que la possibilité d'interprétations différentes m'apparaît et me préoccupe. Dans l'usage normal, le signe est comme le tableau ou l'indicateur de chemin de fer, dont je me sers « sans m'occuper du fait qu'un tableau autorise des interprétations diverses » (Wittgenstein [23], § 235). En d'autres termes : « Il arrive naturellement que j'interprète des signes, que je donne une interprétation à des signes ; mais tout de même pas à chaque fois que je comprends un signe ! (Si l'on me demande "quelle heure est-il ?", aucun travail d'interprétation n'a lieu en moi ; je réagis, au contraire simplement à ce que je vois et entends. Quelqu'un lève le couteau sur moi, je ne dis pas à ce moment-là : "J'interprète cela comme une menace.") » (Wittgenstein [25], § 47).

Dire que tout signe doit être interprété pour être compris ne nous mène évidemment à rien, s'il est vrai, par ailleurs, que toute interprétation doit pouvoir être elle-même formulée dans des signes : « Une *interprétation* est tout de même bien quelque chose qui est donné en signes. C'est cette interprétation-ci, par opposition à une autre (qui s'énonce autrement). — Si donc on voulait dire "Toute phra-

se a encore besoin d'une interprétation", cela signifierait : aucune phrase (*Satz*) ne peut être comprise sans un additif (*Zusatz*) » (Wittgenstein [23], § 239).

Naturellement, si l'on choisit de considérer que l'usage ordinaire d'une langue ne représente pas une compréhension véritable, parce qu'il n'est médiatisé normalement par aucune espèce d'interprétation, alors l'affirmation selon laquelle toute compréhension est une interprétation est vraie par définition, une définition de l'espèce que l'on appelle quelquefois « persuasive ». Mais cela revient à admettre qu'il y a en réalité deux concepts de compréhension, dont l'un n'est considéré comme tel que par charité ou par extrapolation, en dépit du fait qu'il est présupposé par l'autre. L'universalisation de la situation proprement herméneutique (celle dans laquelle la compréhension n'est pas immédiatement donnée et ne peut être obtenue que par un processus d'interprétation ou de traduction plus ou moins complexe) aboutirait, en fait, tout simplement à la conséquence qu'il n'existe rien de tel que ce que la linguistique s'efforce de décrire sous le nom de possession ou de maîtrise d'une langue. On ne peut évidemment pas soutenir que la possession d'une langue commune est une condition préalable et fondamentale de l'entente (et de la mésentente) dans le dialogue et identifier systématiquement le problème de l'interprétation des propos du partenaire à celui de l'interprétation d'une autre langue, surtout si l'on doit admettre que, dans le cas de la traduction, « l'entente n'a pas lieu à proprement parler entre les interlocuteurs, mais entre les interprètes (*Dolmetschern*), qui, eux, sont en mesure de se rejoindre vraiment dans un monde commun d'entente » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 230). Autrement dit, c'est la compréhension directe dans une langue commune qui constitue l'idéal dont toute traduction s'efforce de se rapprocher, sans jamais l'atteindre, et non la traduction qui constitue le paradigme de toute espèce de compréhension. Si nous décrivons la compétence sémantique de l'utilisateur normal d'une langue comme sa capacité d'assigner des « interprétations sémantiques » aux phrases grammaticalement correctes de cette langue, cette capacité d'interpréter son propre langage ne peut, sous peine de circularité patente, être comprise au sens herméneutique du mot « interprétation », qui, de l'aveu même de Gadamer, présuppose ce genre de compétence. La difficulté caractéristique, dans le cas de la traduction à travers le temps est l'impossibilité de principe de disposer d'un véritable interprète bilingue et le fait que l'instauration d'un

« dialogue » avec le partenaire historique ne peut être réellement dissociée de l'opération qui consiste à apprendre son langage.

4. Compte tenu de ce qui vient d'être dit, la répartition naturelle des tâches entre la linguistique et l'herméneutique consisterait à admettre que la première s'occupe de la compréhension immédiate comme processus « naturel » primaire, dont l'explication doit être donnée par la description d'un mécanisme psychologique hypothétique approprié, et la seconde de tous les cas où le sens est plus ou moins incertain, éloigné ou étranger et ne peut être obtenu que par un processus conscient et volontaire de déchiffrement ou d'interprétation. (Les effets de sens dont traite la pragmatique, quoique dérivés, relèvent eux-mêmes normalement de la compréhension en tant qu'« opération spontanée ».) Le propre de l'herméneutique est en un certain sens d'aborder le problème de la compréhension essentiellement à partir des phénomènes d'incompréhension, dont elle étudie, les sources, les mécanismes et les remèdes. Traditionnellement, elle définit son objet à partir du concept d'« une chose étrangère qui doit être comprise », c'est-à-dire ne l'est pas encore ou pas complètement. Schleiermacher donne raison à Friedrich Ast, lorsque celui-ci souligne que le domaine revendiqué par l'herméneutique doit nécessairement être compris entre l'étrangeté totale et l'absence totale d'étrangeté, c'est-à-dire, si l'on veut, entre l'interprétation absolument radicale et la compréhension immédiate. Mais il ajoute aussitôt que l'herméneutique ne peut pas se contenter de moins que l'intégralité du territoire ainsi délimité : « Partout où, dans l'expression de la pensée par le discours, il y a un élément étranger pour celui qui le perçoit, il y a un problème qu'il ne peut résoudre qu'à l'aide de notre théorie, bien que, il est vrai, cela ne soit jamais possible que dans la mesure où il existe déjà entre lui et celui qui parle quelque chose de commun » (Schleiermacher [17], 135-136).

Il en résulte immédiatement qu'il n'y a pas seulement une herméneutique des textes écrits, mais également une herméneutique du discours oral, et pas seulement une herméneutique des langues étrangères, mais également une herméneutique de la langue familière. « Cet exercice de l'herméneutique dans le domaine de la langue maternelle et dans le commerce direct avec les hommes » peut être considéré « comme une partie tout à fait essentielle de la vie civilisée, abstraction faite de toutes les études philologiques ou

théologiques » (*ibid.*). Le cas de l'apprentissage du premier langage représente, de toute évidence, le maximum de la distance et de l'étrangeté, puisque l'« herméneute » ne dispose ici ni d'un langage ni même d'une pensée proprement dite et ne peut, par conséquent, compter que sur les ressources de la « certitude divinatoire », par opposition à la « certitude démonstrative » qui résulte de l'application méthodique du processus comparatif. Si l'interprétation combine normalement dans des proportions diverses, selon l'orientation plus « psychologique » ou plus « grammaticale » de l'interprète, une « attention tournée vers la productivité de l'auteur » et une autre qui a pour objet « la totalité objective du langage », la « compréhension divinatoire » spontanée devient nécessairement l'élément déterminant, lorsque ce qui est en question est précisément le problème de l'objectivation progressive de la langue (et de la pensée).

L'herméneutique contemporaine a, en principe, dépassé entièrement le stade psychologisant qui correspond aux conceptions de Schleiermacher et, au moins initialement, de Dilthey. Elle a résolument fait sienne la notion wittgensteinienne de « jeu de langage » et souligné, plus qu'aucune autre théorie, le caractère essentiellement intersubjectif et social de la signification et la dépendance nécessaire de tout acte de compréhension individuel par rapport à une « communauté de compréhension » réelle ou idéale. Mais le pré-supposé d'une communauté de ce genre implique précisément que quelque chose est toujours déjà « compris » sur un mode qui n'est pas et ne peut pas être celui de l'interprétation. La volonté de retrouver dans tout acte de compréhension l'équivalent d'une traduction ou d'une exégèse peut aisément suggérer le remplacement d'une notion suspecte de transfert empathique par une notion au moins aussi contestable de transposition interlinguistique qui s'effectue à chaque fois entre deux idiolectes. Les paroles de quelqu'un d'autre ne sont entièrement compréhensibles que dans *son* langage et, puisqu'il m'est, par définition, impossible de le parler et même de l'apprendre, il ne me reste que la possibilité de le « traduire » imparfaitement dans le mien.

De même que toute traduction effectuée à travers l'espace ou le temps peut être considérée comme une sorte de dialogue avec un autre univers présent ou passé, le dialogue le plus ordinaire semble alors pouvoir être interprété lui-même comme une sorte de traduction (largement inconsciente). Comme l'écrit George Steiner : « Tout modèle de communication est en même temps un modèle de traduction, de trans-

fert vertical ou horizontal de la signification. Il n'y a pas deux époques historiques, deux classes sociales, deux localités qui utilisent les mots et la syntaxe pour signifier exactement la même chose (...). Il n'y a pas non plus deux êtres humains qui le fassent » (Steiner [18], 45). Il est effectivement tentant de considérer que la distance temporelle et/ou linguistique qui rend nécessaire, dans le cas normal, un processus de traduction peut devenir infinitésimale à l'intérieur d'une langue donnée à une époque donnée, mais ne disparaît jamais complètement. En bref, comme l'écrit Steiner : « *Dans ou entre les langues, la communication humaine égale la traduction.* Une étude de la traduction est une étude du langage » (Steiner [18], 47). La différence entre les deux cas est simplement que, « lorsque la difficulté devient suffisamment grande, le processus passe du réflexe à la technique consciente » (*ibid.*). Habermas, commentant Gadamer, observe que : « Le rôle de l'interprète (*Interpret*) ne présente pas une différence de principe par rapport à celui du truchement (*Dolmetscher*). La traduction n'est que la variante extrême d'un travail accompli auquel doit s'en remettre tout dialogue normal » (Habermas [12], 152). Chez Steiner, cette façon d'envisager les choses aboutit à la conséquence que, dans le cas de la compréhension immédiate, une difficulté que nous ne percevons pas est surmontée par un processus de traduction dont nous n'avons pas conscience.

Il est bien connu que la thèse quinienne de l'indétermination de la traduction radicale peut être formulée également sans référence au problème de la traduction, c'est-à-dire à un deuxième langage. Et Quine a accepté lui-même d'étendre la thèse, formulée initialement à propos de la traduction *radicale*, à ce qui se passe entre deux interlocuteurs qui parlent le même langage. Cela lui a valu d'être critiqué par Dummett « pour avoir d'abord reconnu le caractère social du langage (et l'avoir reconnu de façon particulièrement éclatante, en distinguant entre le cas où il y a un schéma de traduction reconnu qui existe et celui où il n'y en a pas) et avoir ensuite jeté par-dessus bord ce point acquis en prétendant que l'on peut rétrécir la communauté linguistique comme on veut, même jusqu'à un singleton, et traiter, par conséquent, le problème de l'interprétation d'un autre locuteur comme étant en principe le même que celui de l'interprétation d'une langue radicalement étrangère » (Dummett, « The Social Character of Meaning » *in* [8], 425). Mais, d'une certaine manière, l'objectif principal de Quine était d'éta-

blir que la possibilité de la compréhension requiert quelque chose de moins que la notion de signification, comprise au sens traditionnel, alors que les partisans de la théorie de la communication-traduction estiment qu'elle requiert en réalité toujours quelque chose de plus : la compréhension devrait réaliser, dans le cas idéal, le transfert complet du sens idiolectal d'une expression qui n'est immédiatement et complètement intelligible que dans le langage de son utilisateur, c'est-à-dire, pour le partenaire, dans un *autre* langage. Comme l'écrivit Steiner, le langage d'une communauté doit être considéré en fait comme une multiplicité inépuisable « de significations personnelles en fin de compte irréductibles » (Steiner [18], 46) et, naturellement, elles-mêmes inépuisables, bien qu'elles soient supposées être, d'une manière ou d'une autre, intégralement à la disposition du locuteur. Le « thesaurus privé » ou le « lexique personnel » dans lequel puise celui-ci « fait inextricablement partie de son subconscient, de ses souvenirs, pour autant qu'ils peuvent être verbalisés, et de l'ensemble singulier et irréductiblement spécifique de son identité somatique et psychologique » (*ibid.*).

Mais pourquoi l'intervention implicite d'éléments de ce genre dans tout acte de langage devrait-elle être assimilée à la possession et à l'utilisation d'un certain type de *langage*, que l'interprète devrait à son tour et malheureusement ne peut pas apprendre ? Et comment le locuteur lui-même est-il supposé *comprendre* ce langage ou avoir accès au contexte personnel total qui détermine la signification privée de son discours ? Quelle raison y a-t-il de considérer que les paroles de quelqu'un sont immédiatement interprétées pour *lui-même*, dans leur sens idiolectal, par la présence de ce contexte ? Dire qu'« il y a des aspects de tout acte de langage qui sont uniques et individuels » (ce que personne ne nie) ou que « chaque geste communicatif a un résidu privé » (ce qui est ambigu), c'est admettre que les spécifications personnelles, irréductibles ou non, n'opèrent que sur un noyau de signification commun et communicable et que les deux constituants supposés du sens ne peuvent être mis sur le même plan. Et puisque le modèle de la traduction implique, en toute rigueur, l'existence de deux langues distinctes et de deux compétences linguistiques correspondantes, qui peuvent être possédées, au moins en principe, par le même individu, on ne peut l'appliquer sans problèmes à un cas où il ne saurait être question, en toute rigueur, ni d'une dualité de langage, ni d'une compétence linguistique spécifique de chacun des utilisateurs ni d'un éventuel partage de cette com-

pétence. L'équation en vertu de laquelle toute communication verbale équivaut à une traduction interlinguistique n'est en réalité rien d'autre qu'une réintroduction du psychologisme sous le déguisement transparent d'une terminologie pseudo-linguistique. Au lieu de postuler franchement, comme le faisaient les théoriciens de l'empathie, une possibilité de communication par contact direct, qui n'est pas fondamentalement dépendante de l'utilisation d'un langage ou de signes en général, elle rend le problème d'emblée insoluble en assimilant à nouveau à la maîtrise d'un certain type de langage tous les aspects de la signification qui donnent l'impression d'échapper à l'expression par le langage.

Comme le remarque Dummett: « Prendre au sérieux le caractère social du langage, c'est reconnaître qu'en utilisant un langage, un locuteur entend être tenu pour responsable envers et seulement envers les pratiques linguistiques sur lesquelles il y a accord entre tous les membres de la communauté linguistique, ou tout au moins envers celles qui sont considérées comme correctes par les membres ou les groupes de membres de cette communauté, quels qu'ils soient, auxquels il reconnaît une autorité sur l'usage, exception faite de toutes les conventions *ad hoc* éventuelles qu'il fait connaître explicitement. Il ne s'ensuit pas, bien entendu, qu'il réussira toujours à se conformer à la pratique linguistique acceptée et, puisque l'autorité dans les questions linguistiques est très mal définie, c'est une des sources du changement linguistique. C'est aussi, ce qui est plus important, une des raisons pour lesquelles l'interprétation des paroles de quelqu'un d'autre peut poser des problèmes. Néanmoins, les problèmes de ce genre ne peuvent pas être considérés comme véritablement analogues au problème de la traduction radicale, si le caractère social du langage est reconnu: les dispositions linguistiques particulières à un locuteur individuel n'ont pas, même pour lui, le même statut que celles qui sont acceptées par tous les locuteurs » (Dummett, « The Significance of Quine's Indeterminacy Thesis », in [8], 403).

Autrement dit: « Un idiolecte n'est pas un langage; on ne peut décrire l'utilisation qu'un individu quelconque fait de ses mots sans tenir compte du fait qu'il est disposé à subordonner cet usage à celui que l'on s'accorde généralement à reconnaître comme correct. C'est-à-dire que l'on ne peut même pas expliquer ce qu'est un idiolecte sans recourir à la notion d'un langage considéré comme un phénomène social » (Dummett [8], 425). Dans ces conditions, ce n'est pas, comme le pense Steiner, « le concept d'un idiome nor-

mal ou standard » qui est « une fiction fondée sur des données statistiques » (Steiner [18], 46), mais celui d'un idiolecte comme langue personnelle réellement possédée par un individu qui est un *Unding*, dans la mesure où les locuteurs n'utilisent pas les mots dans des interprétations personnelles qui se trouvent être plus ou moins concordantes, mais dans ce qu'ils croient être l'interprétation communément admise, alors que celle-ci peut éventuellement ne pas (ou pas encore) exister ou ne pas être celle qu'ils croient.

Selon Steiner, « le langage (...) est le modèle le plus frappant de flux héraclitéen ». Il est « littéralement et à chaque instant sujet au changement » (Steiner [18], 18). Cela n'empêche cependant pas que, « quand il lit un morceau quelconque de prose anglaise postérieur à 1800 environ et une grande partie de la poésie, le lecteur suppose que les mots sur la page, avec un petit nombre d'exceptions "difficiles" ou bizarres, veulent dire ce qu'ils voudraient dire dans son propre idiome. Dans le cas de "classiques" comme Defoe et Swift, la portée de cette supposition peut être reculée jusqu'au début du XVIII^e siècle. Elle va presque jusqu'à Dryden, mais il s'agit, bien entendu, d'une fiction » (Steiner [18], 17). Donc, d'un côté, nous ne parlons jamais deux fois le même langage ; de l'autre, nous faisons constamment comme si c'était le cas. Mais, si le lecteur contemporain ordinaire peut lire un texte du XIX^e siècle comme s'il avait été écrit par un auteur actuel, comment peut-on suggérer qu'il le « traduit » (inconsciemment) du langage dans lequel il a été écrit (qu'il ne connaît pas) dans le sien ? Les critiques formulées d'un point de vue héraclitéen contre les abstractions « statiques » de la théorie linguistique ne peuvent évidemment pas aller jusqu'à assimiler purement et simplement la différence qui existe entre deux états historiques successifs d'une même langue à celle qui existe entre deux langues. Comme l'écrit Dummert : « Dans la mesure où le changement linguistique n'est pas, pour la plus grande part, une substitution abrupte d'une langue légèrement différente à une autre, mais un processus graduel et, dans une large mesure, un processus qui passe inaperçu », la description d'un modèle de ce qui constitue à un moment donné l'aptitude à parler cette langue « sera affectée d'une certaine infidélité réduite par rapport aux faits linguistiques » (Dummert [8], 410). Mais une idéalisation statique de ce genre, qui est constitutive de la notion même de langue, est nécessairement présupposée dans toute tentative de description du changement linguistique comme représentant l'évolution graduelle

d'une langue, quelle que soit la manière dont on rend compte de cette évolution. La conception qui consisterait à fragmenter le continu du changement en un nombre arbitrairement grand d'états de langage, dont chacun peut être considéré en soi comme un langage, n'est assurément pas plus proche de la réalité, mais tout simplement inconsistante, dans la mesure où elle implique que l'aptitude à parler une langue est essentiellement l'aptitude à traduire une langue qu'on ne connaît déjà plus dans une langue qu'on ne connaît pas encore. On est en droit de considérer que « le caractère graduel des transitions qui font passer, par exemple, du latin au roumain exige que la capacité de s'adapter à de nouveaux usages ou d'en inaugurer soit nécessairement décrite dès le départ comme une partie des aptitudes linguistiques d'un locuteur quelconque de la langue » (Dummett [8], 411), ou encore que la « créativité qui change les règles » soit, d'une manière ou d'une autre, virtuellement contenue dans la « créativité gouvernée par des règles », mais certainement pas que le locuteur utilise (et simultanément acquiert) à chaque instant un nouveau langage et une nouvelle compétence linguistique. En d'autres termes, comme le souligne Dummett, « nous devons supposer qu'une explication dynamique adéquate, quelle qu'elle soit, donnera un sens à la notion d'une explication statique correcte ; que nous avons, à n'importe quel moment déterminé, des dispositions linguistiques spécifiques, grâce auxquelles nous communiquons les uns avec les autres, même si celles-ci sont sujettes à des modifications graduelles (et également abruptes) » (Dummett [8], 413).

5. La tradition analytique s'est intéressée surtout au problème de la traduction interlinguistique et interculturelle à travers l'espace et a envisagé la question de l'universalisme et du relativisme essentiellement de ce point de vue. La tradition herméneutique a toujours considéré également comme fondamental le problème de la « traduction » à travers le temps et en est arrivée récemment, avec Gadamer, à voir dans la temporalité de la signification (et également, au sens heideggerien, de la vérité elle-même) le thème central de la réflexion herméneutique. Puisque toute langue et toute culture sont essentiellement le résultat d'une histoire, qui est à la fois intime et étrangère et qui peut être assumée ou subie, elles comportent des éléments de sens constitutifs qu'elles doivent actualiser et se réapproprier par la compréhension herméneutique. L'ignorance de la dimension « verticale » de la compréhension ou l'absence de ce que Gadamer appelle la

« conscience de l'histoire de l'effcience » (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) constituent, pour les représentants actuels de la tradition herméneutique, le « préjugé » et le défaut majeur de la philosophie du langage de type analytique. Même Wittgenstein, du fait de l'absence de thématisation explicite, dans son œuvre, de l'historicité des jeux de langage — dont il était, par ailleurs, tout à fait conscient et qu'il a lui-même soulignée occasionnellement — est généralement considéré comme un philosophe qui, en dépit d'affinités relativement étroites avec le courant herméneutique contemporain, n'a finalement accompli qu'une partie du chemin qui lui aurait permis de le rejoindre. Selon Apel, « la problématique spécifiquement herméneutique », à savoir la question « Comment est-il possible, en partant du présupposé d'un jeu de langage qui nous est familier, de comprendre un jeu de langage et une forme de vie étrangers (en particulier, une tradition devenue plus ou moins incompréhensible)? », est restée, en fin de compte, en dehors de la portée de Wittgenstein (Apel [1], I, 331).

Wittgenstein s'est pourtant posé explicitement ce problème, notamment dans ses *Remarques sur « Le Rameau d'or »*, où il s'est efforcé de montrer que les pratiques « incompréhensibles » pour lesquelles Frazer a cru devoir chercher, en vertu d'un préjugé rationaliste classique, une explication de type scientifique pouvaient, en réalité, être rendues intelligibles sur un tout autre mode à partir d'attitudes et de comportements qui nous sont tout à fait familiers. Apel lui reproche de ne pas s'être interrogé suffisamment sur le statut d'un type particulier de jeux de langage, ceux qui « se rapportent herméneutiquement à d'autres jeux de langage » : « On pourrait en quelque sorte parler, au sens de Wittgenstein, de jeux de langage herméneutiques dans le cas de la narration d'une histoire vécue ou transmise par la tradition, de la traduction dans le cadre d'un dialogue, de l'explication d'un texte ancien (exégèse, interprétation) ; et si l'on se souvient de l'indication concernant le fait que les jeux de langage sont “une partie intégrante d'une forme de vie” et sont entremêlés à des “activités”, on devra compter comme faisant partie du jeu de langage historico-herméneutique toutes les recherches techniques de détail qu'un historien entreprend pour découvrir les sources et les évaluer de façon critique, tout ce qu'enseignent les sciences historiques auxiliaires, également les activités d'une expédition archéologique, d'une entreprise de fouilles ; à cela il faut encore ajouter, par ailleurs, les activités dans lesquelles la compréhension her-

méneutique trouve son application : prédication, leçon, enseignement scolaire, décision de justice, représentation d'une pièce de théâtre ou exécution d'une œuvre musicale, exposition d'œuvres des beaux-arts ; et, en outre, le comportement institutionnellement réglé du public, dans lequel il reçoit la compréhension formulée, représentée, exposée et, par là seulement, achève l'application de la compréhension herméneutique » (Apel [1], I, 368).

Malheureusement, le concept de « jeu de langage » (qui est, de tous les concepts wittgensteiniens, à la fois le plus galvaudé et le plus problématique et qui peut servir aussi bien à caractériser une pratique linguistique très limitée et très spécifique qu'un langage complet et une « forme de vie » correspondante) ne fonctionne certainement pas d'une manière telle que l'on puisse décider si l'on doit parler, dans des situations comme celles qui viennent d'être évoquées, d'une tentative de communication entre deux jeux de langage à l'aide d'un jeu de langage d'un autre ordre ou simplement de la pratique d'un jeu de langage d'un type particulier, qui est à mettre sur le même plan que les autres exemples mentionnés, à titre indicatif, par Wittgenstein. Doit-on considérer que l'on est sorti d'un jeu de langage pour en rejoindre un autre par l'intermédiaire d'un troisième, que l'on a réussi à inclure le deuxième dans l'espace de compréhensibilité délimitée *a priori* par le premier et qui peut se révéler finalement beaucoup plus vaste qu'on ne l'imaginait au départ ou que l'on a réalisé une extension caractéristique et imprévisible de cet espace ?

Il n'y a pas et il ne peut manifestement pas y avoir de principe d'individuation, au sens strict, pour les jeux de langage et les formes de vie. L'extériorité et la distance sont corrélatives de l'incompréhension et tendent à disparaître avec elle. Pour comprendre un jeu de langage réellement « extérieur » à celui que nous jouons, nous devrions sortir du nôtre ; mais, si nous parvenons à le faire, nous ne pouvons plus réellement décrire de cette façon l'opération effectuée. Nos jeux de langage sont apparemment à la fois extensibles, en ce sens que, comme le remarque Apel, les jeux de langage herméneutiques qui viennent d'être évoqués « semblent (...) constituer avec le jeu de langage qu'ils interprètent, précisément par l'interprétation, une nouvelle unité de jeu de langage » (Apel [1], I, 369) et rigides, en ce sens que leur aptitude à intégrer par la compréhension des éléments « étrangers » est intrinsèquement limitée, mais dans une mesure que l'on ne peut réellement fixer d'avance. Ce qui est vrai est simple-

ment que les limites de la compréhensibilité seront toujours, en fin de compte, déterminées du point de vue de celui qui essaie de comprendre. Comme l'écrit Stanley Cavell : « Quand trouvé-je ou décidé-je que le moment est venu de vous permettre la sécession, d'autoriser votre point de vue divergent à rester ce qu'il est, de déclarer que les choses entre nous n'iront pas plus loin ? Ce qui est préoccupant n'est pas exactement que ma compréhension ait des limites, mais que je doive les *tracer*, sur une base qui, apparemment, n'est rien de plus que la mienne » (Cavell [4], 115).

Les remarques de Wittgenstein ne permettent pas par elles-mêmes de conclure à une « incommensurabilité » radicale des jeux de langage et des formes de vie existants. On peut assurément décrire des jeux de langage qui se situeraient, pour nous, à la limite de l'intelligibilité et des formes de comportement que nous hésiterions à reconnaître comme « humaines ». Mais cela montre simplement que les hommes *pourraient* être incompréhensibles (et donc, d'une certaine manière, ne plus être des hommes) les uns pour les autres, et que nous devons plutôt nous étonner qu'ils parviennent à se comprendre et à se reconnaître dans une mesure aussi considérable et parfois aussi inattendue. Selon Cavell, « la découverte, ou la redécouverte, de Wittgenstein est celle de la profondeur de la convention dans la vie humaine ; une découverte qui insiste non seulement sur la conventionalité de la société humaine mais, pourrions-nous dire, sur la conventionalité de la nature humaine elle-même » (Cavell [4], 111). Comme l'écrit Pascal, « j'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature ». Mais dire que la nature de l'homme est elle-même conventionnelle, c'est la dépouiller du genre de nécessité que nous aimerions pouvoir lui conférer, et non de toute espèce de réalité. Chez Wittgenstein, le naturel et le conventionnel ne s'opposent précisément pas l'un à l'autre de la manière usuelle : une de ses préoccupations les plus constantes est également de faire ressortir ce que l'on pourrait appeler la « naturalité » de la convention et la part extrêmement réduite d'éléments purement conventionnels qu'il y a dans nos activités les plus conventionnelles.

De façon générale, c'est une erreur de voir dans les considérations de Wittgenstein une argumentation unilatérale en faveur du relativisme linguistique et culturel. On pourrait aussi bien les interpréter en un sens exactement inverse. S'il est possible (quoiqu'évidemment, à la limite, contradictoi-

re) d'imaginer des « hommes » qui ne s'accorderaient pratiquement sur rien, il y a lieu, précisément, de considérer comme un fait remarquable et trop peu remarqué le degré auquel les hommes parviennent effectivement à réaliser entre eux un accord qui n'a pourtant rien de nécessaire, au sens philosophique du terme, un fait qui est, aux yeux de Wittgenstein, beaucoup plus fondamental que tout fondement sur lequel on voudrait le faire reposer.

Toute possibilité de compréhension mutuelle entre deux univers linguistiques et conceptuels différents présuppose l'existence d'un certain nombre d'éléments communs sur le fond desquels les difficultés de communication puissent être appréhendées comme étant l'expression d'une différence, et non d'une étrangeté radicale. Mais il est tout à fait possible, par ailleurs, que le système d'actions et de réactions spontanées à partir duquel se sont développés les différents jeux de langage soit suffisamment uniforme et que les êtres humains soient toujours en fin de compte suffisamment proches les uns des autres, en dépit de la distance historique et culturelle qui les sépare, pour pouvoir en principe se comprendre. Comme le remarque Apel, « tout comportement humain ne devient accessible que dans le cadre d'un jeu de langage, c'est-à-dire comme comportement doué de sens et compréhensible » (Apel [1], I, 370) ; ce qui signifie, au sens négatif, que nous ne sommes pas complètement maîtres de ce que nous pouvons comprendre et, au sens positif, que le jeu de langage comporte une prétention constitutive à intégrer, au moins potentiellement, tout ce qui est susceptible de se présenter sous l'aspect de l'« humain ». On ne peut cependant décrire cette prétention comme une anticipation implicite d'un jeu de langage idéal et universel, qui serait réellement « fondé » et donc susceptible de s'imposer par lui-même comme étant celui qui doit nécessairement se jouer. L'universalisation complète de l'accord et l'humanisation intégrale de l'homme, si elles pouvaient être considérées, de façon douée de sens, comme réalisées, ne pourraient l'être encore du point de vue de Wittgenstein, que sous la forme d'un fait que l'on doit finalement se borner à constater. En ce sens-là, la possibilité permanente de l'incompréhension plus ou moins radicale, avec les procédures d'exclusion et de déni de l'humanité qu'elle entraîne, est elle-même constitutive de la notion de jeu de langage et corrélative du fait que le jeu de langage n'a pas de fondement et doit être en fin de compte simplement « accepté ».

Il est clair que nous pouvons, jusqu'à un certain point, critiquer un jeu de langage déterminé du point de vue d'un sens et d'une compréhension qui n'existent pas encore ou qui n'existent plus ; mais la critique philosophique ne peut prétendre s'appuyer ici sur des raisons qui transcendent définitivement tout ce qui est susceptible de constituer une « bonne raison », au sens d'une raison qui « correspond à un certain étalon de mesure de la bonne raison » (Wittgenstein [21], § 482), c'est-à-dire qui est, ou plutôt qui peut être acceptée comme étant, une bonne raison dans une situation de communication donnée empiriquement. Par conséquent, l'idée d'un « *jeu de langage transcendantal* de la *communauté de communication idéale*, qui assurément doit pouvoir être anticipé comme possibilité réelle dans tous les jeux de langage concrets » (Apel [1], I, 64) et dont le paradigme est supposé être représenté par l'accord réalisé au sein d'une communauté d'argumentation philosophique, ne peut résulter, du point de vue de Wittgenstein, que d'un usage typiquement métaphysique de mots comme « jeu de langage » ou « communication » et reproduit, en un certain sens, sur le plan de la pragmatique l'illusion dogmatique de la « pureté cristalline » de l'idéal logique, qui fonctionne comme « un préjugé auquel la réalité doit se conformer » (Wittgenstein [21], § 131). Nous sommes ici à nouveau « aveuglés par l'idéal et ne voyons par conséquent pas clairement l'application réelle du mot “jeu” » (Wittgenstein [21], § 100) : les hommes ont un besoin si profond de se comprendre et une répugnance si grande à y renoncer, en désespoir de cause, que leurs jeux de langage réels ne peuvent être perçus que comme des approximations imparfaites d'un jeu de langage idéal en cours de constitution. La « contradiction dialectique qui existe entre la communauté de communication idéale toujours déjà anticipée et la communauté réelle à laquelle on doit toujours encore — y compris dans l'argumentation elle-même — s'adresser » (Apel [1], I, 65) est, en réalité, fondamentalement du même type que l'incompatibilité inacceptable de nos exigences logiques avec la langue réelle : « Le conflit devient insupportable ; l'exigence menace à présent de devenir quelque chose de vide. Nous sommes parvenus sur le verglas, où il manque le frottement, où par conséquent les conditions sont en un certain sens idéales, mais où pour cette raison nous ne pouvons précisément pas marcher. Nous voulons marcher ; dans ce cas nous avons besoin du frottement. Revenons sur le sol inégal ! » (Wittgenstein [21], § 107).

Comme le souligne Zimmermann ([26], 262), la critique herméneutique courante de la position de Wittgenstein a l'inconvénient de présupposer que « la problématique spécifiquement herméneutique » est précisément celle de la « wirkungsgeschichtliche Vermittlung », au sens de l'herméneutique gadamerienne. L'« universalité de l'aspect herméneutique » et de la conception correspondante de la compréhension ne peut être maintenue de façon plausible que si l'orientation verticale et la médiation entre le présent et le passé par la tradition, qui constituent effectivement un aspect essentiel de la compréhension des œuvres d'art ou des textes philosophiques, doivent réellement être considérées comme une dimension constitutive de toute espèce de compréhension et de tout usage du langage. Or la notion wittgensteinienne de « jeu de langage » sert précisément à caractériser un niveau de précompréhension qui est toujours déjà là et qui précède et conditionne toute possibilité d'isoler et de privilégier une dimension particulière de la compréhension, telle que, par exemple, celle qui correspond à l'actualisation de la présence agissante du passé comme tel. La grammaire du jeu de langage qui se joue fixe les critères de tout « sens » possible et, par conséquent, également de toute espèce de « dialogue » possible avec la tradition ; celle-ci ne nous « dit » quelque chose que dans une mesure déterminée au départ par ce que *nous* sommes capables d'entendre. En ce sens-là, il est clair que, comme le constate Zimmermann, « l'herméneutique de la conscience de l'histoire de l'efficiency se fonde sur l'herméneutique des jeux de langage — et non l'inverse » ([26], 264).

Les philosophes ont souvent une tendance regrettable à considérer que le phénomène de la compréhension ordinaire immédiate ne peut être analysé correctement que par extrapolation rétroactive à partir du cas de la compréhension savante hypothétique et sous-déterminée des œuvres d'art ou des textes littéraires et philosophiques. Comme l'écrit Gadamer, « le monde de concepts (*Begrifflichkeit*) dans lequel l'activité philosophique se déploie nous a depuis toujours englobés, de la même manière que la langue dans laquelle nous vivons nous a déterminés » (Gadamer [11], *tr. fr.* (1976), 24). On aimerait évidemment être certain qu'il s'agit du même « nous » et du même genre de détermination. Pour Gadamer, le philosophe est membre d'une communauté linguistique et conceptuelle qui se constitue et s'élargit historiquement, en un sens qui est non seulement comparable à celui de la dépendance du sujet parlant par rapport à la

langue dans laquelle il vit, mais encore paradigmatique pour la description du processus de la compréhension en général. Or c'est précisément cette possibilité que nie Wittgenstein, pour qui le philosophe n'est pas « citoyen d'une communauté de pensée » (ni de langage) réelle ou en voie de réalisation. Le caractère apparemment anhistorique de sa démarche ne se fonde pas sur l'ignorance délibérée d'une dimension essentielle du sens, mais sur la volonté de rendre compte de la genèse des problèmes philosophiques sur un mode qui n'est pas d'abord ni essentiellement celui de la transmission par la tradition.

Vouloir ramener les mots de leur « usage métaphysique » à leur « usage ordinaire », comme entend le faire Wittgenstein, n'a évidemment de sens que si l'on n'attribue pas d'emblée à l'usage métaphysique consacré par la tradition et à la communauté de compréhension d'« experts » qui lui correspond le même genre de prérogatives qu'à l'usage ordinaire et à la communauté de langage, de pensée et d'action qui s'y exprime, en d'autres termes, si l'on ne traite pas immédiatement la philosophie comme un jeu de langage d'un type particulier, qui se distingue des jeux de langage, au sens usuel du terme, uniquement par le fait que le consensus et les règles ne sont pas, comme dans le cas normal, au point de départ, mais doivent résulter d'un processus historique indéfini, de sorte qu'en fin de compte le « dialogue » ne présuppose pas l'existence d'un jeu de langage, mais doit en quelque sorte l'instituer au fur et à mesure de son déroulement.

C'est très exactement de cette façon que Apel considère les choses, quand il soutient que « le "jeu de langage" philosophique correspond à la continuité toujours encore inachevée du dialogue humain » — c'est-à-dire à une sorte de *méta-institution* dont « tous les jeux de langage et les formes de vie institutionnalisés » devraient recevoir leur justification ou leur fondement (Apel [1], I, 333). Les « hypostases métaphoriques » qui caractérisent le « jeu » philosophique trouvent finalement leur légitimation dans la transmutation d'un usage métaphorique et dérivé des notions d'usage linguistique et de critère de signification en un usage prototypique et fondateur. L'impossibilité d'un dialogue et d'une pratique méta-institutionnels de l'espèce décrite par Apel constituent précisément l'une des idées directrices de la philosophie de Wittgenstein. L'« imprévisibilité foncière » et l'absence de fondement des jeux de langage impliquent qu'il ne peut y avoir de « jeu de langage de l'histoire humaine », qu'il appar-

tiendrait simultanément à la philosophie de pratiquer et d'instaurer. Les hypostases spéculatives de la pragmatique transcendantale ne peuvent pas être traitées autrement que celles qu'elles sont supposées justifier. Et la tâche primordiale du philosophe ne peut pas être de légitimer les prétentions de la philosophie et l'idée (philosophique) qu'elle s'est faite traditionnellement d'elle-même.

La dépendance inévitable de l'herméneutique de la conscience de l'histoire de l'efficiencia par rapport à celle des jeux de langage devient naturellement encore plus évidente si l'on considère, comme le fait Steiner, que le passé est lui-même essentiellement une construction linguistique : « Le processus de la traduction diachronique à l'intérieur de sa propre langue naturelle est si constant, nous l'effectuons de façon si inconsciente que nous nous attardons rarement à remarquer la complexité formelle qu'il présente ou le rôle décisif qu'il joue dans l'existence même de la civilisation. La partie de beaucoup la plus grande du passé, tel que nous l'expérimentons, est une construction verbale. L'histoire est un acte de langage, un usage sélectif du temps passé. Même les vestiges substantiels, tels que les constructions et les sites historiques, doivent être "lus", c'est-à-dire situés dans un contexte de reconnaissance et de localisation verbales, avant d'acquérir une présence réelle. Quelle réalité matérielle l'histoire a-t-elle en dehors du langage, en dehors de notre croyance interprétative en des données enregistrées essentiellement en termes linguistiques (le silence n'a pas d'histoire)? Là où les vers, les incendies de Londres ou les régimes totalitaires font disparaître ce genre de données, notre conscience de la réalité passée tombe sur un espace blanc » (Steiner [18], 29).

Toute dramatisation rhétorique mise à part, la situation n'est pas sans analogie avec celle de l'expérience personnelle qui, en un certain sens, « loin d'être le produit de processus physiques, chimiques, physiologiques, semble être la base même de tout ce que nous pouvons dire avec un sens quelconque sur de tels processus » (Wittgenstein [22], 48). De la même manière, le jeu de langage, loin d'être seulement le produit du passé et de la tradition qui l'ont fait ce qu'il est, constitue également, à première vue, la base de tout ce que nous pouvons dire de façon douée de sens sur ce passé et cette tradition. Et, pas plus que le fait, pour l'expérience personnelle, d'être le produit des processus en question, n'est un constituant immédiat de cette expérience, la conscience de l'historicité du sens n'est réellement un constituant immé-

diat de l'expérience du sens. Si l'on admet que toute histoire des jeux de langage devra donner un sens à l'idée qu'un jeu de langage déterminé se joue à un moment donné, c'est plutôt ce que Wittgenstein appelle l'« intemporalité » des paradigmes et des règles, et non leur historicité de fait (qu'elle ne contredit évidemment pas à ce niveau), qui doit être considérée comme l'aspect constitutif de leur utilisation dans le jeu de langage qu'ils déterminent.

6. Selon Schleiermacher, « un grand nombre et peut-être même la plupart des activités qui composent la vie humaine admettent, dans la manière dont elles sont exécutées, une hiérarchisation en trois degrés, une façon de faire presque sans esprit et entièrement mécanique, une autre qui repose sur un trésor d'expériences et d'observations et enfin une troisième qui procède, au sens propre de l'expression, comme un art » (Schleiermacher [17], 131). Le premier niveau correspond, dans le cas de la compréhension, au dialogue stéréotypé « où l'on échange des expressions toutes faites sur des choses banales, de sorte que celui qui parle à chaque fois sait presque déjà avec certitude ce que répondra son interlocuteur, et la parole est régulièrement attrapée au vol et renvoyée comme une balle », le deuxième à l'exégèse empirique, telle qu'elle se pratique habituellement, et le troisième à l'exégèse scientifique, qu'il s'agit, selon Schleiermacher, de créer. Mais qu'en est-il exactement du dialogue non automatique et pourtant également non exégétique qui a lieu normalement entre deux utilisateurs d'une même langue ? L'herméneutique manifeste, de façon générale, une tendance caractéristique à ignorer ou à sublimer ce qu'Evans et McDowell appellent « le caractère non réfléchi du comportement linguistique quotidien réel » (Evans & McDowell [9], XXI). Ses prétentions universalistes sont évidemment difficiles à concilier avec le fait que la compréhension pré-réflexive et infra-herméneutique domine largement l'échange linguistique ordinaire. Comme le remarquent Evans et McDowell, il y a des raisons de croire qu'« il est essentiel au langage, tel que nous le connaissons, que notre compréhension des significations soit normalement une *perception* de significations et, par conséquent, ne soit précisément *pas* une question d'inférence » (Evans & McDowell [9], XXII) ni, pour la même raison, d'interprétation (en dépit du fait qu'elle pourrait l'être). Le fait que la compréhension ordinaire automatique puisse être en quelque sorte « simulée » par la compréhension réfléchie d'une sorte de sujet herméneutique

idéal (ce qui constitue en un certain sens le renversement de la problématique classique de l'intelligence artificielle) ne prouve pas qu'elle doive être envisagée et expliquée essentiellement en fonction de cette possibilité. Evans et McDowell ont certainement raison de considérer que « nous devrions être moins disposés à perdre de vue le caractère habituel, machinal (*unthinking*) de la plus grande part de l'utilisation humaine ordinaire du langage ; nous ne devrions pas nous contenter de décrire, au lieu de cela, la conscience parfaitement réfléchie qui pourrait caractériser la communication entre des êtres surhumains idéalement rationnels, dont les mouvements ne seraient ni gênés ni facilités par la friction qui résulte de la pure et simple habitude » (Evans & McDowell [9], xx).

Même si une théorie sémantique systématique de la langue naturelle tend à faire apparaître la compréhension des phrases comme le résultat d'un processus de dérivation plus ou moins complexe, plutôt que comme une « perception » immédiate, elle ne peut, pour des raisons évidentes, dépasser le premier des trois niveaux distingués par Schleiermacher. Elle se présente, en effet, comme une théorie dont la connaissance suffit en principe à rendre possible la compréhension d'une infinité de phrases, pour la plupart nouvelles, sans requérir l'intervention d'un processus supplémentaire d'interprétation (ou, pour employer un autre concept herméneutique central, d'« application »). Comme l'expliquent Katz et Fodor : « On notera que le dictionnaire est formulé d'une manière telle que toutes les propriétés et les relations qui sont représentées dans les entrées sont représentées formellement. Cela est requis pour que, étant donné un énoncé formel des règles de projection (c'est-à-dire, l'application des règles étant définie uniquement dans des termes qui ont trait aux formes des symboles auxquels elles s'appliquent et les opérations que les règles effectuent en produisant leur *output* étant mécaniques), la question de savoir quelle interprétation sémantique est assignée à une phrase donnée puisse recevoir une réponse par l'intermédiaire de calculs formels sans l'aide d'actes d'intuition ou de discernement linguistiques. Le besoin d'avoir une théorie sémantique formelle découle de la nécessité d'éviter la vacuité, car une théorie sémantique est vide, pour autant que l'on doit s'en remettre de façon essentielle à l'intuition ou au discernement des locuteurs concernant les relations sémantiques, pour que les règles de la théorie soient appliquées correctement » (Katz & Fodor [15], 501). En d'autres termes,

si la compréhension de la théorie qui associe automatiquement une interprétation à chaque phrase est une condition nécessaire pour comprendre la phrase, elle doit être également une condition suffisante.

Un principe fondamental de ce genre de théorie est celui de l'automatisme du sens et de la compréhension (dans la mesure où celle-ci dépend de la seule compétence sémantique de l'utilisateur du langage, indépendamment de tous les facteurs pragmatiques qui peuvent interférer avec elle) : notre compréhension du langage, et en particulier notre aptitude à comprendre des phrases que nous n'avons jamais rencontrées auparavant, s'expliquent par le fait que nous « calculons », pour ainsi dire, implicitement la signification d'une phrase à partir de celle de ses constituants et de leur mode de combinaison : « Ce que fait un locuteur quand il comprend ou produit une énonciation doit inclure au moins l'analyse implicite de sa structure syntaxique. C'est cette aptitude qu'une théorie de la syntaxe cherche à expliquer. (...) Une théorie sémantique fait avancer la solution du problème général de la production et de la compréhension d'un pas supplémentaire. Elle cherche à rendre compte de l'aptitude du locuteur à assigner des interprétations à des phrases sur la base de sa connaissance de la signification de leurs parties, à reconnaître des relations sémantiques entre des couples de mots, d'expressions ou de phrases, etc. » (Fodor & Katz [10], 282). La théorie du langage comme calcul et la théorie générative de la compréhension qui lui correspond ont précisément pour but d'éliminer la nécessité d'un acte d'invention ou de divination particulier, à chaque fois qu'une énonciation est produite ou comprise. Et il est clair qu'une explication de la composante pragmatique de la compréhension devra elle-même avoir pour effet de supprimer ou de limiter l'intervention d'un élément de ce genre, en complétant et en compliquant, d'une manière ou d'une autre, le calcul.

Sur la question de savoir en quel sens une théorie de la signification de l'espèce considérée peut être interprétée également comme une théorie de la compréhension, les opinions divergent. Pour Chomsky et les linguistes de son école, « la linguistique est simplement une partie de la psychologie : le domaine de recherches où l'on essaie de déterminer la nature des capacités mentales de l'homme et d'étudier la manière dont ces capacités sont mises en œuvre » (Chomsky [5], 103). L'affirmation de la « réalité psychologique » des procédures et des mécanismes décrits par le linguiste est une des thèses épistémologiques fondamentales de la linguistique

transformationnelle. Le processus de la compréhension implique une connaissance tacite et une application inconsciente des règles que la linguistique postule pour l'expliquer. Dummett considère, en revanche, que, s'il est essentiel à la théorie de la signification de constituer également, en un certain sens, une théorie de la compréhension, elle ne doit pas être interprétée, en outre, comme une hypothèse psychologique sur le mécanisme de la compréhension : « Une théorie de la signification de cette sorte n'est pas comprise comme une hypothèse psychologique. Sa fonction est uniquement de présenter une analyse du savoir-faire complexe qui constitue la maîtrise d'une langue, de montrer, en termes de ce que l'on peut dire qu'il sait, en quoi consiste exactement ce que quelqu'un qui possède cette maîtrise est capable de faire ; elle n'a pas pour but de décrire des mécanismes psychologiques d'une espèce quelconque, qui puissent rendre compte du fait qu'il a les capacités en question. Si un martien pouvait apprendre à parler une langue humaine, ou un robot être conçu de manière à exhiber les modes de comportement précis qui sont essentiels à quelqu'un qui parle la langue, une connaissance implicite de la théorie de la signification correcte concernant cette langue pourrait être attribuée au martien ou au robot avec autant de raison qu'à un locuteur humain, même si leurs mécanismes internes étaient entièrement différents » (Dummett [7b], 70). En d'autres termes, l'analyse de ce qui constitue la « connaissance de la langue » doit pouvoir s'appliquer à tous les êtres qui seraient susceptibles de la parler comme nous le faisons, de façon complètement indépendante de la manière dont cette connaissance peut être acquise, possédée et utilisée. On ne doit donc pas exiger que la « représentation théorique d'une aptitude pratique », sous la forme d'une connaissance propositionnelle implicite, rende compte du caractère pratique de cette aptitude autrement qu'en spécifiant en quoi consiste, pour un locuteur, le fait de posséder la connaissance en question, c'est-à-dire « ce qui compte comme une manifestation de cette connaissance » (Dummett [7b], 71).

Selon Dummett, « une théorie de la signification est une théorie de la compréhension ; autrement dit, ce dont une théorie de la signification doit rendre compte est ce en quoi consiste ce que connaît quelqu'un lorsqu'il connaît le langage, c'est-à-dire lorsqu'il connaît la signification des expressions et des phrases du langage » (Dummett [7], 99). Réciproquement, une théorie de la compréhension doit nous fournir tout ce que nous pouvons légitimement attendre

d'une théorie de la signification ; car, si nous savons en quoi consiste le fait de connaître la signification d'une expression, nous savons également tout ce que nous sommes en mesure de savoir et tout ce que nous avons besoin de savoir sur la signification de l'expression en question (Dummett [7], 100-101). Mais si la meilleure façon d'aborder le problème de la compréhension est de s'interroger sur la forme que devrait prendre une théorie systématique de la signification pour une langue considérée dans sa totalité, c'est parce que nous disposons d'un concept général de connaissance suffisamment clair pour qu'une théorie de la signification puisse être considérée comme susceptible de constituer également une théorie de ce en quoi consiste la connaissance de la signification, c'est-à-dire la compréhension de la langue concernée : « Notre appréhension du concept de connaissance est plutôt plus sûre que notre appréhension du concept de signification. Nous avons des doutes sur ce qui doit compter comme une connaissance ; nous avons plus de doutes encore sur la manière de formuler les principes que nous appliquons tacitement pour décider si une chose doit ou non compter comme une connaissance ; nous avons également une certaine incertitude sur l'analyse sémantique d'une phrase qui attribue une connaissance de quelque chose à quelqu'un : mais, au moins, nous sommes tout à fait certains de savoir *quelles* sont les phrases dont nous cherchons à analyser la forme logique et les conditions de vérité. Par opposition à cela, alors que la plupart d'entre nous, moi compris, seraient d'accord sur le fait que le concept de signification est un concept fondamental et indispensable, nous n'avons pas les idées claires même sur la structure superficielle des énoncés qui impliquent ce concept » (Dummett [7], 98). Mais la différence ne peut paraître réellement importante que pour quelqu'un qui est précisément persuadé du caractère fondamental et indispensable du concept de signification. Pour quelqu'un qui ne l'est pas, le point crucial est justement notre incertitude concernant l'analyse sémantique des phrases par lesquelles nous attribuons à un être ou à un dispositif quelconques la connaissance d'un langage, comprise comme une connaissance de la *signification* des mots et des expressions de ce langage : le caractère problématique de ce qu'ils sont supposés connaître en pareil cas (la seule chose réellement claire étant qu'il s'agit de quelque chose dont nous pouvons légitimement leur attribuer un certain type de « connaissance ») suscite nécessairement des doutes sur la possibilité de clarifier la nature de ce qui est connu par une analyse de ce en quoi

consiste la connaissance correspondante. Si l'on considère, comme Putnam que « la notion de "signification" n'a ni la nature ni la fonction que les philosophes croient qu'elle a » et que « l'injection du mot "signification" dans les discussions de la compréhension et de l'usage est davantage susceptible d'embrouiller que de clarifier les questions en litige » (Putnam [16], 117), l'usage du mot dans des contextes comme ceux qui attribuent à quelqu'un une « connaissance » de la signification d'une expression ou d'une phrase ne peut évidemment pas constituer une incitation à spéculer sur la forme que devrait prendre une représentation théorique adéquate de cette connaissance.

Il y a naturellement de bonnes raisons, telles que, par exemple, le fameux phénomène de la créativité linguistique, de supposer que, quelles que puissent être les incertitudes présentes concernant sa forme, « une théorie systématique de la signification doit être possible ; et même si elle devait s'avérer, en fin de compte, impossible, nous n'avons certainement en ce moment aucune idée adéquate de ce qui la rend impossible et nous apprendrons, par conséquent, beaucoup de choses très précieuses à savoir, si nous persévérons pour l'instant dans nos tentatives de construction d'une théorie de ce genre » (Dummett, « Can Analytical Philosophy be Systematic and Ought it to Be ? » in [8], 453-54). Dummett s'est demandé si Wittgenstein avait eu en tête l'idée d'une théorie de la signification d'un type complètement différent de celui des théories construites sur le modèle frégeén ou s'il rejetait *a priori* l'idée même d'une théorie systématique de la signification. Mais la question est probablement sans objet : ce que Wittgenstein rejetait avant toute autre chose et de façon absolument générale, est l'idée que la solution d'un problème *philosophique* puisse dépendre d'une chose dont nous ne savons pas pour l'instant si elle est possible ou non. Le principe selon lequel « la signification du mot est ce qu'explique l'explication de la signification » constitue précisément ce qui distingue l'approche spécifiquement philosophique de l'approche scientifique du problème de la signification : l'explication dont il est question ici n'est pas celle du linguiste ou du théoricien de la signification. Comme l'écrit Wittgenstein : « Notre proposition selon laquelle "la signification est ce qu'explique l'explication de la signification", nous pouvons l'interpréter ainsi : préoccupons-nous uniquement de ce que veut dire l'explication de la signification et de la signification, en dehors de cela, en aucun sens » (Wittgenstein [25], § 69).

Le sens d'une expression et la manière dont nous la comprenons se manifestent, d'une part, dans l'usage que nous en faisons et, d'autre part, dans les explications de sens que nous sommes susceptibles de donner; et celles-ci ne doivent pas être considérées comme une sorte de pis-aller ou d'approximation grossière par rapport à l'explication véritable que nous pourrions donner, si nous étions en mesure de formuler la théorie systématique qui spécifie le sens de chacune des expressions et des phrases du langage et que nous sommes supposés connaître et utiliser implicitement. En d'autres termes, le philosophe ne s'intéresse pas à la signification en un sens différent de celui auquel nous le faisons lorsque nous nous interrogeons, dans la pratique linguistique ordinaire, sur la signification d'un mot ou d'une expression; et le sens de la question ne peut être déterminé que par le type de réponse que nous pouvons en principe lui donner, c'est-à-dire par ce que nous appelons normalement une « explication de la signification ». Le sens que des mots comme « signification » ou « compréhension » eux-mêmes ont dans le discours philosophique ne peut pas être dissocié entièrement de celui qu'ils ont dans leur utilisation préphilosophique ordinaire, puisque c'est précisément cette utilisation, mal comprise ou incomprise, qui est, selon Wittgenstein, à l'origine des problèmes philosophiques que nous nous posons. Comme le remarque Tugendhat, la négation du principe wittgensteinien qui réduit la question de la signification à celle de l'explication de la signification, au sens qui vient d'être indiqué, a pour conséquence qu'« une sémantique philosophique perdrait, par le fait, son sens, puisque la philosophie ne veut, en vérité, que rendre explicite ce que nous comprenons déjà de façon préphilosophique » (Tugendhat [20], 199). Si on conçoit les choses de cette manière, une représentation de notre connaissance de la signification des mots et des phrases du langage sous la forme d'une théorie explicative dont la construction ne peut même pas être considérée, pour l'instant, comme un « projet pratique » n'a évidemment aucun lien privilégié avec la philosophie.

On ne peut naturellement pas invoquer, pour justifier le divorce entre les concepts théoriques de signification, de compréhension, d'explication de la signification, etc., et les concepts familiers correspondants, le fait qu'il s'agit d'une conséquence inhérente à la nature même de toute explication scientifique, puisque cela reviendrait précisément à concéder que la construction d'une théorie systématique de la signification est une entreprise scientifique de l'espèce

standard. Aussi légitime et indispensable qu'elle puisse être, il resterait encore à expliquer pourquoi elle constitue « la tâche la plus urgente que les philosophes sont maintenant appelés à mener à bien » (Dummett [8], 454). Si la description philosophique de l'activité linguistique doit être donnée dans des termes et à l'aide de concepts qui ne sont pas foncièrement différents de ceux que les agents eux-mêmes pourraient en principe utiliser pour la décrire et, par conséquent, avoir avec l'objet de la description une connexion intrinsèque qui n'est pas celle d'une théorie scientifique avec les phénomènes qu'elle explique, elle doit évidemment tenir compte du fait (négligeable d'un point de vue proprement théorique) que les explications de sens très diverses que nous donnons en réponse à la question de savoir si et comment nous comprenons une expression linguistique ne consistent que rarement à invoquer explicitement des règles sémantiques du genre de celles qui sont susceptibles de figurer dans une théorie de la signification et, en tout cas, certainement pas à formuler des hypothèses sur des règles que nous appliquons sans le savoir et qui resteraient à découvrir.

En termes wittgensteiniens, les règles auxquelles le sujet parlant se réfère en pareil cas sont des règles qui sont ou pourraient être impliquées dans le processus, et non pas simplement des règles possibles, choisies, pour une raison ou pour une autre, parmi la multitude de celles auxquelles il se conforme. Des règles qui gouvernent le processus de la compréhension sans que nous soyons en mesure de les reconnaître et de contrôler leur application constituent en réalité des hypothèses sur le langage, en tant que mécanisme psychophysiologique. Elles font partie de la préhistoire du jeu de langage, et non de sa pratique. Même si l'on renonce, comme le fait Dummett, à attribuer à la représentation théorique de ce que nous appelons la connaissance ou la compréhension du langage une réalité psychologique ou psychophysiologique, pour ne la considérer que comme une analyse conceptuelle de ce que l'on peut dire que connaît quelqu'un, lorsqu'il connaît un langage, la connaissance ainsi analysée ne cesse pas pour autant d'être conçue comme un élément qui n'entre pas réellement dans le jeu de langage et ne peut y intervenir, dans le meilleur des cas, que sous la forme d'un état ou d'un processus hypothétique. Supposer que nous devons nécessairement décrire la compréhension d'un langage comme la possession d'un certain type de connaissance qui, du fait du caractère hautement régulier et systématique

de l'usage, ne peut être que la connaissance d'une théorie déductive complexe, ce serait, pour un philosophe, se comporter en un certain sens comme le petit peintre Klecksel de Wilhelm Busch, « qui dessine le profil humain avec deux yeux, parce qu'il sait que l'homme a deux yeux » (Wittgenstein [25], § 80). Il se pourrait, en outre, que, comme le remarque Putnam, toute connaissance pratique ne soit pas représentable sous la forme d'une théorie (explicite) et que la compétence linguistique soit de ce type : « Nous pouvons acquérir des *savoir-faire* qui sont trop complexes pour être décrits par une théorie » (Putnam, [16], 71). Et si nous sommes certains *a priori* que toute aptitude pratique doit pouvoir être représentée de cette façon et qu'elle l'est déjà, d'une manière ou d'une autre, dans quelque « langage » mental ou cérébral, cela signifie simplement que cette façon de voir correspond à ce que Wittgenstein appelle « eine uns sehr einleuchtende Darstellungsform » (Wittgenstein [21], § 158).

On peut effectivement être tenté de considérer que l'apprentissage du langage a mis en place une sorte de mode d'emploi implicite, qui doit être quelque part à notre disposition. Mais, comme dit Wittgenstein : « Ce qui se passe n'est pas que la table en question est tout même bien à l'arrière-plan (et que l'on peut toujours se reporter à elle) ; elle s'en est allée de notre jeu, et lorsque je m'y "reporte", je fais ce que fait quelqu'un qui est devenu aveugle et qui se reporte au toucher. Une explication fabrique une table et elle se transforme en histoire, lorsque je n'utilise plus la table » (Wittgenstein [25], 86). Le problème de Wittgenstein est précisément de distinguer deux usages de mots comme « règle » ou « instruction », que l'on a régulièrement tendance à confondre : « Je dois distinguer entre un cas où je me dirige d'après la table et un autre où j'agis en conformité avec la table. — La règle dont l'apprentissage nous a amenés à agir à présent de telle ou telle manière est, en tant que cause de notre manière d'agir, en tant que la préhistoire de celle-ci, sans intérêt pour nous. — Mais dans la mesure où elle est une description générale de notre mode de comportement, elle est une hypothèse. Elle est l'hypothèse que les deux personnes qui sont assises devant l'échiquier agiront (joueront) de telle ou telle manière. (Et, en pareil cas, une infraction contre les règles du jeu tombe également sous l'hypothèse, car celle-ci dit alors quelque chose sur le comportement des joueurs, lorsqu'ils se rendent compte de l'infraction.) Mais les joueurs pourraient également utiliser

les règles d'une manière telle qu'ils les consultent à chaque fois pour savoir ce qu'il faut faire dans le cas considéré ; dans ce cas-là la règle entrerait dans l'action de jeu elle-même, et elle ne se rapporte pas à elle comme une hypothèse à sa confirmation » (*ibid.*). Dans la linguistique transformationnelle, par exemple, les règles sont des hypothèses qui expliquent et prédisent les intuitions, les réactions et les jugements linguistiques des locuteurs, tels qu'ils s'expriment dans ce que Searle appelle leurs « caractérisations linguistiques » ; et elles sont supposées expliquer ce genre de « données » en un sens qui a été (trop) souvent comparé à celui auquel une théorie scientifique explique une certaine catégorie de phénomènes naturels. Une telle entreprise ne peut évidemment susciter en elle-même aucune espèce d'opposition proprement philosophique. Mais supposer que l'on peut rendre compte de la différence « grammaticale » qui existe entre les deux utilisations du mot « règle » distinguées par Wittgenstein et de la fonction différente que remplissent les règles dans chacun des deux cas, simplement en parlant dans l'un de connaissance explicite et d'application consciente et dans l'autre de connaissance tacite et d'application inconsciente, c'est tout bonnement considérer comme la réponse ce qui constitue pour lui le problème. Ce qu'il veut dire est justement qu'une règle impliquée dans le jeu ne s'oppose pas à une règle hypothétique simplement « comme l'expression "un siège que je vois" à l'expression "un siège que je ne vois pas, parce qu'il est derrière moi" » (Wittgenstein [25], 41). La connaissance de la langue, considérée comme « le réservoir hypothétique d'où coule l'eau que l'on voit », ne pourrait entrer dans la description philosophique que si elle était également susceptible d'entrer, au sens indiqué plus haut, dans l'action linguistique elle-même.

7. Pour essayer de clarifier l'usage compliqué du mot « comprendre », Wittgenstein suggère de le comparer à celui du mot « lire », au sens général de « l'activité qui consiste à transposer ce qui est écrit ou imprimé en sons ; mais également à écrire sous la dictée, à recopier une chose imprimée, à jouer d'après des notes et d'autres choses du même genre » (Wittgenstein [21], § 156). Il y a un contraste typique entre le comportement du lecteur entraîné, qui peut fonctionner en quelque sorte « comme une simple machine à lire » et celui du débutant qui apprend : « Si nous pensons à *ce type* de lecture, à la lecture du débutant, et nous demandons en quoi

consiste *le fait de lire*, nous serons enclins à dire que c'est une activité mentale consciente particulière » (*ibid.*). La situation qui correspond à celle du lecteur débutant, dans le cas de la compréhension, est celle de l'herméneute qui s'initie à une langue ou à une culture étrangères et qui doit, lui aussi, en un certain sens, épeler, deviner d'après le contexte, etc. Dans ce cas-là également, nous sommes tentés de considérer que la compréhension consiste en une activité mentale consciente. Et, pour rendre compte du fait que nous utilisons le concept de compréhension dans les deux cas, il est naturel de se servir de l'opposition entre le conscient et l'inconscient et de supposer que la compréhension est normalement une activité mentale inconsciente, qui ne devient consciente qu'au moment où nous éprouvons une difficulté quelconque à comprendre. Mais, comme le remarque Wittgenstein, « le mot "lire" est appliqué *autrement* lorsque nous parlons du débutant et lorsque nous parlons du lecteur exercé » (*ibid.*). Et le mot « comprendre » est également appliqué autrement lorsque nous parlons de quelqu'un qui connaît une langue et lorsque nous parlons de quelqu'un qui commence seulement à l'apprendre. L'idée d'un processus interne d'un type particulier nous sert précisément à unifier, de façon trompeuse, les différents usages du mot "On dit que la compréhension est un "processus psychique", et cette désignation nous induit en erreur dans ce cas-là comme dans une quantité innombrable d'autres. Elle compare la compréhension à un *processus* déterminé — comme la transposition d'une langue dans une autre ; et elle nous suggère immédiatement la même conception pour la pensée, le savoir, la croyance, le désir, l'intention et d'autres choses encore. Nous voyons, en effet, dans tous ces cas que ce que nous indiquerions peut-être naïvement comme caractère distinctif d'un tel processus ne lui convient pas dans tous les cas ou même dans la plupart d'entre eux. Et la première chose que nous concluons de cela est que l'essentiel du processus est quelque chose que l'on n'a pas découvert jusqu'ici, quelque chose de difficile à saisir. Car on dit : si j'utilise le mot "comprendre" dans tous ces cas, il doit par conséquent se passer dans chacun d'entre eux quelque chose d'identique, qui est précisément l'essentiel de la compréhension (de l'attente, du désir, etc.). Car, sans cela, pourquoi devrais-je les désigner du même nom ? » (Wittgenstein [25], 74-75).

Pour Wittgenstein, il n'y a en réalité rien de plus dans le concept qu'une certaine parenté plus ou moins directe entre les différents usages : « Ces différentes manières d'utiliser le

mot "comprendre" constituent sa signification, mon *concept* de comprendre. Car je *veux* appliquer "comprendre" à tout cela » (Wittgenstein [25], § 531). Le problème, dans le cas précis, est justement que, bien que nous voulions appliquer le mot « comprendre » à tant de choses différentes, nous en arrivons à penser que nous ne *devrions* pas le faire, faute d'une justification suffisante. La tentation à laquelle nous devons résister, du point de vue philosophique, est donc celle d'une régularisation théorique ou normative de l'usage diversifié et imprécis du mot « comprendre », envisagée soit à partir du cas de la « machine à comprendre » (dont la théorie linguistique s'efforce d'analyser le concept et d'expliquer le fonctionnement), soit à partir de la situation du « débutant », qui relève davantage de l'apprentissage que de l'exercice d'une compétence acquise (et que l'herméneutique a tendance à privilégier et à généraliser, tout en s'en défendant).

Si le problème *philosophique* de la compréhension est, comme tous les autres, un problème typique d'incompréhension concernant l'usage d'un mot dont la « grammaire » est particulièrement difficile à expliciter, on ne voit effectivement pas quel genre de contribution une théorie de la compréhension pourrait apporter à sa solution, surtout si l'on exige de la théorie de la signification à laquelle elle se ramène qu'« elle évite toute pétition de principe, en ne pré-supposant comme déjà compris aucune espèce de concepts sémantiques, même des concepts familiers comme ceux de vérité et d'assertion » (Dummett [8], 454) ou encore que, « sous sa forme achevée, elle n'utilise pas de notions spécifiquement rattachées à l'usage du langage (par exemple, la notion d'assertion ou celle de communication), qu'elle laisse inexplicées » (Dummett [6], 681). Du point de vue de Wittgenstein, il serait absurde de reprocher à une approche philosophique du problème de la signification et de la compréhension ce genre de « pétition de principe », puisqu'il est caractéristique des explications du philosophe concernant le langage qu'elles présupposent et utilisent déjà le langage complet (*die volle Sprache*), sans jamais essayer d'adopter à son égard un point de vue comparable de près ou de loin à ce que McDowell appelle la « perspective de l'exil cosmique ».

L'objectivisme de Dummett et sa conviction qu'une théorie de la signification doit être sans présuppositions ou ne pas être se rattachent, entre autres choses, à sa volonté de distinguer le plus possible une théorie de la signification digne de ce nom d'un simple manuel de traduction : « Une théorie de la signification décrit directement la manière dont

le langage fonctionne, un manuel de traduction projette simplement le langage sur un autre, dont le fonctionnement doit, si la traduction est destinée à avoir un usage pratique, être considéré comme déjà connu » (Dummett [7], 103). Et, comme les vertus d'une théorie de la signification « modeste » ne vont finalement pas au-delà de celles d'un manuel de traduction, une théorie de la signification doit être de l'espèce que Dummett appelle « full-blooded », c'est-à-dire qu'elle ne doit pas seulement « donner l'interprétation du langage à quelqu'un qui a déjà les concepts requis », mais également « servir à expliquer de nouveaux concepts à quelqu'un qui ne les a pas encore » (Dummett [7], 101-102).

Il n'est pas surprenant qu'une théorie qui a pour ambition d'expliquer un concept aussi fondamental que celui de « signification » doive, sous peine d'être vide ou circulaire, satisfaire à des exigences tout à fait inhabituelles, qu'un défaitiste peut être tenté d'interpréter d'emblée comme une réduction à l'absurde de la possibilité (et donc de la nécessité) de construire une théorie de ce genre. Que Wittgenstein ait été ou non sur ce point un défaitiste de l'espèce classique n'est pas le point décisif, en ce qui le concerne. Dans l'ordre de la compréhension philosophique, l'usage des mots « signification » et « compréhension » est tout à fait comparable à celui de mots comme « langage », « expérience » ou « monde », qui, « s'ils ont une utilisation, doivent en avoir une qui est d'un degré aussi bas que celle des mots "table", "lampe", "porte" » (Wittgenstein [21], § 97). Indépendamment des raisons que nous pouvons avoir de considérer qu'une théorie de la signification relève de la philosophie (et, qui plus est, de la philosophie première), à la différence d'une théorie de la matière, le genre d'explication qu'elle pourrait donner, si nous étions en mesure de la construire, dans le cas de la signification, n'est pas fondamentalement différent de celui qu'une théorie de la matière donne dans le cas de la matière. Mais, pour Wittgenstein, ce que nous ne comprenons pas et que nous voudrions comprendre n'est pas lié à l'absence d'une explication de ce type et au fait que nous n'avons même pas, pour l'instant, les idées claires sur la forme qu'elle devrait prendre : c'est uniquement l'usage de mots comme « signification » ou « compréhension », c'est-à-dire la place qu'ils occupent et le rôle qu'ils jouent dans nos jeux de langage et dans notre vie. Les difficultés spéciales de compréhension que nous rencontrons dans leur cas sont liées à leur importance particulière, de ce point de vue, et strictement corrélatives d'un certain type d'incompréhension spon-

tanée, qui résulte de notre tendance à décrire cet usage d'une manière qui rend incompréhensible ce que nous nous efforçons de comprendre.

Il en va ici de la compréhension comme de la pensée : « Elle ne nous semble pas un *processus étrange*, lorsque nous la considérons ; mais lorsque nous nous laissons conduire par le langage, lorsque nous considérons ce que nous disons sur elle. Ce mystère, nous le transférons à la nature du processus. (Nous interprétons l'aspect énigmatique qui a été suscité par une incompréhension de notre forme linguistique comme étant le caractère énigmatique d'un processus incompréhensible pour nous.) » (Wittgenstein [25], 154-155). Si quelque chose doit être « expliqué », c'est donc la manière dont ce genre de chose peut devenir inexplicable, c'est-à-dire le mécanisme par lequel la compréhension implicite peut se transformer en incompréhensibilité, lorsqu'elle prend la forme inadéquate d'une manière déterminée et explicite de voir ou de concevoir les choses. De façon générale, le genre de compréhension que nous recherchons en philosophie n'est en soi ni plus profond ni plus inaccessible que la compréhension ordinaire que nous avons déjà d'un concept familier, même quand le concept en question est celui de compréhension lui-même. Et c'est pourquoi nous n'avons nul besoin d'essayer de décrire l'activité linguistique d'un point de vue autre que celui de l'agent, c'est-à-dire, si possible, complètement indépendant de notre participation à cette activité ou à d'autres activités humaines du même genre.

Selon Cavell, l'idée de « grammaire » résume implicitement, chez Wittgenstein, deux constatations fondamentales. La première est que « le langage est une chose partagée, que les formes auxquelles je m'en rapporte pour donner un sens à quelque chose sont des formes humaines, qu'elles m'imposent des limites humaines, que, lorsque je dis ce que nous "pouvons" et "ne pouvons pas dire", j'exprime effectivement des nécessités que les autres reconnaissent, c'est-à-dire auxquelles ils obéissent (consciemment ou non) » ; la seconde est que « nos usages sont, de part en part et de façon presque unimaginable, *systématiques* » (Cavell [4], 29). Cette dernière affirmation peut paraître tout à fait surprenante, d'un point de vue comme celui de Dummett. Mais comme le souligne Cavell, « découvrir la profondeur de ce qu'il y a de systématique dans le langage n'était pas le but intellectuel de Wittgenstein, mais son instrument » (Cavell [4], 30). Son but était encore moins d'essayer d'expliquer ce qu'il avait

ainsi découvert, indépendamment de la question de savoir si l'explication d'un fait aussi fondamental doit ou non être considérée, en fin de compte, comme une tâche surhumaine et des progrès que nous pouvons espérer effectuer dans cette direction.

D'une certaine manière, la situation du philosophe ressemble à celle d'un herméneute auquel son propre langage est devenu étranger et mystérieux et qui se comporte, selon les propres termes de Wittgenstein, comme un primitif en face d'institutions très civilisées, qu'il ne parvient pas (plus) à comprendre. Cette impression d'étrangeté dans notre propre langage provient du fait que notre description de l'usage linguistique est donnée dans des termes qui constituent une extension et une sublimation incompréhensibles de cet usage et qui le rendent, du même coup, lui-même inintelligible ou, en tout cas, hautement paradoxal et insatisfaisant. Cette façon de réduire la tâche du philosophe à une sorte de problème d'herméneutique interne, dont la solution consiste, pour lui, à effectuer une sorte de « reconversion à l'humain », c'est-à-dire à réintégrer une communauté de compréhension dont il s'est exclu sans s'en rendre compte en essayant de voir en quelque sorte les choses humaines comme Dieu les voit, peut évidemment séduire ou scandaliser ; et elle n'a certainement pas fini de susciter des réactions de l'un et l'autre type. Cet aspect de la philosophie de Wittgenstein fait partie de ceux que Dummett considère comme plus ou moins négligeables (et, en outre, franchement contestables), au regard de la contribution objective qu'il a pu apporter à ce qui constitue aujourd'hui le problème fondamental de la philosophie du langage (et, compte tenu de la révolution effectuée par Frege, de la philosophie tout court). Mais il y a au moins une chose qui devrait être claire : on ne peut réellement évaluer, comme il le fait (Dummett [8], 453-454), les mérites philosophiques respectifs de Frege et de Wittgenstein en fonction d'un objectif tel que celui qui consistait à élever enfin la recherche d'une théorie de la signification adéquate à la dignité d'une entreprise ayant « un caractère authentiquement scientifique » (Dummett [8], 454). Cette simple façon de formuler le problème montre déjà clairement qu'il manque la dimension commune en dehors de laquelle une comparaison de ce genre ne peut avoir aucun sens véritable. La manière dont Dummett conçoit l'histoire de la philosophie montre qu'il reste, comme beaucoup d'autres, fidèle à l'idée traditionnelle que la philosophie doit faire pour ce

que Wittgenstein appelle des « super-concepts » (*Über-Begriffe*), comme ceux de « langage », « proposition », « vérité » ou « signification », quelque chose de comparable à ce que la science fait pour des concepts plus ordinaires et moins « philosophiques ». Mais c'est précisément cette conception que Wittgenstein récuse. De ce point de vue, sa philosophie ne peut *évidemment* pas avoir le genre d'avenir que Dummett attribue à celle de Frege. Dire cela, ce n'est pas effectuer un pari plus ou moins risqué sur l'évolution future de la philosophie, mais simplement constater une fois de plus qu'une révolution philosophique importante peut présenter extérieurement toutes les apparences de l'immobilisme ou même de la contre-révolution scientifiques.

BIBLIOGRAPHIE

- Apel, K. O. [1]: *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1973
- Ayers, M. [2]: « Dialogue », in Rée, J., Ayers, M., Westoby A., (eds.), *Philosophy and its Past*, The Harvester Press, Hassocks, Sussex, 1978.
- Bennett, J. [3]: *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966.
- Cavell, S. [4]: *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- Chomsky, N. [5]: *Language and Mind*, Harcourt Brace & World, New York, 1968.
- Dummett, M. [6]: *Frege. Philosophy of Language*. Duckworth, London, 1973.
- [7]: « What is a Theory of Meaning ? » in Guttenplan, S. (ed.) *Mind and Language*, 97-138, Clarendon Press, Oxford, 1975.
- [7b]: « What is a Theory of Meaning ? (II) », in Evans, G. & McDowell, J. (eds.), *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, Clarendon Press, Oxford, 1976, 67-137.
- [8], *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London, 1978.
- Evans, G. & McDowell, J. [9]: « Introduction » to Evans, G. & McDowell, J. (eds.), *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, VII-XXIII, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- Fodor, J. A. & Katz, J. J. [10]: « What is Wrong with the Philosophy of Language ? » in Lyas, C. (ed.), *Philosophy and Linguistics*, McMillan, London-Basingstoke, 1971.
- Gadamer, H. G. [11]: *Wahrheit und Methode*. Mohr, Tübingen 1960. [tr. fr. *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Le Seuil, Paris, 1976].

- Habermas, J. [12]: « Zur Logik der Sozialwissenschaften », *Philosophische Rundschau*, Beiheft 5, 1967.
- [13]: « Was heißt Universalpragmatik? » in Apel, K. O. (ed.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1976.
- Heidegger, M. [14]: *Sein Und Zeit* (14. éd.), Max Niemeyer, Tübingen, 1977.
- Katz, J.J. & Fodor, J. A. [15]: « The structure of a Semantic Theory », in Katz, J. J. & Fodor, J. A. (eds.), *The structure of Language. Readings in the Philosophy of Language*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1964.
- Putnam, H. [16]: *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978
- Schleiermacher, F. [17]: « Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolffs Andeutungen und Aests Lehrbuch » in Gadamer, H. G. & Boehm, G. (eds.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1976.
- Steiner, G. [18]: *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press, Oxford 1975 [tr. fr. *Après Babel*, Albin Michel, Paris, 1978].
- Steinthal, H. [19]: « Die Arten und Formen der Interpretation » in Gadamer, H. G. & Boehm, G. (eds.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1976.
- Tugendhat, E. [20]: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1976.
- Wittgenstein, L. [21]: *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1953 (1958).
- [22]: *The Blue and Brown books*, Basil Blackwell, Oxford, 1958.
- [23]: *Zettel*, G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright (eds.), Basil Blackwell, Oxford, 1967.
- [24]: *Über Gewißheit (On Certainty)*, G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright (eds.), Basil Blackwell, Oxford, 1969.
- [25]: *Philosophische Grammatik*, R. Rhees (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1969.
- Zimmerman, J. [26]: *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1975.

I.

Comme le remarque Richardson, « c'est la limitation imposée à l'activité philosophique qui est la caractéristique de la philosophie de Wittgenstein que les philosophes contemporains ont le plus de difficultés à accepter » (Richardson [7], p. 42). D'un bout à l'autre de son itinéraire philosophique, Wittgenstein est resté convaincu que les problèmes philosophiques résultent d'une incompréhension de la « logique de notre langage » et doivent être résolus (ou, plus exactement, éliminés) non pas par des explications scientifiques ou pseudo-scientifiques, mais par une description correcte de cette logique. De ce point de vue, parler d'une « philosophie du langage » de Wittgenstein est certainement trompeur ; car son objectif n'était manifestement pas de construire une théorie ou une philosophie du langage, mais uniquement de résoudre des problèmes philosophiques en général, y compris des problèmes de philosophie du langage, par une analyse du fonctionnement de nos expressions linguistiques qui ne présuppose pas, mais au contraire considère *a priori* comme un obstacle à surmonter, ce qu'on appelle habituellement une « philosophie du langage » ou, plus généralement, ce que nous sommes tentés de dire sur le langage « quand nous philosophons ».

Tout comme Lichtenberg (qu'il estimait particulièrement), Wittgenstein aurait pu dire que « notre philosophie fautive est incorporée dans tout le langage ». Mais sa conception de la philosophie est en contradiction avec ce que Lichtenberg a écrit, par ailleurs, sur la nature de la philosophie savante comme simple technique d'extraction ou de purification : « La philosophie est toujours un art d'analyse (*Scheidkunst*), que l'on tourne la chose comme on voudra. Le paysan utilise toutes les propositions de la philosophie la plus abstraite, mais seulement enveloppées, dissimulées, liées,

latentes, comme disent le physicien et le chimiste ; le philosophe nous donne les propositions pures »¹. Chez Wittgenstein, l'image du thérapeute prend la place de celle du chimiste. Le point de départ, qui est constitué non pas par l'usage ordinaire du langage, mais par les représentations que nous nous faisons et les descriptions que nous donnons spontanément de cet usage, constitue bien une matière première à traiter, mais en un sens beaucoup plus proche de celui auquel on traite une maladie. Le philosophe qui cherche à comprendre le fonctionnement du langage ne peut procéder comme le fait normalement un scientifique en présence de son objet : il doit essayer de le comprendre essentiellement en réaction « *contre* quelque chose qui pousse à ne pas le comprendre » (Wittgenstein [9], § 109). Le matériau brut auquel il a affaire n'est pas une philosophie impure, mais quelque chose qui, pour Wittgenstein, est de la nature d'une mythologie ; et, pour autant que les théories philosophiques savantes sont le résultat d'un simple processus d'explicitation correctrice, elles requièrent exactement le même type de traitement que les données qu'elles traitent.

Comme l'écrit Wittgenstein, « dans notre langage est déposée toute une mythologie » ([10], p. 142). L'origine de la mythologie et de la magie est, comme celle de la philosophie, à chercher à la fois dans certaines tendances fondamentales de la nature humaine et dans certaines caractéristiques générales du langage : « ... La magie repose toujours sur l'idée du symbolisme et du langage » (*ibid.*, p. 237). Et notre philosophie spontanée du symbolisme et du langage est toujours plus ou moins apparentée à la magie (voir les remarques de Wittgenstein sur les pouvoirs « magiques » que nous attribuons, par exemple, à la relation occulte du nom à l'objet qu'il désigne). Wittgenstein constate que « toutes les théories enfantines (infantiles), nous les retrouvons dans la philosophie actuelle » (*ibid.*, p. 246). Et il remarque, à propos du processus mythique de la substantialisation, dont il estime avoir été lui-même victime dans le *Tractatus* : « Expulsion de la mort ou meurtre de la mort ; mais, d'un autre côté, on la représente comme squelette, comme étant elle-même en un

1. Cf. G. C. Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, herausgegeben von Wolfgang Promies, Carl Hanser Verlag, München 1968, Bd. II, p. 393. Ce passage a effectivement frappé Wittgenstein, qui le cite dans le *Big Typescript*. Cf. Ludwig Wittgenstein, « Philosophie », §§ 86-93 du « Big Typescript », *Revue internationale de Philosophie*, n° 169 (1989), p. 193.

certain sens morte. "As dead as death". "Rien n'est aussi mort que la mort; rien n'est aussi beau que la beauté elle-même." L'image sous laquelle on se représente la réalité est que la beauté, la mort, etc., sont les substances pures (concentrées), alors qu'elles sont présentes dans un objet beau comme ingrédient. Et ne reconnais-je pas ici mes propres considérations sur "objet" et "complexe"? » (*ibid.*, p. 242).

C'est l'origine linguistique des problèmes philosophiques qui explique, aux yeux de Wittgenstein, à la fois leur profondeur, leur difficulté particulière, leur nature tout à fait différente de celle des questions scientifiques et leur persistance. « On entend toujours à nouveau, a-t-il écrit, la remarque selon laquelle la philosophie ne fait à proprement parler aucun progrès, que les mêmes problèmes philosophiques qui occupaient les Grecs nous occupent encore. Mais ceux qui disent cela ne comprennent pas la raison pour laquelle cela ne peut pas ne pas être ainsi. Elle est que notre langage est resté identique à lui-même et nous entraîne toujours à nouveau vers les mêmes questions. Tant qu'il y aura un verbe "être", qui donne l'impression de fonctionner comme "manger" et "boire", tant qu'il y aura des adjectifs "identique", "vrai", "faux", "possible", tant qu'il sera question d'un flux du temps et d'une extension de l'espace, etc., etc., les hommes se heurteront toujours à nouveau aux mêmes difficultés énigmatiques et auront les yeux fixés sur quelque chose qu'aucune explication ne semble pouvoir éliminer » (Wittgenstein [11], p. 36).

En un certain sens, Wittgenstein a pris au sérieux l'idée traditionnelle que la philosophie devrait apporter la solution complète et définitive des problèmes qu'elle traite et en a tiré la conséquence (somme toute, fort logique) que cette solution ne peut pas être donnée sous la forme d'explications ou de théories². Pour ceux qui sont convaincus que les questions des philosophes ne sont pas réellement plus « profondes » que celles des scientifiques et que les solutions de la philosophie sont aussi partielles, provisoires et progressives (en dépit des apparences) que celles de la science, les considérations méta-philosophiques de Wittgenstein et les motivations essentielles de son entreprise philosophique sont tout simplement inintelligibles. Comme on l'a remarqué, il y a au moins un point commun important entre la philosophie de

2. Dans le *Big Typescript*, il écrit: « Si j'ai raison, alors les problèmes philosophiques doivent pouvoir être résolus sans reste, par opposition à tous les autres » (*op. cit.*, p. 192).

Wittgenstein et celle de Heidegger : la conviction que les méthodes et les objectifs de la philosophie sont fondamentalement différents de ceux des sciences. Wittgenstein est resté jusqu'au bout un défenseur acharné de la spécificité absolue de la philosophie. Mais il est resté également, sur un point essentiel, un disciple de Frege, convaincu que c'est non seulement une tâche, mais *la* tâche de la philosophie, « de briser l'empire du verbe sur l'esprit humain, en dévoilant les illusions que l'usage linguistique fait naître souvent de façon presque inévitable sur les relations des concepts » (Frege [3], p. XII). S'il a renoncé à la méthode préconisée par Frege (la constitution d'une langue formelle), il n'a jamais eu d'hésitation sur le but ; et tous les rapprochements qui ont été tentés ne changent rien au fait que sa préoccupation pour le langage ne peut en aucune façon être comparée à celle de Heidegger.

Cela serait une piètre objection que de faire remarquer qu'il n'y a pas un langage, mais des langues et que, contrairement à ce que suggère Wittgenstein, elles ne sont pas restées les mêmes au cours de l'histoire. Sur le premier point, la réponse est qu'un philosophe a à résoudre des problèmes qui se posent effectivement, et non des problèmes qui se posent nécessairement. Wittgenstein a souligné lui-même que certaines questions philosophiques ne se poseraient pas, en tout cas pas naturellement, si nous utilisons un langage différent de celui que nous utilisons en fait, et s'est donné à l'occasion à ce que l'on pourrait appeler la « linguistique fictive ». Il est question ici de la permanence des problèmes à l'intérieur d'une certaine tradition, et non de leur caractère universel ou universalisable. Sur le deuxième point, on peut remarquer que Wittgenstein était plus conscient qu'aucun autre de la contingence, de l'historicité et de l'imprévisibilité de nos jeux de langage et de nos formes de vie. De façon générale, en dépit de l'absence presque complète de références aux doctrines traditionnelles dans son œuvre philosophique, de son mépris bien connu de l'exactitude et de l'érudition historiques et de sa méfiance caractéristique à l'égard de toute philosophie de l'histoire, il avait certainement un sens historique bien plus réel et plus profond qu'on ne l'a généralement supposé. Le langage peut évoluer de façon plus ou moins importante sous certains aspects et les hommes peuvent pour des raisons historiques, être plus ou moins enclins à emprunter les voies sans issue qu'il leur propose ; mais il n'en continue pas moins à receler dans ses formes la même mythologie latente et les mêmes errements

potentiels : « Le langage tient prêts pour tout le monde les mêmes pièges ; l'immense réseau de fausses routes très praticables » (Wittgenstein [11], p. 41). Comme dit Wittgenstein, dans la santé même de l'entendement, nous sommes environnés en permanence par la folie. On peut évidemment se perdre dans le labyrinthe du langage de bien des façons, en suivant les chemins les plus immémoriaux et les plus permanents, ou au contraire les plus nouveaux et les plus circonstanciels, et même à la limite ne pas s'y perdre du tout, la question tout à fait classique, que Wittgenstein s'est posée comme beaucoup d'autres philosophes (cf. par exemple *ibid.*, p. 58), étant alors d'apprécier exactement le gain que représente la résolution (c'est-à-dire l'élimination) des problèmes philosophiques par rapport à leur simple absence. Mais il y a au moins une propriété constitutive du langage qui ne peut réellement changer et qui constitue, en dernière analyse, la source de toutes les difficultés philosophiques : son énorme puissance d'uniformisation, « le pouvoir qu'a le langage de tout égaliser, qui s'exprime de la façon la plus crasse dans le *dictionnaire* et qui fait que *le temps* a pu être personifié, ce qui n'est pas moins étrange que si nous avions des divinités des constantes logiques » (*ibid.*, p. 49), ce pouvoir qui fait de la lutte contre le langage (cf. *ibid.*, p. 30) essentiellement un combat pour la *différence*.

Wittgenstein s'est présenté lui-même essentiellement comme un penseur « reproductif » et réactif. Il a fait remarquer que, même dans certains de ses essais artistiques (comme la sculpture), il n'avait pas fait réellement œuvre originale, mais avait plutôt réagi à des choses existantes sous la forme d'une tentative de *clarification* (cf. *ibid.*, p. 43). Il aurait pu dire également que, même en cela, il s'était comporté d'une manière typiquement philosophique. Car, même si son œuvre philosophique donne, selon les cas, l'impression d'apporter beaucoup plus ou beaucoup moins, il n'a jamais conçu la philosophie autrement que comme un « travail sur soi-même » (*ibid.*, p. 38), dont le but est uniquement la clarté et l'apaisement : « La paix dans les pensées. C'est le but auquel aspire celui qui philosophe » (*ibid.*, p. 87). Par rapport à ce but final la suppression des *inquiétudes* philosophiques — ce qui se présente dans ses écrits sous la forme d'une explication, d'une théorie ou d'un résultat philosophique au sens usuel ne devrait en principe constituer qu'un moyen plus ou moins aléatoire et personnel ou un sous-produit. De façon générale, Wittgenstein n'avait certainement aucun désir de concurrencer les scientifiques (y compris les

linguistes) et pas davantage de leur faciliter les choses. Il ne s'attendait pas à ce que ses remarques puissent modifier sérieusement leur façon de travailler (ce qui semble suggérer que, dans son esprit, elle aurait eu besoin de l'être, bien qu'elle ne le puisse probablement pas). Leur effet possible lui semblait devoir être comparé plutôt à celui que pouvaient avoir dans certains cas les affiches placardées aux guichets des gares anglaises pendant la deuxième guerre mondiale : « Is your journey really necessary? ». Comme si le voyageur qui lit cela se disait tout à coup : « On second thoughts, no » (cf. *ibid.*, p. 118). Wittgenstein parle à certains moments des scientifiques en général (en tout cas, de ceux d'aujourd'hui) comme si même les plus géniaux d'entre eux n'atteignaient pas à la vraie grandeur : « Moins on se connaît et se comprend soi-même, moins on est grand, aussi grand que puisse être votre talent. C'est pourquoi nos scientifiques ne sont pas grands. C'est pourquoi Freud, Spengler, Kraus, Einstein ne sont pas grands »³. Wittgenstein était convaincu, en tout cas, que la recherche de la clarté pour elle-même, qui constitue le but suprême de la philosophie, est, du point de vue théorique et scientifique, une entreprise non seulement improductive, mais même, en un certain sens, parfaitement négative. Comme il l'a écrit à propos des mathématiques : « La clarté philosophique aura sur la croissance des mathématiques la même influence que la lumière du soleil sur la poussée des germes de pommes de terre. (Dans la cave obscure, ils poussent jusqu'à des mètres de longueur.) » (Wittgenstein [12], p. 381).

II.

Il est particulièrement difficile de prendre réellement au sérieux, lorsqu'il est question de la philosophie et du langage de Wittgenstein, ce qu'il a écrit sur la nature des problèmes philosophiques en général, leur parenté avec les problèmes esthétiques, l'impossibilité de les résoudre en formulant des thèses ou même des opinions, etc. S'il y a un domaine où il

3. Cette remarque énigmatique et étonnante, mais très révélatrice, date de 1946. Elle ne figure pas dans l'édition des *Vermischte Bemerkungen* qui a été utilisée pour la rédaction de cet article, et est citée d'après la *Werkausgabe* en 8 volumes publiée par Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1984, vol. 8, p. 516.

donne l'impression d'avoir abondamment « théorisé », et parfois de façon contestable, c'est bien le langage. Pourtant, si l'on considère que les théories auxquelles il s'en est pris ont, de son point de vue, la particularité de ne pas ou de ne plus être des théories, dans la mesure où elles sont ou sont devenues incapables de se percevoir comme telles, on peut admettre qu'effectivement il n'a pas essayé de les remplacer par d'autres. Comme il l'écrit dans les *Fiches (Zettel)* :

« Nous avons à présent une *théorie* ; une théorie "dynamique" de la proposition, du langage, mais elle ne nous apparaît pas comme une théorie. L'élément caractéristique d'une telle théorie est qu'elle considère un cas particulier, clairement intuitif (*anschaulich*), et dit : "*Cela* montre comment les choses se passent en général ; ce cas est le modèle de *tous* les cas." "Naturellement ! c'est ainsi que cela doit être", disons-nous, et nous sommes satisfaits. Nous en sommes arrivés à une forme de représentation qui nous donne l'impression d'*évidence*. Mais les choses se passent comme si nous avions à présent vu quelque chose qui est *sous* la surface.

La tendance à généraliser le cas clair semble avoir en logique sa justification stricte : on semble ici inférer avec une *entière* justification : "Si *une* proposition est une image, alors toute proposition doit être une image, car elles doivent toutes avoir la même nature." Car nous sommes bel et bien dans l'illusion que le sublime, l'essentiel dans notre recherche réside dans le fait qu'elle appréhende une essence qui englobe tout » (Wittgenstein [13], § 444).

Le point crucial est donc que la généralisation à partir du cas favorable, qui paraîtrait suspecte ailleurs, semble ici une opération normale, qui engendre l'illusion de la profondeur et du définitif. Le dogmatisme est, pour Wittgenstein, l'attitude philosophique qui fait dépendre d'un supplément d'information la reconnaissance du fait que les choses sont effectivement ce qu'elles doivent être : lorsque nous aurons poussé suffisamment loin l'analyse des propositions, nous constaterons qu'elles sont réellement conformes à ce que nous avons prévu ou, plus exactement, postulé. Wittgenstein s'est reproché d'avoir assimilé, dans le *Tractatus*, tous les cas à un cas clair et d'avoir cru exhiber la véritable nature de la proposition, alors qu'il proposait, en fait, une simple comparaison. Car, lorsque quelqu'un affirme que la proposition est une image, on pourrait également faire remarquer que « ce qui apparaît comme un objet de comparaison pour la proposition est un cas particulier de notre concept général ».

Ou encore : « Lorsque j'ai comparé la proposition à une règle graduée, j'ai, à strictement parler, utilisé une indication de longueur donnée à l'aide d'une règle graduée comme exemple pour toutes les propositions » ([12], p. 164).

Ce qui se passe en pareil cas est simplement que l'on impose aux phénomènes un mode de description uniforme, avec le double risque de la méconnaissance des faits et de la trivialité. Car « le modèle doit précisément être instauré comme tel ; de telle façon qu'il caractérise toute la manière de considérer les choses, détermine sa forme. Il est, par conséquent, au sommet et se trouve être universellement valide par le fait qu'il détermine la forme de l'examen des choses, et non pas par le fait que ce qui n'est vrai que de lui est énoncé de tous les objets que l'on examine » ([11], p. 35). La conséquence est que « l'on croit suivre encore et toujours la nature, alors que l'on ne fait que passer le long de la forme à travers laquelle nous la considérons » ([9], § 114).

Quand nous philosophons sur le langage, remarque Wittgenstein, « nous sommes dans l'illusion que ce qu'il y a de particulier, de profond, d'essentiel pour nous dans notre recherche réside dans le fait qu'elle essaie de comprendre l'essence incomparable du langage. C'est-à-dire, l'ordre qui existe entre les concepts de la proposition, du mot, de l'inférence, de la vérité, de l'expérience, etc. Cet ordre est un *super*-ordre entre — pour ainsi dire — des *super*-concepts. Alors qu'en fait les mots "langage", "expérience", "monde", s'ils ont une utilisation, doivent en avoir une qui est d'un niveau aussi bas que celle des mots "table", "lampe", "porte" » (*ibid.*, § 97). Notre attitude n'est pas celle qu'un théoricien adopte habituellement à l'égard de l'objet de ses recherches. Nous avons l'impression que, dans le cas précis, il s'agit de découvrir non pas un ordre possible ou hypothétique, mais bel et bien l'ordre commun au langage, à la pensée et au monde — complètement *a priori* (parce qu'il est « l'ordre des *possibilités* qui doivent être communes au monde et à la pensée »), parfaitement simple et transparent (non contaminé par les impuretés et les ambiguïtés de l'expérience) et omniprésent (en ce sens qu'il pénètre et gouverne de l'intérieur tous les phénomènes).

Cet ordre, qui se manifeste sur le mode contradictoire de l'idéalité réalisée, c'est-à-dire de la présence-absence, est à la fois « supérieur » et particulièrement intime et dissimulé. Or le pathos du sublime et celui de la profondeur constituent précisément, aux yeux de Wittgenstein, les deux symptômes essentiels de la « superstition » philosophique. Ce qui est le

plus difficile à admettre est que la proposition est une chose tout à fait ordinaire, et non une entité unique en son genre et dotée par elle-même de pouvoirs étranges et inexplicables, que nous pouvons décrire le fonctionnement du langage sans avoir à utiliser nécessairement des concepts d'un ordre plus élevé que ceux qu'il nous fournit et que tous les faits importants sont, d'une certaine manière, sur le même plan et à la surface (ce sont même des faits si évidents que seule leur trop grande familiarité nous empêche de les remarquer et de nous en étonner). A la différence de la science, la philosophie n'a pas la « structure stratifiée d'une théorie » (Hacker [5], p. 119). Il en va évidemment de la philosophie du langage comme du reste de la philosophie ; et il est difficile de comprendre ce qui a pu autoriser certains linguistes à interpréter comme une prise de position en faveur de la linguistique « taxinomique », par opposition à la linguistique « démocratéenne », des remarques qui ont pour but de caractériser la spécificité de l'approche philosophique du langage par rapport à celle des sciences du langage elles-mêmes, y compris et en un certain sens par anticipation (dans la mesure où les chomskyens lui reprochent d'avoir mis tant de temps à adopter les procédures en usage dans toutes les autres sciences) la linguistique. Wittgenstein veut dire que le langage pose au philosophe des problèmes profonds, en ce sens qu'ils naissent d'illusions profondément enracinées dans le langage et sont profondément révélateurs de la nature de notre langage, mais non en ce sens que leur solution pourrait dépendre d'hypothèses sur la réalité profonde (« sous-jacente », comme dit Katz) du langage.

La contradiction apparente qui existe entre la pratique de Wittgenstein et ses déclarations sur la nature essentielle-ment méta-philosophique et thérapeutique de l'activité philosophique a incité un certain nombre de commentateurs et d'interprètes à considérer celles-ci comme dénuées de pertinence réelle et plus ou moins négligeables. Pour comprendre l'évolution des idées de Wittgenstein sur ce point, il faut tenir compte du fait que, tout comme sa critique de l'ancienne philosophie est le plus souvent une critique de son ancienne philosophie, son rejet apparent de la théorie en général est d'abord un rejet du genre de théorie qu'il avait proposé dans le *Tractatus*. A bien des égards, l'utilisation qu'il avait faite, dans cet ouvrage, de la logique comme technique de découverte ou d'anticipation applicable immédiatement et entièrement *a priori* au langage et à la réalité, a constitué par la suite, à ses yeux, le prototype du procédé philosophique dog-

matique. Il écrivait en 1913 à Russell : « N'est-il pas extrêmement remarquable de voir à quel point la logique est une science grande et infiniment singulière ; je crois que ni toi ni moi ne savions cela il y a un an et demi » ([14], p. 45). Il en est venu par la suite à considérer que même la prétention plus limitée qu'avait la logique d'exhiber la vraie nature du langage, du raisonnement et de la « réalité » mathématique était complètement illusoire et à dénoncer « la funeste intrusion de la logique dans les mathématiques » (une formule qui constitue peut-être une parodie de Frege : « *der verderbliche Einbruch der Psychologie in die Logik* », (Frege [4], p. XIV)). Le rejet du psychologisme, sous l'influence de Frege, a été suivi, chez Wittgenstein, d'un rejet presque aussi catégorique du logicisme sous toutes ses formes. La logique philosophique (au sens du *Tractatus*) est le paradigme de la théorie philosophique qui considère l'idéal ou le modèle non pas comme ce qu'il est — un point de comparaison ou un étalon de mesure (que l'on a choisi et que l'on aurait pu choisir autrement) —, mais comme quelque chose qui doit déjà être là, en dépit de toutes les apparences du contraire, comme « un préjugé auquel la réalité doit se conformer » (Wittgenstein [9], § 131). Ce qui est déconcertant est que Wittgenstein, par réaction, a donné plus tard l'impression de contester purement et simplement qu'il y ait intérêt à adopter ce genre d'idéal ou de modèle en le prenant simplement *pour ce qu'il est*.

Dans le *Tractatus*, la logique fonctionne avec le caractère à la fois contraignant et fascinant d'une mythologie ; et elle possède au moins un élément commun important avec la psychologie : le recours plus ou moins *ad hoc* à des entités et des processus éthers et inaccessibles sur lesquels nous savons (pour l'instant) très peu de chose et qui ont pour fonction, dans le cas précis, de concrétiser l'idéal sous la forme d'une réalité occulte. Par la suite, Wittgenstein a associé régulièrement dans sa critique la « mythologie du symbolisme » et la « mythologie des processus mentaux », qui reposent toutes les deux sur l'idée que les choses essentielles pour la compréhension du phénomène linguistique se passent en profondeur dans un milieu étrange (dans un cas, l'esprit, dans l'autre une sorte d'univers du sens, où deux négations sont supposées donner une affirmation en vertu des lois logiques, à peu près au sens où du carbone et de l'oxygène donnent de l'anhydride carbonique en vertu des lois physico-chimiques). L'insistance de Wittgenstein sur les notions d'*usage* et de *pratique* (« C'est la pratique qui donne aux mots leur sens ») est bien moins une tentative d'explication qu'une réaction

contre ce type de représentation et une incitation à *voir* les choses d'une manière complètement différente. Quand nous disons, par exemple, qu'il est extraordinaire que le langage puisse en quelque sorte « aller jusqu'à la réalité » ou que l'on puisse « penser quelque chose qui n'est pas », nous ne voulons pas dire qu'il s'agit du genre de phénomène extraordinaire que la science finit le plus souvent par expliquer ; et pourtant nous ne parvenons pas à renoncer complètement à l'idée d'une explication de ce genre, qui devrait être obtenue par la construction d'une *théorie* de la signification ou de la pensée. La difficulté ne provient pas d'un phénomène étrange qui résiste à l'explication, mais plutôt d'une chose ordinaire que nous ne parvenons pas à appréhender comme telle.

III.

On pourrait naturellement objecter à Wittgenstein que *toute* théorie, qu'elle soit scientifique ou philosophique, peut être victime de l'illusion essentialiste (c'est un des reproches essentiels qu'il adresse, par exemple, à la théorie freudienne du rêve) et se transformer tôt ou tard en un mode de représentation obsessionnel (les exemples abondent dans l'histoire des sciences), ou encore qu'une théorie aussi respectable que l'atomisme physique n'était à l'origine pas moins philosophique, spéculative et dogmatique que l'atomisme logique, et l'est restée, en outre, pendant très longtemps. Il est difficile de ne pas juger tout à fait excessive et incongrue la sévérité avec laquelle Wittgenstein a jugé sa première philosophie du langage, quand on le voit remarquer, par ailleurs, que « le mérite véritable d'un Copernic ou d'un Darwin n'était pas la découverte d'une théorie vraie, mais d'un nouvel aspect fécond » ([11], p. 42). Après tout, il a reconnu lui-même que l'identification de la proposition à une image l'avait aidé à mettre en évidence un aspect intéressant de la nature de la proposition, ou encore que « dire que la proposition est une image fait ressortir certaines caractéristiques dans la grammaire du mot " proposition " » ([12], p. 163).

Même si ce nouvel aspect ne s'est pas révélé aussi fécond qu'il l'avait espéré au début, on ne peut pas dire non plus qu'il ait été complètement illusoire ou improductif. Comme l'a souligné notamment Kenny, Wittgenstein n'a certainement jamais considéré la « picture-theory » comme une absurdité intrinsèque, et il en a incontestablement retenu quelque

chose (probablement beaucoup moins, cependant, que ne le pense Kenny) dans sa deuxième philosophie. Il n'a certainement pas non plus voulu exclure *a priori* qu'elle puisse être réinterprétée et exploitée de différentes manières et se révéler féconde dans une perspective et une direction autres que celles auxquelles il songeait (par exemple, celles qui ont été suggérées par Hintikka). De plus, si le but du philosophe est principalement de nous amener à une certaine façon de voir les choses, l'utilisation de la théorie, au moins comme « révélateur », en plus de la description minutieuse de faits généralement négligés, y est apparemment aussi indispensable que dans les sciences.

« Pourquoi », s'est demandé Wittgenstein, « ne dois-je pas utiliser des expressions à l'encontre de leur usage primitif ? N'est-ce pas, par exemple, ce que fait Freud, lorsqu'il appelle même un rêve d'angoisse un rêve de désir ? Où est la différence ? Dans la façon scientifique de considérer les choses, le nouvel usage est justifié par une *théorie*. Et si cette théorie est fautive, alors le nouvel usage étendu doit être abandonné. Mais dans la philosophie ce n'est pas sur des opinions vraies ou fausses concernant des processus naturels que s'appuie l'usage élargi. Aucun fait ne le justifie, aucun ne peut le soutenir » ([11], p. 88). Or, d'une part, il est clair que les « faits de langage », les seuls qui, du point de vue de Wittgenstein, intéressent directement le philosophe, peuvent parler jusqu'à un certain point pour ou contre un usage modifié d'expressions ordinaires dans la description que l'on veut en donner. D'autre part, l'utilisation que fait Wittgenstein de termes cruciaux comme « langage ordinaire », « jeu de langage », « grammaire », « usage », « paradigme », « critère », etc., n'est manifestement pas complètement indépendante d'une théorie ou, en tout cas, de certaines présuppositions et options théoriques, qui sont restées, chez lui, largement implicites et sans doute parfois inaperçues. (Cela ne signifie pas, il est vrai, qu'elle aurait besoin, en toute rigueur, de la justification d'une théorie, au sens indiqué plus haut).

Ce qui est étrange est de voir Wittgenstein affirmer simultanément que l'élément essentiel dans l'œuvre de théoriciens comme Darwin ou Freud a été la production d'un arrangement éclairant entre des faits à première vue disparates, que cette prédominance de l'aspect « esthétique » sur l'aspect causal de l'explication est également une caractéristique de la méthode philosophique et que, néanmoins, l'activité philosophique n'a rien à voir avec la production de théories. Sans doute les remarques apparemment tout à fait « positivistes »

sur la théorie darwinienne ou d'autres du même genre relèvent-elles bien moins de l'épistémologie que de ce que l'on pourrait appeler une phénoménologie de la persuasion et de la conviction théoriques en général. Mais, précisément, de ce point de vue, il est particulièrement difficile d'établir une distinction tranchée entre le cas des théories scientifiques et celui des théories philosophiques. Certaines théories ont tendance à s'imposer irrésistiblement comme vraies, indépendamment de toute espèce de confirmation, à cause de la simplicité, de l'unité, de la cohérence et de la symétrie qu'elles confèrent aux phénomènes considérés. Dans le cas de la philosophie, nous nous trouvons finalement acculés à une contradiction insoluble, parce que nous sommes dans l'incapacité de renoncer à un certain type d'exigence : « Ce n'est pourtant pas *ainsi* ! » — disons-nous. « Mais cela ne peut cependant pas ne pas être *ainsi* ! » ([13], § 112). Mais y a-t-il réellement une différence de nature entre la nécessité ou l'impossibilité rigides qui s'expriment dans le « doit » ou le « ne peut pas » du préjugé philosophique typique et l'élément prescriptif ou prohibitif plus ou moins flexible que contiennent normalement les théories scientifiques ?

Un élément de réponse à ce genre de question est probablement fourni par la remarque :

« Aussi longtemps que sous le nom d'« âme » on se représente une chose, un corps, qui est dans notre tête, cette hypothèse n'est *pas* dangereuse. Ce n'est pas dans l'imperfection et la grossièreté de nos modèles que se situe le danger, mais dans leur caractère obscur (indistinct).

Le danger commence lorsque nous remarquons que l'ancien modèle ne suffit pas et que, dans ces conditions, nous ne le modifions cependant pas, mais ne faisons pour ainsi dire que le sublimer » ([9], p. 287).

Tout comme il est moins dangereux, à tout prendre, de dire que la pensée est « dans ma tête » que de dire qu'elle est « dans mon esprit », il est moins dangereux de considérer le signe propositionnel comme une sorte de tableau que d'en appeler, pour ne pas avoir à renoncer à un modèle de ce genre, à « une entité intermédiaire pure entre le *signe* propositionnel et les faits » ([9], § 94). Ce que Wittgenstein dénonce est la tendance à faire correspondre à l'objet de la description une sorte de double idéal ou à purifier et sublimer l'objet lui-même pour le rendre conforme à la description que l'on en veut donner, une procédure dont il souligne

qu'elle n'est pas réellement comparable à la simplification et l'idéalisation qui interviennent constamment dans les sciences de la nature. L'opération suspecte est celle qui transforme une description idéalisante inadéquate de la réalité empirique en une description directe d'une réalité idéale. C'est ce qui se passe, pour Wittgenstein, lorsqu'on dit, par exemple, que « la logique représente une réalité idéalisée, qu'elle ne vaut en toute rigueur que pour une langue idéale, et d'autres choses du même genre » ([12], p. 77), en oubliant que ce prétendu « idéal » est simplement quelque chose que nous avons *construit* et stipulé.

Les philosophes pourraient remarquer, non sans raison, que les problèmes dont ils s'occupent n'ont pas forcément le caractère répétitif, obsessionnel et plus ou moins morbide que leur attribue Wittgenstein, et que sa tendance caractéristique à concevoir la philosophie en termes de plaies et bosses, maladies, envoûtements. Crispations mentales, etc., n'est pas du tout conforme à la réalité du travail philosophique. Mais ce genre d'objection est sans grande portée, lorsqu'on a affaire à un philosophe qui, en un certain sens, n'a jamais prétendu être objectif sur ce point, n'a jamais cessé de réagir contre ses propres tentations et de régler des comptes avec soi-même et a admis explicitement que la raison d'être de ses efforts pourrait échapper complètement à des hommes qui n'ont pas ou qui, pour des raisons historiques, n'auront plus le genre de réactions, d'inquiétudes et de préjugés qu'il présuppose (cf. par exemple [11], p. 86). Wittgenstein avait tendance à croire que l'élimination complète des problèmes philosophiques résulte finalement moins de la contribution personnelle d'un individu que d'un changement global d'attitude déterminé par des raisons plus ou moins externes, et il s'est même demandé s'il ne souhaitait pas davantage les voir disparaître en ce sens-là que d'avoir des disciples susceptibles de continuer son œuvre (cf. *ibid.*, p. 117).

De ce point de vue, les remarques de Hacker à propos de son « dédain des considérations architectoniques » ([1], p. 139) sont à la fois très pertinentes en soi et peu wittgensteiniennes. « Il n'est pas du tout évident, écrit Hacker, que l'on ne puisse pas à la fois rendre justice à l'indétermination du sens, au caractère ouvert des concepts et à la flexibilité du langage, et également être systématique et englobant » (*ibid.*, p. 140). De fait, « bien des aspects de la philosophie critique de Wittgenstein peuvent être présentés de façon systématique et révèlent aisément le caractère achevé et englobant de son

œuvre. Et, ce qui est plus important, il est loin d'être évident que ses dernières conceptions sur la sémantique ne puissent pas être représentées de façon cohérente et bel et bien formalisées, de façon à fournir ce que la plupart des philosophes appelleraient une théorie englobante de la signification » (*ibid.*, p. 141).

Mais, s'il est vrai que la philosophie n'est pas réellement une activité théorique, il doit être vrai également qu'un problème devenu proprement *théorique* n'est plus exactement un problème de philosophie. Chez Frege, l'idée d'une « logique du vague » aurait suscité des réactions comparables à celles qu'a pu provoquer autrefois l'idée d'une « science de l'incertitude » (selon l'expression qui a été utilisée à propos du calcul des probabilités). Mais lorsque le flou et l'imprécision des concepts usuels ont perdu le caractère philosophiquement préoccupant, voire franchement inacceptable, qu'ils avaient pour lui (cf. Frege [4], II, § 56) et ont fini par devenir un fait accepté et familier, en même temps que l'objet d'une théorisation systématique, sous la forme d'une logique du vague ou de quoi que ce soit de ce genre, les problèmes qu'ils posent ne ressemblent plus que superficiellement à ce que Wittgenstein appelle un problème philosophique. Pour lui, la philosophie proprement dite intervient avant, au stade des résistances et des préjugés instinctifs qui s'opposent à la perception des faits et (secondairement) à la construction éventuelle d'une théorie, ou après coup, dans la mesure où une théorie nouvelle et des concepts nouveaux entraînent à peu près inévitablement des problèmes de clarification nouveaux.

IV.

Ce qui rend le cas de Wittgenstein tout à fait exceptionnel et en un certain sens unique est qu'il a non seulement élaboré deux philosophies à première vue très différentes, mais également utilisé largement la première comme matériau de base pour une critique des formes les plus classiques et les plus répandues de l'illusion philosophique. « Je ne fais, a-t-il dit, qu'attirer l'attention de l'autre sur ce qu'il fait véritablement, et je m'abstiens de toute affirmation » (Wittgenstein [15], p. 186). Un aspect essentiel de sa réflexion philosophique a consisté à essayer de comprendre ce qu'il avait véritablement fait dans le *Tractatus*, et il en est venu à traiter sa

première philosophie exactement comme il aurait pu traiter la philosophie de quelqu'un d'autre, avec le même genre d'estime et de sévérité dont il faisait preuve à l'égard d'auteurs comme Platon, saint Augustin ou Frege.

Kreisel, qui a suggéré que l'idée essentielle du *Tractatus* avait consisté simplement à concevoir l'analyse des propositions sur le modèle de l'analyse chimique des molécules, a contesté que le modèle ou l'image en question aient jamais pu, selon l'expression de Wittgenstein, « envoûter » réellement qui que ce soit. Mais c'est un fait que l'auteur du *Tractatus* a rejeté sa première philosophie du langage non pas comme quelqu'un qui abandonne une théorie partielle, partielle, ambitieuse et irréaliste (ce qui est, à des degrés divers, le cas de la plupart des théories) en présence de faits récalcitrants, mais parce qu'elle impliquait à ses yeux une conception inadéquate de la problématique et de la méthode philosophiques. Il a utilisé par la suite de nombreux autres modèles, analogies, comparaisons, images, etc., avec la conscience qu'un mode de description qui a pour but de nous faire voir les faits d'une certaine manière est toujours susceptible, à un moment donné, de nous empêcher purement et simplement de les voir. Lutter pour un certain « style de pensée », par opposition à un autre, selon la caractérisation que Wittgenstein a donnée lui-même de son enseignement, c'est toujours, entre autres choses, essayer d'imposer sa « préférence pour certaines images (*Gleichnisse*) » ; et il a dit de lui qu'il était « au fond un peintre, et souvent un très mauvais peintre » ([11], p. 156). C'est, bien entendu, en ce sens-là plutôt qu'au sens de la cohérence et de la systématité théoriques qu'il faut interpréter la recherche de l'*übersichtliche Darstellung*, qui joue un rôle si important dans sa deuxième philosophie.

Or, il s'est reproché précisément d'avoir utilisé l'image centrale du *Tractatus* non pas comme un « artiste », mais comme un physicien ou un chimiste, c'est-à-dire avec des pré-supposés complètement erronés concernant la nature de l'analyse logique, de la signification et de la proposition : « Ma conception dans le *Tractatus logico-philosophicus* était fautive : (1) parce que je n'avais pas les idées claires sur le sens de l'expression « dans une proposition est *dissimulé* un produit logique » (et d'autres semblables), (2) parce que moi aussi je croyais que l'analyse devait mettre au jour des choses cachées (comme le font l'analyse chimique et l'analyse physique). » ([12], p. 210). Le « concept erroné de l'analyse logique », qui avait été, selon Wittgenstein, celui de Russell, de Ramsey,

de Carnap (dans *l'Aufbau*) et de lui-même, entraîne comme conséquence que « l'on attend une analyse logique finie des faits, comme on attend une analyse chimique finie de combinaisons. Une analyse par laquelle, par exemple, on trouve réellement une relation à 7 places, comme on trouve un élément qui a effectivement le poids spécifique 7 » (*ibid.*, pp. 311-312).

Une étape décisive dans l'évolution des idées de Wittgenstein sur le langage a consisté à se défaire du préjugé qui attribue à nos expressions linguistiques une signification « réelle » que l'analyse logique doit découvrir et que, par conséquent, nous ne connaissons peut-être pas encore véritablement. « Les philosophes, constate Wittgenstein, parlent très souvent d'étudier, d'analyser la signification des mots. Mais n'oublions pas qu'un mot n'a pas acquis une signification qui lui a été donnée, pour ainsi dire, par une puissance indépendante de nous, de sorte qu'il pourrait y avoir une espèce de recherche scientifique sur ce que le mot signifie *réellement*. Un mot a la signification que quelqu'un lui a donnée » (Wittgenstein [19], pp. 27-28). Cela signifie, bien entendu, uniquement que le langage est d'abord une création de l'homme, et non pas qu'il s'agit d'une création volontaire et concertée, qu'il est apparu et a évolué en fonction de *décisions* qui ont été effectivement prises. (Wittgenstein a insisté, au contraire, spécialement dans ses toutes dernières remarques philosophiques, sur le fait qu'il s'est développé à partir de formes d'action et de réaction pré-rationnelles, et non à partir de choix plus ou moins motivés). C'est, paradoxalement, le modèle trompeur de la démarche scientifique qui est à l'origine de la plupart des attitudes « métaphysiques » que Wittgenstein a stigmatisées : le mépris du cas particulier et concret, l'idée que l'usage compliqué et ramifié que nous faisons de certains termes généraux doit être unifié en profondeur par le sens caché, l'impression que des mots comme « penser » ou « comprendre » doivent désigner un processus déterminé sous-jacent à tous les phénomènes (superficiels) de la pensée et de la compréhension interprétés comme de simples symptômes, l'assimilation de la connexion entre le sens et l'explication de sens à une relation du genre de celle qui existe entre un phénomène naturel et l'explication que nous en donnons, le besoin d'expliquer (au sens de *réduire*) avant d'avoir décrit, et ce que Kreisler appelle notre « *tendance générale* à décrire le langage et, en particulier, la pratique

mathématique, à l'aide de concepts dont le niveau d'abstraction est plus élevé que le minimum dont on a besoin en réalité» (Kreisel [6]).

Il est devenu habituel, depuis quelque temps, de caractériser la théorie de la signification que Wittgenstein a proposée dans sa deuxième période comme « constructiviste » (par opposition à la conception « réaliste » du *Tractatus*) et d'insister à ce propos sur l'influence de Brouwer. Comme le remarquent Baker et Hacker, « la "deuxième philosophie" de Wittgenstein, comme on l'appelle, est unifiée par son adhésion au constructivisme et sa répudiation du réalisme » (Baker and Hacker [1], p. 270). Le réalisme dont il est question ici est la conception selon laquelle la signification d'une phrase (déclarative) est donnée par ses conditions de vérité, indépendamment de la possibilité que nous avons de savoir si elles sont ou non réalisées: « Comprendre une proposition veut dire savoir ce qui est le cas lorsqu'elle est vraie » (Wittgenstein [16], 4.024). Du point de vue constructiviste, la signification d'une phrase de ce genre est donnée plutôt par ses conditions d'assertion, par ce que nous considérons comme une justification ou une raison qui autorise à l'affirmer (dans le cas des énoncés mathématiques, une démonstration). Il y a effectivement, de ce point de vue, une concordance remarquable entre la philosophie des mathématiques et la philosophie du langage de Wittgenstein. Comme le soulignent Baker et Hacker, l'évolution de ses idées à partir des années trente a été déterminée largement par la question des différents choix que l'on peut faire, lorsqu'il s'agit de déterminer les propositions de base de la reconstruction sémantique et les relations de « confirmation » (plus ou moins strictes) qui rattachent la signification des propositions dérivées à celle des propositions primitives.

Le point important est que la réponse à la question « Qu'est-ce qui compte comme évidence suffisante pour quoi? » doit être donnée par la description de ce qui compte effectivement, dans la pratique de nos jeux de langage, comme évidence suffisante pour quelque chose et non de ce qui *peut* légitimement compter comme tel. Que la chaîne des raisons et des justifications ait une fin, n'autorise pas à supposer que nos jeux de langage s'appuient sur un fondement insuffisant, puisque la possibilité même d'un jeu de langage dépend de ce fait: « Je veux dire à proprement parler qu'un jeu de langage n'est possible que si l'on se repose sur quelque chose. (Je n'ai pas dit "peut se reposer sur quelque chose".) » ([17], § 509). La satisfaction des critères de l'assertabilité,

qui font partie de la *grammaire* des expressions en cause, engendre la certitude et rend le doute incompréhensible, mais n'élimine pas nécessairement la possibilité de l'erreur. Le concept central de *critère* fournira finalement à Wittgenstein l'argument décisif contre le scepticisme : puisque la probabilité et le doute présupposent l'existence de critères et la possibilité de la certitude, le scepticisme radical est tout simplement inconsistant.

La théorie sémantique du deuxième Wittgenstein peut encore être dite anti-réaliste en un sens qui se rattache plus directement à la thèse (constamment réaffirmée dans les écrits de cette période) de l'autonomie de la grammaire et du langage. Frege avait souligné, dans sa critique du formalisme mathématique (Frege [4], II, §§ 86-137), qu'à la différence des règles du jeu d'échecs, les règles qui gouvernent l'usage des signes arithmétiques ne peuvent pas être arbitraires, parce qu'elles découlent des significations des signes (et, plus précisément, de leurs dénnotations : les nombres). Le choix des règles est déterminé par la nature et les propriétés des entités que les signes désignent. Wittgenstein a, pour sa part, récusé catégoriquement l'existence d'une instance supérieure et antérieure aux règles de langage, à laquelle on pourrait en appeler pour les justifier, les contester ou les modifier : « On ne peut pas pénétrer derrière les règles, parce qu'il n'y a pas de derrière » (Wittgenstein [12], p. 244).

Les règles de la négation, par exemple, ne décrivent pas une entité qui préexiste, elles la constituent. C'est une erreur de croire que « de la nature de la négation *découlent* les règles concernant le signe de négation. De sorte que, en un certain sens, la négation serait d'abord donnée, et ensuite les règles de la grammaire » (*ibid.*, p. 53). De façon générale : « La grammaire n'a à rendre des comptes à aucune réalité. Les règles de grammaire déterminent d'abord la signification (la constituant), et elles ne sont, par conséquent, responsables envers aucune signification et dans cette mesure arbitraires » (p. 184). Alors que Wittgenstein avait conçu, à l'époque du *Tractatus*, la logique du langage comme reflétant (de façon inexprimable) les propriétés essentielles de la réalité, il lui a attribué, au contraire, par la suite le caractère indépendant, arbitraire et changeant d'une libre création.

L'arbitraire des règles de la grammaire n'est cependant ici qu'une détermination purement négative. Wittgenstein veut dire que, quelles que soient les explications que l'on pourrait éventuellement donner par ailleurs du fait que les règles grammaticales sont celles que nous avons plutôt que d'autres,

on ne peut pas les justifier en disant qu'elles sont fondées dans la nature des choses : « Nous avons un système des couleurs comme nous avons un système des nombres. Les systèmes résident-ils dans *notre* nature ou dans la nature des choses ? Comment doit-on dire la chose ? — *Pas* dans la nature des nombres ou des couleurs » ([13], § 357). Même s'il était vrai que, pour des raisons qui tiennent à notre nature et à l'histoire, nous ne pouvions pas avoir d'autres règles et d'autres concepts que les nôtres, il n'en est pas moins dépourvu de sens de les présenter comme les seuls possibles ou les seuls corrects, si cela veut dire les seuls qui permettent de caractériser adéquatement la réalité, et également de soupçonner de partialité ou d'injustice à l'égard de la réalité : « Car, lorsque je dis que les règles sont arbitraires, je veux dire qu'elles ne sont pas déterminées par la réalité, comme la description de cette réalité. Et cela signifie : c'est un non-sens de dire d'elles qu'elles concordent avec la réalité ; que les règles concernant les mots "bleu", "rouge", par exemple, concordent avec les faits qui ont trait à ces couleurs, etc. » ([12], p. 246). Et si les règles de la grammaire déterminent une forme de description, mais ne décrivent rien, cela n'a naturellement pas non plus de sens d'envisager qu'elles ne concordent pas avec la réalité.

Sur ce point, Wittgenstein a, en un certain sens, simplement inversé la conception qu'il avait exposée dans le *Tractatus* : « Dans le *Tractatus* la structure du langage ou de la pensée permettait d'appréhender la structure de la réalité. Dans les *Recherches*, la structure du langage est toujours l'objet de l'examen. En outre, elle est toujours isomorphe à la structure de la réalité, non pas parce que le langage doit refléter la forme logique de l'univers, mais parce que ce qui apparaît comme la "structure de la réalité" est simplement l'ombre de la grammaire » (Hacker [5], p. 145). Compte tenu de ce qui précède, il serait absurde d'interpréter cette ombre projetée sur le monde comme une apparence trompeuse. L'insatisfaction fondamentale que les philosophes éprouvent fréquemment, de ce point de vue, à l'égard de la grammaire ne peut pas être éliminée par une réforme de nos concepts, mais par la description de ceux que nous avons. Envisager, comme le fait à l'occasion Wittgenstein, d'autres possibilités de conceptualisation n'est encore qu'un moyen de parvenir à ce résultat. C'est ce qui explique, en particulier, le recours à l'ethnologie réelle ou fictive : « Lorsque nous utilisons la manière de considérer les choses de l'ethnologue, cela signifie-t-il que nous donnons à la philosophie le statut d'ethno-

logie ? Non, cela veut dire simplement que nous prenons notre point de vue loin à l'extérieur, pour pouvoir voir les choses *de façon plus objective* » (Wittgenstein [11], p. 76).

La position de Wittgenstein sur le caractère non descriptif et le statut tout à fait spécial des propositions d'essence est restée, sur un point important, la même depuis le *Tractatus* jusqu'à la fin. Dans *De la certitude* et les *Remarques sur les couleurs*, il a souligné beaucoup plus qu'il ne l'avait fait auparavant le caractère flou et fluctuant de la distinction entre les propositions grammaticales ou conceptuelles et les propositions empiriques, le fait que le sens de certaines propositions, comme par exemple celles de la grammaire des couleurs, oscille, pour ainsi dire, entre l'expérience et la logique, et également l'existence d'un grand nombre de propositions empiriques par leur forme qui fonctionnent néanmoins, dans notre système de connaissances, comme des *a priori* (relatifs) et des règles ou des normes de description. Mais il n'a jamais véritablement remis en question la légitimité de la distinction et son importance pour la philosophie, qui, à la différence de la science, s'occupe uniquement de questions conceptuelles, et non pas empiriques, mais commet régulièrement l'erreur de traiter les problèmes conceptuels comme s'il s'agissait de problèmes d'expérience.

Il n'est jamais revenu non plus sur l'idée que les propositions qui expriment des nécessités grammaticales ou conceptuelles n'ont pas réellement de sens, parce qu'elles n'ont pas de négation signifiante. Comme il l'avait écrit à Russell : «... Nous comprenons une proposition *seulement* si nous savons *à la fois* ce qui serait le cas si elle était *fausse* et ce qui serait le cas si elle était *vraie* » ([14], p. 33). Et il est resté convaincu, même après avoir répudié l'idée d'une sémantique construite en termes de conditions de vérité qu'une proposition authentique doit créer une alternative réelle, qu'elle ne peut avoir de sens que si sa négation en a une et que, par le fait, seules les propositions contingentes sont réellement douées de sens. Les propositions grammaticales, qui sont des propositions sans antithèse, dans la mesure où leur caractère grammatical exclut que nous puissions nous représenter le contraire de ce qu'elles énoncent, diffèrent beaucoup plus des propositions descriptives ordinaires que ne le suggère l'idée philosophique courante qu'elles décrivent bel et bien une réalité, mais une réalité « idéale ». (Dire que les propositions mathématiques, qui constituent une espèce particulièrement importante de propositions grammaticales, traitent d'objets idéaux et décrivent des faits concernant ce genre d'objets est

aux yeux de Wittgenstein, une façon de minimiser ou d'annuler la différence). Si « l'essence est exprimée dans la grammaire » ([9], § 371), elle n'y est en aucune manière décrite. Et c'est ce qui fait qu'on ne peut justifier les propositions grammaticales en exhibant une réalité dont elles sont supposées traiter. Du *Tractatus* à *De la certitude*, Wittgenstein est resté fidèle à l'idée que les propriétés structurales communes au langage et à la réalité ne peuvent, en toute rigueur, être décrites dans des propositions, mais seulement *montrées* dans l'usage ou la pratique du langage (cf. par exemple [17], § 501).

V.

Dans les *Carnets de 1914-1916* ([18]), Wittgenstein avait écrit : « La difficulté, avant ma théorie de la reproduction logique, était de trouver une connexion entre les signes sur le papier et un état de choses extérieur dans le monde » (27.10.14). Les deux problèmes essentiels que la théorie du *Tractatus* était supposée résoudre sont : 1) Comment le langage peut-il atteindre « à distance » la réalité ? 2) Comment peut-il dire quelque chose qui est susceptible d'être vrai ou faux concernant la réalité ? Selon le *Tractatus*, le contact entre le langage et le monde est assuré par les coordinations établies entre les noms et les objets, qui sont comparables à des antennes par lesquelles le langage « touche » en quelque sorte la réalité. Et la question de la nature de la vérité, comme relation du signe propositionnel au fait, est réglée par la théorie de l'image, dont Wittgenstein dit qu'elle « donne en premier lieu un éclaircissement sur la nature de la relation de vérité » (*ibid.*, 20.10.14) : la proposition est vraie ou fausse selon que les objets dans l'état de choses sont arrangés ou non comme le sont leurs noms dans le signe propositionnel.

Wittgenstein a complètement renoncé, au début des années trente, à la conception selon laquelle il existe en quelque sorte deux types de règles de langage : les unes qui mettent en relation les signes les uns avec les autres (qui donnent au langage sa structure), et d'autres qui les mettent en relation avec des objets extra-linguistiques (les premières étant, d'une certaine manière, imposées et justifiées par le choix des secondes). En réalité, même les définitions ostensives n'établissent pas entre le langage et la réalité une coordination du genre de celle dont il est question dans le

Tractatus, elles ne font qu'ajouter des éléments au calcul ou au système du langage : « La "liaison du langage avec la réalité", par exemple par l'intermédiaire des définitions ostensives, ne rend pas la grammaire obligatoire (ne justifie pas la grammaire). Car celle-ci ne reste jamais qu'un calcul qui flotte librement dans l'espace, qui peut être étendu, mais non soutenu. La "liaison avec la réalité" ne fait qu'étendre le langage, mais ne le contraint à rien » ([12], pp. 313-314).

Le principe selon lequel une proposition douée de sens doit déterminer complètement un état de choses, à l'existence ou la non-existence près, entraînait comme conséquence, dans le *Tractatus*, la nécessité de l'existence d'objets simples, qui peuvent être seulement nommés, et non décrits. En rejetant le postulat du caractère déterminé du sens (qui est un des aspects fondamentaux de la théorie de l'image), Wittgenstein a rejeté également les objets du *Tractatus* et l'idée même d'une analyse complète et univoque de la proposition. Comme il l'a expliqué lui-même dans les *Recherches*, une théorie du genre de celle du *Tractatus* impose *a priori* et dogmatiquement l'existence de noms propres purs, dont la signification est épuisée entièrement par leur relation directe à l'objet et pour la dénotation desquels la question de l'existence ou de la non-existence ne doit pas se poser. Le nom propre « authentique » doit désigner quelque chose de simple et d'indestructible ; car « on doit pouvoir décrire l'état dans lequel tout ce qui est destructible est détruit. Et dans cette description il y aura des mots ; et ce qui leur correspond ne peut pas alors être détruit, car sans cela les mots n'auraient pas de signification » (§ 55).

Sur ce point-là également, selon une de ses propres métaphores, Wittgenstein a effectué une rotation de cent quatre-vingts degrés par rapport à sa conception initiale : ce qui doit exister pour que des propositions douées de sens soient possibles, ce ne sont pas des éléments indestructibles de la réalité, représentables par des signes simples, mais des éléments de représentation, qui sont des instruments *linguistiques*, par exemple, dans le cas des couleurs, des modèles qui sont utilisés en liaison avec les noms (et qui font partie, en un certain sens, du « dictionnaire » lui-même). De façon générale, « ce que, apparemment, il *doit* y avoir fait partie du langage » (§ 50). Et c'est l'intemporalité des paradigmes et des règles qui rend compte de la prétendue « éternité » des objets ou des essences. Tous les problèmes fondamentaux du *Tractatus*, celui du contact entre le langage (ou la pensée) et la réalité, celui de la concordance entre la structure du langage et celle

de la réalité, et même celui de la nature de la vérité, doivent pouvoir être résolus en restant à l'intérieur de la grammaire : « C'est *dans le langage* que tout se règle » ([12], p. 143).

Dans le *Tractatus*, la signification du signe propositionnel est présentée comme une relation de type projectif avec le fait décrit. Les rayons de projection qui rattachent l'image propositionnelle à la réalité sont supposés annuler la différence qui pourrait subsister entre les deux, sans laisser subsister aucune place pour un usage ou un mode d'emploi. Le signe propositionnel accompagné de la méthode de projection contient déjà, d'une certaine manière, entièrement le fait, à l'existence près. Mais, en réalité, même le dispositif constitué par l'image et un schéma du mode de projection peut encore être utilisé de différentes façons, aussi « correctes » les unes que les autres (cf. [9], § 141). Le pont que la méthode de projection est censée jeter entre le langage et la réalité n'existe pas véritablement, tant que l'usage n'est pas établi ; et seuls certains cas particuliers de ce que nous appelons, de façon générale, l'usage ou l'application des signes peuvent être décrits de façon plausible et éclairante en termes de projection et de concordance, au sens d'une communauté de forme ou de structure.

Selon le *Tractatus*, le signe propositionnel doué de sens (pris avec la méthode de projection) est le signe propositionnel *pensé*. L'intervention de la pensée, qui est pourtant elle-même une image logique des faits, au même titre que la proposition, supprime la distance apparemment infranchissable qui existe entre *toute* image et ce qu'elle représente en dehors d'elle-même. Pourtant, aussi longtemps qu'on se représente la pensée, l'intention, etc., sous la forme d'une image, même parfaitement ressemblante, le problème reste entier. Lorsque quelqu'un pense, « les objets sur lesquels il pense ne sont assurément pas du tout dans sa tête (aussi peu que dans sa pensée)! » ([12], p. 143). La question cruciale de savoir comment la pensée, le vouloir-dire, l'imagination, l'attente, le désir, etc., peuvent réellement anticiper sur un fait déterminé, qui y est déjà, d'une manière ou d'une autre, présent sous une forme affaiblie, mais parfaitement univoque — celle d'une sorte de double éthéré qui s'effacera, le moment venu, devant la réalité tangible — est simplement reposée à un autre niveau.

On pourrait reformuler ainsi le problème philosophique fondamental qui a dominé, d'un bout à l'autre, la problématique du signe chez Wittgenstein : qu'est-ce qui fait vivre le signe matériel, qui est apparemment une chose inerte, et lui

permet de *dire* quelque chose ? La réponse classique est que « l'action du langage consiste en deux parties ; une partie inorganique, la manipulation de signes, et une partie organique, que nous pouvons appeler comprendre ces signes, leur donner un sens, les interpréter, penser » (*The Blue Book* [19], p. 3). Mais « toutes les fois que nous interprétons un symbole d'une manière ou d'une autre, l'interprétation est un nouveau symbole ajouté à l'ancien » (*ibid.*, p. 33). Le symbole mental n'est en lui-même pas plus proche et pas plus éloigné de l'objet qu'il vise que le signe matériel. Et, de ce point de vue, nous ne perdons rien à remplacer systématiquement le premier par le deuxième. (Comme dit Wittgenstein, ce dont nous avons besoin est précisément le caractère *occulte* de l'objet ou du processus immatériel.) C'est ce qui explique ce qu'il a appelé le « behaviorisme » de sa conception et de sa démarche, son ignorance délibérée de la distinction entre l'« intérieur » et l'« extérieur » et son application consécutive du principe : « Si vous avez des perplexités concernant la nature de la pensée, de la croyance, de la connaissance, et d'autres choses de ce genre, substituez à la pensée l'expression de la pensée, etc. ». (*ibid.*, p. 42). La conviction que la philosophie, même lorsqu'elle a affaire aux concepts psychologiques les plus typiques, n'est pas plus liée à la psychologie qu'à n'importe quelle autre science empirique est encore un point sur lequel il n'a jamais changé d'opinion.

La plupart de nos difficultés et de nos erreurs se rattachent ici au fait que « nous cherchons l'usage d'un signe, mais nous le cherchons comme s'il était un objet *coexistant* avec le signe » (*ibid.*, p. 5). Cette façon de voir est particulièrement tentante dans le cas des expressions qui renvoient apparemment à des objets et des processus internes « privés », où l'usage semble être déterminé et justifié uniquement par la présence immédiate de quelque chose que nous sommes les seuls à posséder et, en fin de compte, à connaître. L'argumentation contre la possibilité d'un langage privé, dans les *Recherches philosophiques*, vise à établir que, même dans ce cas, le jeu de langage (public) que nous jouons avec les expressions concernées reste fondamental et premier. Les expressions verbales immédiates de l'expérience interne ne sont pas élémentaires, du point de vue de la théorie de la signification : elles ont tout au plus une signification qui est dérivée et dépendante de celle des propositions intersubjectivement contrôlables que nous formulons sur le monde extérieur. Et même dans le cas d'expressions comme « avoir mal »,

« penser » ou « comprendre », l'aspect déterminant de la signification n'est pas constitué par la présence de quelque chose que nous éprouvons ou que nous avons à un moment donné et qui nous fait dire ce que nous disons, mais par les critères publics de l'usage. L'idée d'un usage privé ou d'une justification privée de l'usage est pratiquement une contradiction dans les termes. Cela entraîne le rejet de l'intuition comme pseudo-justification et « faux fuyant inutile » ([9], § 213), de l'introspection comme voie royale d'accès au vouloir-dire et à la signification et de toutes les « absurdités » dues au fait « que l'on fixe son regard sur une forme verbale et oublie de se demander ce qu'on fait avec elle, ou qu'on regarde fixement dans son âme à soi pour voir si deux expressions ont la même signification, et d'autres choses de ce genre » (Diamond [2], p. 111).

Une des attaques les plus sérieuses contre la philosophie du langage de Wittgenstein et sa conception de la philosophie tout court est celle qui est venue récemment de ce qu'on appelle quelquefois « la nouvelle théorie de la référence », qui lui reproche d'être resté, en dépit de ses réticences bien connues, foncièrement tributaire de la notion traditionnelle de signification. Si les représentants de cette théorie ont raison, il peut, d'une certaine manière, y avoir une interrogation sur ce qu'un mot signifie « réellement » et une question qui a trait à la signification exacte du mot « or », par exemple, n'est pas fondamentalement différente d'une question scientifique sur la nature véritable de la substance en cause. Cela oblige à reconsidérer le rôle essentiel que l'on a pris l'habitude d'attribuer à l'analyse conceptuelle pour la solution des problèmes philosophiques et l'idée que l'essence doit être cherchée dans des conventions grammaticales, plutôt que découverte au fur et à mesure que nous reconnaissons les choses pour ce qu'elles sont réellement. Comme l'a montré la polémique entre Putnam et Malcolm sur la nature du rêve, même la pertinence et la supériorité apparentes de l'analyse critériologique dans le cas des termes désignant des expériences ou des processus mentaux est contestée par la nouvelle théorie. Et ce que Putnam appelle « la division du travail linguistique » implique que la signification, si elle n'a effectivement rien d'un élément occulte plus ou moins privé, n'est cependant pas non plus accessible par la simple observation de l'usage public, dans la mesure où les critères d'identification détenus par les locuteurs « experts » se trouvent être, à travers eux, la propriété collective de la communauté linguistique, d'une manière telle que « le fait le

plus ésotérique concernant l'eau peut devenir une partie de la signification *sociale* du mot, bien qu'il soit inconnu de presque tous les locuteurs qui acquièrent le mot » (« Meaning and Reference », in S. P. Schwartz ed., [8], p. 126). Si cette délégation de propriété constitue réellement un aspect essentiel du phénomène de la signification, il est difficile de maintenir que la philosophie ne s'intéresse pas à ce qui est caché et propose quelque chose comme « une vue "synoptique" de choses que nous savons tous ».

Il n'est pas surprenant que toutes les objections de principe contre la méthode philosophique de Wittgenstein tournent finalement plus ou moins autour de la question de savoir s'il existe ou non une frontière nette entre les questions scientifiques et les questions philosophiques. Il est difficile de dire si la position de ses adversaires sur ce point est déterminée plutôt par une insensibilité relative à l'égard d'une certaine catégorie de problèmes ou par une décision théorique plus ou moins consciente sur leur nature « réelle », qui ignore délibérément les apparences (la manière tout à fait particulière dont ils sont ressentis et l'impression qu'ils donnent de résister à toute espèce d'explication). Il est clair que, pour Wittgenstein, la prise de conscience de l'hétérogénéité totale de la philosophie par rapport aux sciences est elle-même un des buts principaux de la recherche philosophique et la méconnaissance de la distinction une des sources principales des difficultés du philosophe.

BIBLIOGRAPHIE

I. TEXTES CITÉS

- Baker and Hacker [1]: «Critical Notice on "Philosophical Grammar"», *Mind* 85 (1976).
- Diamond, C. (ed.) [2]: *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*. The Harvester Press, Hassocks, Sussex, 1976.
- Frege, G. [3]: *Begriffsschrift*. 1879.
- [4]: *Grundgesetze der Arithmetik*, I, 1893 ; II, 1903.
- Hacker, P. M. S. [5]: *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
- Kreisel, G. [6]: «Wittgenstein's Theory and Practice of Philosophy», in *British Journal for the Philosophy of Science* 11 (1960).
- Richardson, J. T. E. [7]: *The Grammar of Justification, An Interpretation of Wittgenstein's Philosophy of Language*. Sussex University Press, London, 1976.
- Schwartz, S. P. (ed.) [8]: *Naming, Necessity and Natural Kinds*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1977.
- Wittgenstein, L. [9]: *Philosophische Untersuchungen, (Philosophical Investigations)*, G. E. M. Anscombe & R. Rhees (eds.), Basil Blackwell, Oxford, 1953.
- [10]: «Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"», R. Rhees (ed.), *Synthese* 17 (1967).
- [11]: *Vermischte Bemerkungen*, eine Auswahl aus dem Nachlass, herausgegeben von G.H. von Wright, unter Mitarbeit von Heikki Nyman, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1977.
- [12]: *Philosophische Grammatik*, R. Rhees (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1969.

- [13]: *Zettel*, G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright (eds.), Basil Blackwell, Oxford, 1967.
- [14]: *Letters to Russell, Keynes and Moore*, G. H. von Wright (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1974.
- [15]: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Shorthand notes recorded by F. Waismann, B. F. McGuinness (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1967.
- [16]: *Tractatus Logico-Philosophicus*, German text with a new edition of the translation by D. F. Pears & B. F. McGuinness, Routledge & Kegan Paul, London, 1971.
- [17]: *Über Gewißheit (On Certainty)*, G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright (eds.), Basil Blackwell, Oxford, 1969.
- [18]: *Notebooks 1914-1916*, G. H. von Wright & G. E. M. Anscombe (eds.), Basil Blackwell, Oxford, 1961.
- [19]: *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford, 1958.

II. AUTRES OUVRAGES.

- Ambrose, A. & Lazerowitz, M. (eds.): *Ludwig Wittgenstein : Philosophy and Language*, Allen & Unwin, London, 1972.
- Anscombe, G. E. M.: *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 2 ed., Hutchinson, London, 1963.
- Black, M.: *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964.
- Bogen, J.: *Wittgenstein's Philosophy of Language*, Routledge & Kegan Paul, London, 1972.
- Dietrich, R. A.: *Sprache und Wirklichkeit in Wittgensteins Tractatus*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1973.
- Dummett, M.: *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, London, 1973.
- Durfee, H. A. (ed.): *Analytic Philosophy and Phenomenology*, M. Nijhoff, Den Haag, 1976.
- Fogelin, R. J.: *Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, London-Henley-Boston, 1976.
- Griffin, J.: *Wittgenstein's Logical Atomism*, Oxford University Press, London, 1964.

- Hallett, G.: *Wittgenstein's Definition of Meaning as Use*, Fordham University Press, New York, 1967.
- *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1977.
- Hintikka, J. (ed.): *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*, North-Holland, Amsterdam, 1976.
- Hunter, J. F. M.: *Essays after Wittgenstein*, Allen & Unwin, London, 1973.
- Kenny, A.: *Wittgenstein*, Allen Lane, London, 1973.
- Klemke, E. D. (ed.): *Essays on Wittgenstein*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago-London, 1971.
- Lang, M.: *Wittgensteins philosophische Grammatik*, M. Nijhoff, Den Haag, 1971.
- Leinfellner, E., Leinfellner, W., Berghel, H., Huebner, A. (eds.): *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie*, Akten des zweiten internationalen Wittgenstein Symposiums, Kirchberg a.W., Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1978.
- Pitcher, G.: *The Philosophy of Wittgenstein*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1964.
- (ed.): *Wittgenstein: The «Philosophical Investigations»*, A Collection of Critical Essays. Anchor Books, New York, 1966.
- Rhees, R.: *Discussions of Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970.
- Sefler, G. F.: *Language and the World*, A Methodological Synthesis within the Writings of Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein, Humanities Press, Atlantic Highlands, N. J., 1974.
- Stenius, E.: *Wittgenstein's Tractatus*, A Critical Exposition of the Main Lines of Thought, Basil Blackwell, Oxford, 1964.
- Winch, P. (ed.): *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969.
- Wittgenstein, L.: *Wörterbuch für Volksschulen*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1977.
- «Some Remarks on Logical Form», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 9 (1929); reproduit dans *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, I. M. Copi & R. W. Beard (eds.), Routledge & Kegan Paul, London, 1966.

- *Philosophische Bemerkungen*, R. Rhees (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1964.
- *Bemerkungen über die Farben (Remarks on Colour)*, G. E. M. Anscombe (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1977.

TABLE

Avant propos	7
Herméneutique et linguistique	21
<i>Bibliographie</i>	70
Wittgenstein et la philosophie du langage	73
<i>Bibliographie</i>	100

KARL OTTO APEL: *Penser avec Habermas contre Habermas*
traduit de l'allemand par *Marianne Charrière*
ISBN 2-905372-40-0. 1990.

JACQUES BOUVERESSE: *Philosophie, mythologie et pseudo-science*
(Wittgenstein lecteur de Freud)
ISBN 2-905372-46-X. 1991.

STANLEY CAVELL: *Une nouvelle Amérique encore inapprochable* (De
Wittgenstein à Emerson)
traduit de l'anglais (USA) par *Sandra Laugier-Rabaté*
ISBN 2 905372-56-7. 1991.

FABIEN CAYLA: *Routes et déroutes de l'intentionnalité* (La corres-
pondance R. Chisholm – W. Sellars)
ISBN 2-905372-51-6. 1991.

CHRISTIANE CHAUVIRÉ: *Hofmannsthal et la métamorphose*
(Variations sur l'opéra)
ISBN 2-905372-45-1. 1991.

ALDO G. GARGANI: *La phrase infinie de Thomas Bernhard*
traduit de l'italien par *Jean-Pierre Cometti*
ISBN 2-905372-39-7. 1990.

NELSON GOODMAN & CATHERINE ELGIN: *Esthétique et connais-
sance* (Pour changer de sujet)
traduit de l'anglais (USA) et présenté par *Roger Pouivet*
ISBN 2-905372-43-5. 1990.

DOMINIQUE JANICAUD: *Le tournant théologique de la phénoménolo-
gie française*
ISBN 2-905372-59-1. 1991

RICHARD RORTY: *Science et solidarité* (La vérité sans le pouvoir)
traduit de l'anglais (USA) par *Jean-Pierre Cometti*
ISBN 2-905372-42-7. 1990.

JOHN R. SEARLE: *Pour réitérer les différences* (réponse à J. Derrida)
traduit de l'anglais (USA) par Joëlle Proust
ISBN 2-905372-52-4. 1991.

PAOLO VIRNO: *Opportunisme, cynisme et peur* (Ambivalence du
désenchantement) suivi de *Les labyrinthes de la langue*
traduit de l'italien par Michel Valensi
ISBN 2-905372-50-8. 1991.

Catalogue complet sur demande

à

Éditions de l'Éclat
Rue du Temple
F. 30250 – COMBAS
fax : 66 77 80 76

Impression, façonnage par

IMPRIMERIE FRANCE QUERCY - CAHORS

N° d'impression : 10896FF - D.L. : Octobre 1991