

Chapitre 1

Critères et jugement

Si ce n'est pas au commencement de la dernière philosophie de Wittgenstein (puisque au début on ne peut pas davantage connaître ce qui donne son départ à la philosophie que ce qui permettra de la mener à sa fin), et si ce n'est pas non plus dès l'ouverture des *Investigations philosophiques* (puisque cette ouverture ne saurait être prise pour le point de départ de la philosophie qu'elle introduit, et que les termes dans lesquels une telle introduction pourrait être comprise peuvent difficilement être inclus dans l'ouverture elle-même), et si par ailleurs nous reconnaissons d'emblée (si du moins nous la laissons ouverte dès le départ) l'éventualité que la manière dont les *Investigations* sont écrites soit tout à fait interne à ce que celles-ci enseignent (auquel cas nous n'en pourrions pas comprendre la nature – disons : la méthode – avant de comprendre ce qui y est au travail) ; si par ailleurs nous ne nous retournons pas du côté de notre histoire (puisque'il serait bien difficile de situer le livre de Wittgenstein dans un cadre historique avant de l'avoir situé dans un cadre philosophique), et si nous renonçons aussi à regarder du côté du passé de Wittgenstein, puisque ce faisant nous supposerions, vraisemblablement, que les *Investigations* ont été écrites en critique du *Tractatus logico-philosophicus*, ce qui est non pas tant erroné que dénué de contenu, car si nous savions ce qui en constitue la critique nous saurions déjà ce qu'il en est de sa philosophie, et que tout notre propos présent est bien plutôt de voir comment les *Investigations* sont écrites en critique d'elles-mêmes – si nous nous en tenons donc à ces conditions, par où, et comment, devons-nous approcher ce texte ? Comment permettrons-nous à ce livre de nous instruire : de tout cela, ou de quelque chose ?

En guise de présentation et afin d'expliquer pourquoi, comme je le ferai au long de toutes les pages qui suivent, j'aborde les *Investigations* en tant que texte philosophique, je dirai pour commencer que j'ai toujours tenté de comprendre la philosophie comme un ensemble de *textes*, et non pas comme un ensemble de problèmes. Ce que signifie pour moi la contribution d'un philosophe (ou d'un penseur inventif) à la philosophie ne saurait être compris comme un apport à un ensemble, ni non plus comme l'apport d'un ensemble, de problèmes donnés : et cela quoique les historiens (et les non-historiens) de la question aient tendance à envisager les choses autrement.

– Mais cette remarque (sur le fait qu'il s'agit de textes, et pas de problèmes) doit-elle, elle-même, être prise comme un texte philosophique ? C'est une remarque qui peut sembler assez ratiocinante et creuse, car, à l'évidence, tous les textes ne sont pas philosophiques, et seuls ont droit à ce titre ceux qui, justement, contiennent des problèmes d'une certaine sorte.

– Que la remarque soit un peu courte n'empêche rien. Bien des textes philosophiques sont un peu courts eux aussi – ainsi, le conte de commère raconté par un Crétois, ou l'histoire de l'arbre qui tombe dans la forêt sans qu'il y ait personne pour l'entendre. Tels philosophes seront capables d'élaborer un texte philosophique à partir d'à peu près n'importe quoi, à la manière d'un prédicateur improvisant sur le premier cri d'un nouveau-né ; quand d'autres ne seront même pas capables de chercher querelle à Dieu. Certains textes sont aussi gros que de gros livres, mais on les traite en général comme s'ils étaient seulement des ensembles de problèmes donnés, avec le statut d'intermédiaires entre des énigmes et des raisonnements formels : le *Traité* de Hume en est un exemple ; rares sont ceux qui ont l'air d'y croire pour de bon, mais fort nombreux ceux qui se sentent obligés d'essayer de faire mieux (plus malin) que lui ; comme si une telle abondance de raisonnement ne pouvait tout de même pas rester sans réponse ; comme si apporter une contribution à un texte équivalait à le défigurer ; comme si la victoire, en matière de raisonnement, était faite de dépouilles. En revanche, certains textes philosophiques peuvent être aussi petits que de petits livres, les *Méditations métaphysiques* de Descartes par exemple ; mais ils nous présentent une version si raffinée de nos choix essentiels en matière de croyance philoso-

phique que les penseurs se sont crus, depuis le premier jour de leur parution, obligés (qu'on le leur demandât ou non) d'y répondre ; comme si une si petite dose de raisonnement ne pouvait tout de même pas rester sans réponse. Quand ils eurent plus ou moins réglé leur compte aux conclusions de Descartes, ses adversaires s'attaquèrent ensuite à ses « méthodes », espérant prendre ainsi ses conclusions à revers, ou les écraser sous le nombre. Mais, à mon sens, ce fut pour s'apercevoir que quelque chose leur demeurait impossible à saisir, le « truc » de ces méthodes (disons : leur arrogance) ; là réside, à n'en pas douter, ce qui perpétue la fascination exercée par cette sorte de texte ; comme si ceux qui y objectent trouvaient, en fait, invraisemblable que quelqu'un puisse, en toute vérité et légitimité, faire usage de lui-même (de manière claire et distincte) pour aboutir à des conclusions à la fois si étranges et si familières. Seulement, en philosophie, estimer une telle position invraisemblable équivaut probablement à refuser que quelqu'un puisse, à lui tout seul, faire contribution d'un texte philosophique. Il existe enfin des textes philosophiques qui, pour des raisons pratiques, sont infinis, aussi infinis, disons, que les écrits de Kant et de Hegel ; le problème est dans ce cas de maîtriser le texte lui-même, donc de le commenter ; comme si le fait de pouvoir en maîtriser la totalité pouvait faire disparaître définitivement tout problème de croyance, et d'isolement de par la croyance (d'où s'infèrent, chez Kierkegaard, la condamnation et, chez Nietzsche, le mépris des systèmes). La contribution, dès lors, consiste à choisir d'être marginal (ce n'est bien sûr pas la seule façon d'être marginal). (Vous allez penser que ces exemples ouvrent un petit catalogue des genres et paradigmes philosophiques ; et il se trouvera certainement quelqu'un pour m'accuser d'avoir superbement négligé le genre de l'« essai universitaire » modeste mais heureux d'ajouter un petit quelque chose à un sujet plus grand que lui. Pour ce qui est de la grandeur du sujet par rapport à ses « sujets », je n'ai en effet guère de doute. Mais je serais plus convaincu de la modestie universitaire si je ne rencontrais souvent de ces gens qui s'étonnent tous les jours que des auteurs comme Descartes, Pascal, Rousseau, ou l'esprit de la religion, du rationalisme, ou du romantisme, aient pu survivre à la critique dévastatrice de tel de leurs articles paru sur le sujet quelques années plus tôt. Je parle ici d'existences professionnelles, objet effrayant entre tous.)

Une mesure de la qualité d'un texte nouveau est la qualité des

textes qu'il suscite. Le fait qu'un texte puisse avoir existé auparavant dans une tradition orale ne modifie pas ce que je veux désigner par là ; même si cela peut déterminer les dimensions, et les traits, de la réponse que le texte suscite, et par suite influencer sur toute contribution au texte en question. La manière philosophique de Wittgenstein est certes, plus que toutes celles que je peux connaître, attentive à la voix humaine ; mais je suis tout aussi frappé de voir combien son enseignement est, avant tout, un écrit, combien de choses essentielles de cet enseignement ne peuvent être prononcées. Cela signifie peut-être que certaines de ces choses enseignées ont perdu – à moins que celui-ci ne soit encore à découvrir – le cercle humain au sein duquel il serait utile de les *dire*.

(Si l'on tient à poser la question : « Quand faut-il qu'une œuvre, ou un travail, soient écrits, inscrits de manière permanente ? », on peut là-dessus entreprendre d'évaluer ce qui rend une œuvre, ou un travail, mémorables. Certes, on ne saurait, avec cette seule question pour guide, différencier la philosophie disons de la musique, de la poésie ou de l'astronomie ancienne, ou encore des démonstrations géométriques à la règle et au compas [ou bien même d'une certaine logique, encore faudrait-il savoir laquelle]. La poésie, en général, peut ne pas être écrite, les romans doivent l'être. Tout cela se rapproche d'une idée que j'ai avancée autrefois à propos de la musique. J'ai dit [dans « Music Discomposed », p. 200-201] qu'il existe un moment, dans l'œuvre de Beethoven, où vous ne pouvez plus mettre en relation ce que vous entendez avec un quelconque processus d'improvisation. Je voudrais ajouter, aujourd'hui, la remarque qu'à partir de ce moment-là la musique, cette musique-là, doit être écrite. Si l'on peut avancer que, parvenue à un tel niveau, une œuvre musicale exige des éléments qu'il est impossible de dériver les uns des autres [même si, après coup, par l'analyse, vous pouvez dire comment ils sont dérivables les uns des autres], on peut également ajouter que les brouillons beethovéniens étaient nécessaires : les idées ne sont pas toutes prêtes à l'emploi au moment de leur apparition [parce qu'elles ne sont jamais prêtes que dans ce qui sera pour elles la bonne compagnie], et elles ne sont pas toutes utilisables sous leur apparence initiale, mais doivent d'abord pousser, pour ainsi dire, hors de la matrice. Pour écrire *au brouillon*, il faut déjà *écrire*. Si ce qui est dans un cahier de brouillons y est jeté en réserve, juste pour y

attendre ce qui sera sa bonne compagnie, à laquelle il sera juxtaposé tel quel, vous pouvez conclure que la juxtaposition, ou la composition, est dans ce cas de l'ordre du lyrique. Si l'esquisse est notée en toute connaissance de cause – elle doit être et sera, à son heure, transformée de manière à trouver sa place –, vous pouvez dire que la juxtaposition, ou la composition, est cette fois essentiellement stratifiée, cloisonnée et de l'ordre du dramatique – du théâtre : le théâtre de la métaphysique, ou de la sonate. De là, différentes tâches pour la critique, ou encore : la tâche de différentes critiques.)

Mais il me faut dire plus maintenant – puisque j'ai parlé d'abord pour me présenter moi-même – de la manière dont *devrait* être approché le texte de Wittgenstein. Je poursuivrai donc en disant, en second lieu, qu'il n'y a pas d'approche de Wittgenstein ; en tout cas, je n'en ai pas. Le concept d'approche suggère d'aller plus près, de se rapprocher ; il suggère donc que nous ne sommes pas, encore, assez près, assez proches, donc que nous connaissons une direction méthodique vers le texte qui n'est pas déjà prise à l'intérieur du texte, que nous ressentons une distance, entre nous et lui, qu'une critique efficace aurait pour tâche de franchir.

Or c'est au contraire en m'abandonnant, je pense, sans aucune approche, que je trouve une faille, un obstacle d'où prendre mon départ, un tournant dans la pensée de Wittgenstein, tournant dont je puis rapporter ici qu'il m'a paru longtemps à la fois étrange et familier, lointain et proche. Je veux parler de la notion récurrente chez lui de *critère*. Je voudrais, si je le peux, ne pas dissiper cette impression de proche et de lointain ; vous la transmettre au contraire. Une raison, superficielle, de cette étrangeté ne s'est fait jour en moi qu'après des années de fréquentation familière des *Investigations* : je veux parler du fait, trivial, que la notion de critère est quotidienne, et du fait, un peu moins trivial, lui, que la manière dont Wittgenstein en rend compte, même s'il ne s'agit pas tout à fait de la même notion, dépend tout à fait de la notion quotidienne. Tout ce que j'ai lu et entendu sur ce point me laisse à penser que mes difficultés pour comprendre ce double fait sont chose commune, et donc encore dignes d'examen.

Il n'est bien sûr guère difficile de réaliser que la notion de critère est « importante » dans les *Investigations*. D'une part, Wittgenstein dit de ses investigations qu'elles sont *grammaticales* ; d'autre part,

une caractéristique essentielle de telles recherches est la mise au jour de ce qu'il nomme des *critères*. Ses définitions explicites des notions ainsi mises en jeu sont aussi obscures que n'importe laquelle des obscurités qu'il s'autorise (et il fait à coup sûr preuve, sur ce point, d'une large tolérance) : « C'est la grammaire qui nous dit quel genre d'objet est quelque chose » (§ 373); « L'essence est exprimée par la grammaire » (§ 371); « Un processus intérieur a besoin de critères extérieurs » (§ 580). Une telle obscurité peut passer, chez un philosophe, pour un défaut. Mais il est vrai que plus on tient à un concept (à quelqu'un, à un dieu), plus il est difficile d'expliquer à la fois l'attachement, et le concept; ou peut-être faudrait-il dire qu'on ne peut ou ne saurait l'expliquer que par la totalité de ce que l'on fait.

Questionnons alors : ces critères wittgensteiniens, que sont-ils censés faire ? Que ce soit du côté des défenseurs de Wittgenstein, ou de celui de ses adversaires, l'opinion est la même : en gros, les critères doivent être le moyen d'établir avec certitude l'existence de quelque chose – pour prendre le cas peut-être le plus célèbre, les critères de la souffrance (critères extérieurs, bien entendu) sont le moyen pour nous de savoir avec certitude qu'un autre a mal (que cela – ce qui, d'après nous, se passe chez l'autre – se passe réellement, là-bas et maintenant). Les deux exposés les plus forts d'un pareil point de vue demeurent, à mon avis, respectivement celui de Norman Malcolm dans son important compte rendu des *Investigations*, « Wittgenstein's *Philosophical Investigations* » (l'un des premiers publiés, en octobre 1954), et celui de Rogers Albritton dans son article « On Wittgenstein's Use of the Term "Criterion" »¹. L'intérêt, aujourd'hui encore, d'un tel point de vue, c'est qu'il permet de comprendre que l'enseignement de Wittgenstein est de toute part régi par une réaction au scepticisme ou, comme plus tard je préférerai dire, à la menace du scepticisme. Pour ces auteurs, la seule préoccupation de Wittgenstein au regard du scepticisme est de montrer qu'il est faux (on constatera que je ne considère nullement que Malcolm et Albritton sont d'accord sur tout; seulement sur tout ce qui a à voir avec le scepticisme). Or la première phase, si je puis

1. Ces deux textes ayant été repris dans *Wittgenstein, A Collection of Critical Essays* (sous la dir. de G. Pitcher), les citations qui en seront faites ultérieurement renverront à cet ouvrage.

l'appeler ainsi, de mon argumentation sera d'établir que les critères ne peuvent faire ce qu'en l'occurrence on leur demande ; et que, selon ma propre lecture des *Investigations*, ils ne sont pas non plus là pour le faire. Je voudrais montrer que le destin des critères, et leurs limites, révèlent, au contraire, la *vérité* du scepticisme ; encore que cette affirmation suppose bien entendu une réinterprétation du scepticisme ; de ce qu'il est, comme de ce qu'il menace.

Il y aurait une raison complémentaire, chez un défenseur de Wittgenstein, pour essayer d'exposer la conception des critères qui est celle de Malcolm et d'Albritton. Si l'existence des critères établit aussi peu de choses que l'indique de toute évidence ma propre lecture, un simple coup d'œil suffirait à révéler que les critères ne sont pas des compétiteurs bien sérieux pour mener bataille contre le scepticisme. Aussi, avant d'indiquer, au chapitre 2, pourquoi la conception Malcolm-Albritton est indubitablement erronée, je voudrais d'abord dire ce qu'est ce *petit quelque chose d'essentiel* que les critères ont à établir ; ainsi que les raisons, et les représentations, qui font que ce quelque chose semble si petit.

Pour un début, l'idée que Wittgenstein se fonde sur la notion *ordinaire* de critère est une pensée qui n'a pas l'air très prometteuse. On ne peut guère espérer, semble-t-il, qu'une notion ordinaire fasse tout le travail que Wittgenstein paraît attendre des critères auxquels il a recours, quoi que ce travail s'avère être ; ce qui explique que nul, en effet, n'en attende autant de la notion ordinaire. Il se peut cependant que la force de celle-ci dépende en réalité du fait qu'elle reste aussi simple que possible, et cela aussi longtemps que possible. A pénétrer plus avant dans la notion elle-même, il se peut bien qu'on soit tout étonné de découvrir que, au cours de la manipulation du terme « critère », le mouvement de la rhétorique wittgensteinienne est à peu près exactement celui de la rhétorique du mot ordinaire : des critères, par exemple, il dira qu'ils sont possédés par certaines personnes, ou groupes de personnes (ce sont « mes critères », « les nôtres ») ; qu'ils sont « adoptés », « acceptés » ; qu'ils constituent une « sorte de définition » ; qu'il existe des critères variés pour une chose ou une autre « suivant les circonstances » ; qu'ils sont liés à « ce que nous nommons » quelque chose ; qu'ils montrent « en quoi consiste » quelque chose, ou ce qui « compte pour » quelque chose. Or on voit bien que

tout cela n'est que la structure rhétorique ordinaire du mot (ordinaire) « critère ». Nous allons montrer qu'il s'agit là d'une composante significative de l'usage qu'en fait Wittgenstein, par un examen plus détaillé encore de cette structure rhétorique.

Voici donc quelques exemples, glanés au hasard, d'usages ordinaires du mot :

- A. Les autorités américaines ont énuméré quatre critères pour juger qu'un gouvernement, ici [à Saïgon], est stable : capacité à maintenir l'ordre public dans les villes, capacité à lever et à entretenir des forces armées efficaces, degré adéquat de protection pour les installations vitales américaines et vietnamiennes, présence, pour finir, d'autorités responsables, avec lesquelles leurs homologues américains puissent mener des discussions constructives (*New York Times*, 25 novembre 1964).
- B. Le seul critère, pour moi, c'est que [le poème] puisse ou non m'emporter avec lui dans l'émotion... (Hans Zinsser, cité par X. K. Wimsatt, *The Verbal Icon*.)
- C. Dans le langage, la tradition africaine recherche la circonlocution plutôt que la définition exacte. L'énonciation directe est considérée comme grossière et sans imagination ; la dissimulation intégrale du contenu par une paraphrase en perpétuel changement est considérée comme le critère de l'intelligence et de la personnalité. Dans la musique, la même tendance à l'obliquité et à l'ellipse est à remarquer... (Ernest Borneman, in *Jazz*, éditeurs Hentoff & McCarthy.)
- D. Il est donc impraticable d'utiliser, pour l'évaluation d'une névrose infantile, les mêmes critères que ceux que nous appliquons pour soigner un adulte (Anna Freud, *Le Traitement psychanalytique des enfants*).
- E. Puisque la couleur et le format du papier, l'encre, l'écriture et la marque de papeterie ont mené à l'identification d'un groupe distinct de feuillets, j'ai poursuivi ma recherche afin de voir si des différences, sur ces points, dans le restant des feuillets, permettraient d'identifier d'autres groupes. Tel était bien le cas. Aucun critère n'était suffisant par lui-même pour établir d'autres groupes ; mais tous les critères, pris ensemble, étaient, en général, décisifs. Les relations entre les contenus des groupes ont confirmé ou corrigé la lecture des signes physiques (J. Lyndon Shanley, *The Making of Walden*).

- F. « Facteurs principaux dans la décision d'admissibilité d'un candidat à Radcliffe » :
- Radcliffe attend de ses élèves un haut degré d'intelligence...
 - Autres qualités considérées comme d'importance majeure dans les décisions finales :
 - honnêteté personnelle ;
 - sens de la responsabilité sociale ;
 - capacité à travailler de manière indépendante ;
 - énergie nécessaire à l'accomplissement d'un lourd travail.
 - Ainsi que d'autres qualités, plus difficiles à définir :
 - ouverture d'esprit ;
 - variété des intérêts ;
 - souplesse du tempérament ;
 - stabilité ;
 - maturité.

Au-delà de ces critères, Radcliffe compte sur une population diversifiée d'étudiants (Catalogue officiel de Harvard. Informations concernant le collège Radcliffe, pour les candidats à l'admission, 1968-1969 : p. 107, « Admissions en première année »).

- G. Contre les idées de Kovalevsky, selon qui trois des quatre critères principaux de la féodalité germanico-romaine devaient se rencontrer en Inde, qu'il fallait donc considérer comme féodale, Marx montre que Kovalevsky oublie entre autres le servage, qui n'a pas d'importance essentielle en Inde (Éric Hobsbawm, introduction aux *Formations économiques précapitalistes* de Marx).
- H. La société, avant la Grande Dépression et la Seconde Guerre mondiale, était beaucoup moins égalitaire qu'elle ne l'est devenue depuis. Parmi les principaux critères de distinction des strates, se trouvaient : la respectabilité, l'assiduité et le sens du devoir ; l'aptitude à persévérer fidèlement dans une tâche donnée, et la volonté de soumettre ses réalisations à l'estimation des autorités considérées comme légitimes (Edward Shils, « Of Plentitude and Scarcity », *Encounter*, mai 1969).

De ces quelques exemples, j'extraierai sept éléments qui se révèlent être en jeu dans l'idée ordinaire de critère :

1. La source de l'autorité.
2. La modalité d'exercice de l'autorité.
3. La visée épistémique.

4. L'objet ou le phénomène candidats.
5. Le concept qui définit le statut.
6. Les moyens épistémiques (spécification des critères).
7. Le degré de satisfaction (normes ou tests pour appliquer 6).

Selon ce schéma, les critères sont des caractérisations qu'une personne ou un groupe donnés établissent, et sur la base desquelles (au moyen desquelles, dans les termes desquelles) ils vont juger (évaluer, établir) si quelque chose possède un statut, ou une valeur, particuliers. En le formulant différemment, on peut rapprocher ce schéma d'autres régions de la rhétorique superficielle de Wittgenstein : certaines caractérisations sont ce qu'un individu ou un groupe entend par (nomme, compte pour) la possession, par une chose, d'un certain statut ; les caractérisations définissent le statut ; le statut, c'est que ces caractérisations soient satisfaites. (Par exemple, « les autorités américaines, dans ce cas, définissent la stabilité comme... », « la stabilité consiste ici en... ».)

Une fois établie cette similarité générale entre l'idée ordinaire, ou officielle, de ce qu'est un critère et l'idée wittgensteinienne, il est tout à fait révélateur de relever l'existence, entre elles deux, d'une série de *divergences* qui subvertissent l'analogie.

Commençons par l'examen du septième élément (le « degré de satisfaction »). Bien que non explicitement mentionné dans les exemples que j'ai cités, il semble clairement inclus dans chacun d'entre eux. Il fait intervenir explicitement l'idée de normes (*standards*), l'idée d'une détermination du degré, ou du grade, auquel quelque chose manifeste les caractérisations en question, ou y satisfait. Critères et normes sont, l'un comme l'autre, les moyens par lesquels, ou les termes dans lesquels, un groupe donné juge, sélectionne, établit une valeur, une appartenance à un certain statut. Mais il conviendrait d'ajouter que les critères décident si un objet *est* (de manière générale) de la « bonne sorte », s'il est ou non acceptable comme candidat alors que les normes déterminent à quel *degré* le candidat satisfait les critères. Dans des contextes différents, tel de ces niveaux pourra être considéré comme donné, tel autre fera, par contre, l'objet d'articulations complexes. Les cas que je viens de citer suggèrent, en fait, différentes raisons, suivant les contextes,

	(A)	(B)	(C)	(D)	(E)	etc.
1. Source de l'autorité	Autorités américaines	Je	Les Africains	Anna Freud	Shanley	
2. Modalité d'exercice de l'autorité	Ont organisé, établi	utilise, ressens, aime	considèrent	recommande	a tenté	
3. Visée épistémique	juger	affirmer, évaluer	prouver	évaluer	identifier de façon conclusive	
4. Objet ou phénomène	gouvernement	poème	une personne	enfants	feuilleton	
5. Concept qui définit le statut	stable	valable, réussi	intelligent	névrosé	appartenant à un groupe	
6. Moyens épistémiques (spécification des critères)	loi et ordre, lever et entretenir, protection, etc.	peut me transporter	paraphrase en perpétuel changement	différent de l'adulte	couleur, format du papier	
7. Degré de satisfaction (normes et tests pour appliquer 6.)						

pour préférer laisser ouverte, ou devoir laisser ouverte, la question des normes. Ainsi dans l'exemple psychanalytique, seul un expert sera capable d'évaluer l'adéquation des critères au cas individuel ; dans l'exemple africain, si l'on ne met pas en doute le critère d'inventivité avancé par notre reporter, seul un membre du groupe aura autorité pour dire dans quelle mesure le critère est présent chez quelqu'un ; dans le cas des feuillets à classer, une fois les critères fixés, et si notre groupe de candidats est suffisamment différencié, n'importe lequel d'entre eux sera capable d'un classement correct : ici, dans la pratique, la question des normes ne se posera donc pas ; quant à l'assertion américaine sur les gouvernements de Saïgon, la question des normes y est au moins aussi problématique que celle des critères, de sorte que la laisser ouverte relèverait ou d'une décision tout à fait illusoire, ou d'un procédé peu recommandable. Que des critères généraux ou des normes puissent requérir pour leur application une spécification ultérieure (de critères et de normes ultérieurs), il n'y a là rien en soi d'intellectuellement pervers ; mais cela peut donner naissance à des formes particulières de nocivité morale ou politique. Dans le cas de Radcliffe, les admissions vont évidemment dépendre du choix des normes, ou des tests effectués, pour déterminer l'adéquation des cas individuels aux critères énoncés. Dans de tels contextes, des influences, sociales ou politiques, peuvent entraîner l'admission d'un individu alors même qu'il ne correspond pas aux normes attendues ; toutefois, quand bien même l'institution pourrait, dans un cas donné, estimer cela justifié pour des raisons d'État, elle n'en sentirait pas moins clairement que la question intellectuelle se règle – si tant est qu'elle puisse l'être objectivement – à travers la problématique des normes. (Et si, par suite des pressions exercées récemment sur les établissements d'enseignement supérieur afin qu'ils corrigent des injustices sociales que l'ensemble de la société ne veut pas ou ne peut pas corriger, un établissement accède à cette demande par telles voies nouvelles bien déterminées, d'aucuns diront que tout réajustement des résultats obtenus aux tests réguliers, même à l'intérieur des critères énoncés, fait, nécessairement, « baisser le niveau » ; d'autres, à l'appui de la demande, diront que la justice requiert une redéfinition [une nouvelle donne en matière de critères] de l'institution comme telle. Ainsi l'adjectif « politique » s'entend-il, pour les uns, des réajuste-

ments et accommodements qui introduisent des exceptions pour des cas individuels ; tandis que, pour les autres, il recouvre les ajustements et accommodations du système lui-même, qui a tout pouvoir de définir comme centrale ou exceptionnelle la place de l'individu.)

Il existe d'autre part certaines pratiques, fort courantes – principalement des compétitions –, dans lesquelles les critères sont donnés explicitement, tout l'accent étant mis sur les normes : il en va ainsi dans les concours canins ou hippiques, comme dans les compétitions de plongeon. Il est indispensable au bon déroulement de telles pratiques que les critères selon lesquels on juge les candidats soient suffisamment clairs pour être connus, compris et acceptés de tous les participants ; c'est là ce qui fait la civilité de ces formes de l'assertion. On le voit bien à ceci que l'élément jugement est isolable en tant que fonction séparée à l'intérieur de telles institutions. Il est laissé plus ou moins explicitement à la discrétion du juge plus ou moins de champ dans l'application des normes, mais il ne lui est laissée aucune liberté quant à l'ensemble des critères qu'il a obligation d'appliquer. On s'attend à ce que des juges soient en désaccord sur la qualité de l'entrée dans l'eau d'un plongeur (c'est même pour cela qu'il y a des juges), mais ils ne sauraient être en désaccord sur le fait que la perfection de l'entrée dans l'eau est un critère de l'excellence du plongeur. (Tout différend entre les juges doit porter sur le jugement tout entier, et non pas sur le degré auquel ils appliquent leurs jugements. Le juge qui écrit « 5 » [sur 10] à la rubrique « entrée dans l'eau » ne veut pas dire par là qu'il y a 50 % de probabilité que le plongeur ait satisfait à ce critère. On dira d'une probabilité de 50 % qu'il pleuve, qu'il s'agit d'une probabilité de 50 % que le critère de pluie soit satisfait, et non de la satisfaction à 50 % du critère de pluie, qui suggérerait, au mieux, un vague crachin.) Certains citoyens souhaiteraient que les juges de l'application des lois aient une fonction conçue sur le même modèle ; d'autres au contraire se réjouissent qu'ils ne soient pas soumis aux mêmes restrictions. Leur nom, comme dans le cas des juges de compétitions, implique que cette fonction n'inclut pas la compétence de modifier les critères qui décident du cas individuel ; mais on peut s'attendre à ce qu'un cas juridique donné ouvre une controverse, précisément sur le point des critères établis auxquels il satisfait ou non. Le travail du juge est alors de décider de l'identité du cas en question, autrement dit de

décider quels critères établis (s'il y en a) s'appliquent à lui ; autrement dit de décider simultanément de la question et des critères de la question. Cette situation a pu être décrite comme une situation dans laquelle « les juges font la loi et ne se contentent pas de l'appliquer », condition, pour d'aucuns, incompatible avec les règles démocratiques du droit, indispensable à ces mêmes règles pour d'autres. Il peut se trouver des circonstances historiques telles que les juges y aient pour habitude soit de « se contenter d'appliquer la loi », soit au contraire de la « faire », mais, comme description objective d'un processus de décision englobant à la fois des cas et des critères, il y a là une fausse alternative, une fausse représentation. Pour parvenir à sa décision, le juge est obligé, par loyauté envers sa fonction, d'entendre et de donner des arguments à caractère institutionnellement reconnaissable ; l'intérêt d'une telle discussion argumentée est de permettre, autant que possible, une extension naturelle du corps du droit, ce qui ne représente ni l'application pure et simple du droit existant, ni non plus la simple constitution d'un droit nouveau. Il faudra alors se guider sur le mythe que le cas en lui-même, et non le juge, étend le domaine du droit. La justice repose sur le fait que ceci soit vrai, et tenu pour vrai, plus souvent que l'inverse. Quant aux arbitres, leur marge de manœuvre, lors des compétitions et des rencontres, est encore plus réduite. Le mythe qui les guide est qu'ils se contentent seulement de voir si critères et normes sont satisfaits, et qu'ils déclarent simplement ce qu'ils voient, en le proclamant en public. Dans leurs marges de manœuvre explicites, il y a ces lisières du jeu où le problème de l'intention se pose (par exemple, lorsqu'il faut décider si un joueur en voulait à un adversaire, ou seulement au ballon que celui-ci s'efforçait d'atteindre). Qu'il s'agisse de juges de concours, de juges du droit ou d'arbitres, la direction et l'issue des compétitions, dans les domaines où ils ont chacun à juger, sont tributaires de leurs marges de manœuvre respectives. Les juges des compétitions et les arbitres n'ont pas autorité pour choisir, modifier ou élargir, même dans les cas où ce serait bien naturel, les critères qu'ils ont à appliquer ; au reste, ce ne sont pas les arbitres qui décident qui gagne, c'est le score qui le dit ; et les plongeurs, pour prendre cet exemple, ne sont pas d'abord en compétition les uns avec les autres, mais bien chacun d'entre eux avec le plongeur idéal. Les juges du droit, pour leur part, décident effectivement qui perd et qui gagne

(si on laisse de côté les procès avec jury), et quelles sommes ; là, les parties adverses sont en compétition l'une avec l'autre ; mais leur compétition vise, précisément, à obtenir les faveurs du droit, de sorte que le règlement de l'affaire ne saurait être déterminé par un score obtenu en public, mais seulement du fait de la réaction, favorable ou défavorable, du droit. C'est pourquoi la justice, sous les auspices du droit, dépend par essence tout autant de l'obligation, interne au droit, de réagir tout court que de l'obligation qui est la sienne de réagir avec équité ; d'où s'ensuit qu'elle dépend de ce qu'on ait le droit et le pouvoir de solliciter cette réaction du droit.

Je peux à partir de là décrire le point où cesse l'analogie avec Wittgenstein. Dans *aucun* des cas où il fait appel à l'application de critères, il n'existe de stade distinct où il serait possible, de manière explicite ou implicite, de faire appel à l'application de *normes*. Pour lui, avoir des critères pour savoir si une chose est telle ou telle, c'est savoir si, dans un cas individuel, les critères s'appliquent ou non. S'il y a doute quant à leur application, le cas se retrouve, d'une certaine manière, « hors norme ». Cela signifie que nous n'avons pas à son propos de critère décisif, puisque nous n'en avons pas « pour toutes les éventualités ». Or cela même nous informe sur le cas examiné, comme il arrive que le fasse la réponse à une question par « oui et non » ; ainsi à la question : « Est-ce que le *Livre des jardins suspendus*, de Schönberg, est une œuvre tonale ? », ou à celle-ci : « Est-ce que vous pouvez jouer aux échecs sans la reine ? », sans parler de cette autre question, que poseront certains : « Les machines peuvent-elles penser ? » A quoi servirait de choisir une réponse plus définie – j'entends par là plus courte – à de telles questions ?

Un deuxième point d'arrêt de l'analogie concerne la *nature des objets* qui sont candidats au jugement (le quatrième élément du tableau), ainsi que les concepts qui assignent aux objets un « *statut* déterminé (le cinquième élément).

Dans les cas officiels où l'on a recours aux critères, l'objet en question requiert de façon évidente une évaluation ou une estimation ; son statut ou son classement nécessitent une détermination ou un règlement. L'intérêt d'instaurer ou d'établir des critères, c'est de permettre à ces évaluations et décisions d'être aussi rationnelles (consistantes, cohérentes, impersonnelles, non arbitraires) que possible.

Or, les candidats au jugement présentés par Wittgenstein ne sont pas de cette sorte ; ils ne soulèvent ni n'autorisent *aucune* question claire d'*évaluation* ou de *statut* dans la compétition. Rappelez-vous le genre de choses pour lequel Wittgenstein fait, en vue de les déterminer, appel aux critères : quelqu'un a mal aux dents, est assis sur une chaise, a une opinion, attend quelqu'un entre 16 h et 16 h 30, pouvait continuer la série mais ne peut plus ; lit, pense, croit, espère, informe, suit une règle ; il pleut ; quelqu'un se parle à lui-même, prête attention à une forme ou à une couleur ; fait quelque chose en connaissance de cause, ou comme allant de soi ; etc. De tels « objets » ou concepts n'ont, semble-t-il, rien de bien particulier ; ce ne sont, pourrions-nous dire, que les objets et concepts ordinaires de ce monde. Et si même ces concepts requièrent, pour leur application, des critères particuliers, alors il faudrait recourir à des critères quel que soit le concept que nous utilisions, quelle que soit la chose dont nous parlions. Mais est-ce vrai ?

Wittgenstein semble entrevoir, ou affirmer implicitement, quelque chose comme ceci : *toutes* nos connaissances, *tout* ce que nous énonçons et questionnons (ou mettons en doute, trouvons extraordinaire) n'est pas gouverné seulement par ce que nous appelons « preuves », « conditions de vérité », mais par des critères. (« Pas seulement » pourrait porter à confusion. Les critères ne sont pas des alternatives ou des compléments de la preuve. Sans le contrôle des critères dans l'application des concepts, nous ne saurions pas quoi compter pour preuve d'une affirmation [*claim*] quelconque, nous ne saurions même pas pour quelles affirmations [*claims*] une preuve est requise.) Ce qui suggère, si l'on tient compte de ce qui s'est dit jusqu'à présent, que *toute* conjecture, *toute* conviction dépend, dans sa mise à l'épreuve, de cette même structure, de ce même arrière-plan de nécessités et d'accords dont les jugements de valeur dépendent explicitement. Loin de moi de dire que, pour Wittgenstein, les énoncés de fait sont des jugements de valeur. Cela reviendrait simplement à dire qu'il n'y a pas de faits, que rien ne peut être établi de la manière dont les énoncés de fait peuvent, à l'évidence, être établis. Ce dont il s'agit plutôt, et je tiens à le souligner, c'est que les énoncés de fait et les jugements de valeur reposent les uns et les autres sur les *mêmes* capacités de la nature humaine ; seule une créature capable de juger d'une valeur est capable d'énoncer un fait. Mais

cela ne revient-il pas à dire que seule une créature douée de parole peut former des jugements et des énoncés ? Voilà qui n'a rien de bien étonnant.

Étonnant, certes, cela ne l'est pas, si cela signifie que seule une créature capable de dire quelque chose (en général) est capable de dire quelque chose (en particulier). Mais ce qui pousse Wittgenstein à la philosophie, ce qui l'étonne, c'est le fait nu que certaines créatures soient douées de parole, qu'elles puissent seulement dire quelque chose. Sans doute, on peut se demander comment quelqu'un peut s'étonner d'un tel fait. C'est comme s'étonner du fait qu'il existe une chose comme le monde. Mais je ne soutiens pas que la pensée de Wittgenstein exigerait que vous ressentiez ces étonnements avant de commencer à étudier ses idées. Au contraire, je crois que de telles expériences font partie de l'enseignement que ces pensées ont l'objectif de produire. Quant à savoir si la pensée qu'il produit doit prendre le nom de « philosophie du langage », cela dépend de ce que chacun attend d'une philosophie du langage. Wittgenstein a des idées parfaitement définies sur la signification, la compréhension, les signes, la communication, les propositions, l'usage des mots ; toutes questions qu'une philosophie du langage est censée, dans tous les cas, aborder. Mais Wittgenstein ne leur porte ni plus ni moins d'intérêt qu'à des questions comme l'intention, la volonté, la croyance, l'ordre du privé, le doute, l'enseignement, la souffrance, la pitié, la conviction et la certitude. Dans tous ces domaines, c'est à elle-même que l'âme s'intéresse et se manifeste, de sorte que toute investigation de l'âme par elle-même (qu'elle soit personnelle ou qu'elle concerne d'autres âmes) devra faire l'examen de ces mêmes questions et intérêts, là même où (et comme) ils se manifestent d'ordinaire. Si Wittgenstein s'intéresse au langage, c'est que la philosophie est plus ou moins obsédée par le langage. Mais à qui cherche plutôt à produire une théorie, ou une science, du langage, les remarques de Wittgenstein doivent paraître tout à fait désordonnées. Car, dans la mesure où une philosophie du langage, suivant les conceptions courantes de la philosophie, devrait pour une part consister en une interprétation, une reconstruction ou une analyse du langage, en particulier celui de la science, Wittgenstein n'a pas de philosophie du langage du tout. Mieux vaudrait l'interpréter comme attaquant le désir philosophique de produire des théories du langage ;

au même titre que l'on pourrait attaquer une philosophie à partir de l'appui ou du modèle qu'elle cherche dans la physique, ou la psychologie, pour comprendre le problème du scepticisme, c'est-à-dire en l'occurrence pour l'éviter.

Que les critères soient spécifiques de leur objet est une chose bien connue. Ce qui fait qu'un gouvernement est stable n'est pas ce qui fait la stabilité d'une table, ou d'un pont, ou d'une relation, ou encore d'une solution. (Sur ce point nous pouvons, évidemment, puisque les critères nous fournissent « une sorte de définition », nous demander si, ou en quel sens, « stable » signifie la même chose dans ces différents contextes.) Mais Wittgenstein tire de ce caractère de spécificité du critère à l'objet un propos tout à fait différent, et apparemment à l'opposé. Dans les cas qu'il évoque, nous ne savons en effet tout d'abord *rien* de l'objet auquel, par le biais de critères, nous assignons une valeur ; et ce sont les critères qui, tout au contraire, nous apprennent ce que sont nos concepts, « quelle sorte d'objet est quelque chose » (§ 373). Disons que Wittgenstein convoque les critères dans le cours de ses investigations *grammaticales*, et que c'est la grammaire qui nous dit quelle sorte d'objet est quelque chose. Mais avant d'avoir avancé dans la compréhension de ce que Wittgenstein entend par « grammaire », il ne nous est pas d'un grand secours d'énoncer qu'en utilisant des critères ordinaires ou officiels nous partons d'une sorte connue d'objet, tandis qu'en utilisant les critères wittgensteiniens nous *finissons* par connaître une certaine sorte d'objet.

Cela nous aidera tout de même un peu ; au moins, à découvrir le lieu, ou le niveau, auquel nous devons mener nos recherches pour comprendre la notion wittgensteinienne. Il est évident que cette notion est censée, du moins pour partie et à un certain niveau, fournir un horizon de réponse à deux questions à la fois : la question ordinaire – « Comment savez-vous ? – et la question philosophique – « Qu'est-ce que le savoir ? » –, réponse qui puisse entrer en compétition avec d'autres horizons philosophiques de réponse à ce type de questions. On peut penser que, du fait même de son obscurité, la réponse de Wittgenstein a toute chance d'être (pour autant qu'elle veuille dire quelque chose de clair) de même force que les réponses qui sont en compétition avec elle. Il peut sembler que la question toujours réitérée : « Mais quels critères avons-nous pour dire cela ? », porte essen-

tiellement sur le caractère vérifiable de nos prétentions à la connaissance ; son insistance sur l'utilisation (contre, en apparence, la signification) des mots et des phrases, sur le fait que nous avons « établi » ou « accepté » les critères dans les termes selon lesquels nous en faisons usage, tout cela revient peut-être à affirmer que la signification de nos concepts ne se déploie que pour autant que nous avons défini les procédures d'acquisition ou de contrôle du savoir ; enfin, sa tendance à parler des critères comme ce en quoi consistent les phénomènes, en particulier les phénomènes mentaux, eux-mêmes décrits comme renvoyant, généralement, à ce que nous faisons dans des contextes publics déterminés, finit par créer l'impression qu'il conçoit toute référence à l'« esprit », à supposer qu'une telle référence soit justifiée et compréhensible, comme la description d'un comportement. On sait assez que les idéologies, ou paradigmes, de l'intelligibilité, dans le moment et dans le contexte intellectuel où Wittgenstein écrivit, étaient le vérificationnisme, l'opérationnalisme, et le béhaviorisme logique. Une manière de désigner l'originalité de Wittgenstein est de remarquer que son enseignement, tout en prenant acte de ces différentes tendances, n'en adopte aucune ; il prend date, pourrait-on dire. Or, qu'on le parcoure selon telle ou telle de ces directions connues, ou qu'on s'efforce au contraire de lire son originalité, cela se joue sur la manière dont on comprend sa notion de critère.

L'épistémologie, en soulevant la question de la connaissance, demande quels sont les fondements de notre certitude. Mais il convient de rappeler que ce que nous appelons connaissance dépend aussi de ce que nous appelons « parvenir à connaître », ou apprendre ; de notre capacité, par exemple, à identifier, classer ou discriminer différents objets les uns par rapport aux autres. Les critères sont, alors, des critères du *jugement* ; les sous-tend l'idée de discriminer ou de séparer les cas, et de les identifier par le biais de différences (on trouve un écho explicite de ceci dans l'emploi du mot « discrimination » au sens péjoratif). Je tiens surtout, par ces considérations, à ce qu'on prenne garde, dorénavant, à l'accent mis par Wittgenstein sur l'idée de jugement. Dans l'histoire moderne de l'épistémologie, l'idée de jugement n'est habituellement pas distinguée de l'idée d'énoncé en général ; à moins que les deux idées ne soient au contraire trop complètement distinguées. Le problème n'est pas qu'en se centrant sur des formes d'énonciation caractérisées par la possession exclusive

de la vérité ou de la fausseté un philosophe « raterait » les autres usages du langage. Chacun a bien le droit d'étudier ce qu'il veut. Le problème est plutôt d'examiner si l'étude de la connaissance humaine prise dans son ensemble peut être pervertie, ou en tout cas être régénérée, par une telle focalisation. L'accent mis sur les *énoncés* constitue la connaissance comme la somme (ou le produit) des énoncés véridiques, et fait coïncider les limites de la connaissance humaine avec le degré d'accumulation d'énoncés vrais sur le monde. La tâche philosophique consiste dès lors à fournir un *organon* qui justifiera, améliorera et augmentera ces énoncés. Par contre, à mettre l'accent sur les *jugements*, on considère la connaissance humaine comme notre capacité à appliquer les concepts d'un langage aux choses d'un monde, à caractériser (catégoriser) le monde selon le moment et la manière dont l'humanité accomplit ce travail ; dans ce cas, les limites de la connaissance humaine coïncident avec celles de ses concepts (dans une période historique donnée). La tâche philosophique consiste dans ce cas à créer un *organon* qui porte à la conscience ces limites : non pas pour mettre en évidence le caractère borné de notre connaissance (comme le suggère plus ou moins Locke, et comme l'implique plus ou moins Kant), mais pour indiquer ce qu'à une époque donnée nous ne pouvons pas ne pas réussir à connaître, ou les voies par lesquelles nous ne pouvons manquer d'y parvenir. (Nous sommes, ou étions encore tout récemment, si exercés dans la connaissance des différences entre voies de la découverte et modes de la preuve qu'il nous est difficile de concevoir ce que pourrait être une logique de la découverte, ou de la conviction ; quelque chose comme la découverte ne saurait avoir une logique, mais seulement une psychologie. En décrivant les critères de Wittgenstein comme nécessairement *antérieurs* à toute identification ou connaissance d'un objet, et comme prélude à cette connaissance, je me remémore l'une des thèses d'un ouvrage tel que la *Logique* de Dewey, qui est un pur produit de la tradition idéaliste, suivant laquelle le sujet d'un jugement ne saurait, à l'inverse, être connu antérieurement à la connaissance des prédicats qui en permettent la saisie.)

Un troisième écart quant à l'analogie entre les critères wittgensteiniens et les critères quotidiens indique, et explique, en quoi les vues de Wittgenstein, alors même que son public le plus proche était

constitué par la tradition philosophique *empiriste*, sont (ou devraient être) de nature à offenser *en tout* une sensibilité de type empiriste ; ceci pour souligner que le conflit se joue entre intimes.

Revenez au premier élément de mon tableau, celui que j'ai intitulé « Source de l'autorité ». On y trouve « les autorités américaines », « je », « les Africains », « Anna Freud », « Shanley » ; on pourrait y ajouter « Radcliffe », « Kovalevsky et Marx », « la société américaine d'avant la Grande Dépression ». Chez Wittgenstein, la source de l'autorité ne varie jamais de la sorte : pour lui, nous sommes toujours ceux qui établissent les critères soumis à examen. Les critères auxquels Wittgenstein a recours – ceux qui, pour lui, sont les données de la philosophie – sont toujours « les nôtres » ; le groupe qui constitue son autorité est toujours, semble-t-il, le groupe humain en tant que tel, l'être humain pris en général. Quand j'énonce des critères, j'agis, ou je me représente que j'agis, en tant que membre de ce groupe, en tant qu'être humain représentatif.

Surgissent alors, immédiatement, deux questions : 1) Comment, de quel droit, puis-je parler au nom du groupe dont je suis membre ? Comment ai-je pu acquérir un si extraordinaire privilège ? Quelle confiance puis-je placer dans une généralisation de ce que *je dis* à ce que *tous disent* ? L'échantillon est si ridiculement, si absurdement petit ! 2) Si j'ai, en fait, été partie prenante dans les critères que nous avons établis, comment est-il possible que je ne sache pas quels ils sont ? Et pourquoi ne suis-je pas en état de reconnaître le fait que j'ai été engagé dans une si extraordinaire entreprise ?

1) Sous la supposition que ce que je dis à propos de ce que nous disons est, en réalité, une *généralisation*, et que tout ce que j'ai sous la main, c'est le fait que *je* le dise (avec, sans doute – mais pas nécessairement –, le fait que j'ai entendu d'autres le dire aussi), toute l'affaire devient absurde. Or, je ne crois pas que la prétention à parler pour « nous » soit absurde ; je ne crois donc pas qu'il s'agisse d'une généralisation. Mais de quoi d'autre, dans ce cas ? Tous les réquisits (*claims*) de Wittgenstein à propos de ce que nous disons vont de pair avec la conscience que d'autres pourraient tout à fait ne pas être d'accord, qu'une personne ou un groupe donnés (une « tribu ») pourraient ne pas partager nos critères. « Un être humain peut être une complète énigme pour un autre » (*Investigations*, 2^e partie, p. 223). Le désaccord sur les critères, ou la possibilité de ce désaccord, sont

des questions qui occupent, chez Wittgenstein, une place aussi fondamentale que l'élucidation de ce que sont des critères.

Cette constatation ne rend pas entièrement intelligible le dogmatisme de Wittgenstein, mais elle permet peut-être de se demander sur quoi porte celui-ci. Il se pourrait bien qu'on s'aperçoive en effet qu'il lui arrive de se soucier fort peu de savoir si les autres diraient ce que lui-même dit que « nous » disons.

– Donc, c'est en ce point même qu'il est dogmatique.

– Mais non. Je dis « il s'en soucie peu », non pas au sens où il soutiendrait, quoi que « vous » disiez, qu'il parle pour « nous » ; mais au sens où il admettra sans problème, si on parvient à le lui prouver, qu'il ne parle pas pour « nous ». Ce qui fait de lui moins un dogmatique qu'un égocentrique. « Si j'ai épuisé les raisons [...] à ce moment-là j'incline à dire : "C'est ainsi, tout simplement, que je fais" » (§ 217) ; « Les explications doivent prendre fin quelque part » (§ 1) ; « Alors, comment est-ce que je sais (comment continuer la série ?) [...] ? Si cela veut dire : "Est-ce que j'ai des raisons ?" », la réponse sera : mes raisons seront bientôt épuisées. Et à ce moment-là, il me faudra agir, sans raison » (§ 211).

– A ce moment-là j'incline à dire... ; quelque part... ; alors il me faudra agir... Mais quand et où ? Et à qui de le dire ?

– Ce ne sont pas les problèmes qui m'occupent pour l'instant : n'importe qui, au même titre que tout autre, pourra en décider, en droit et au besoin ; quant au moment précis où l'on rencontrera, où l'on devra admettre, l'épuisement des raisons, ceci est un problème empirique, différent dans chaque situation. Mon propre problème est plutôt de voir à quelle croisée des chemins nous sommes à présent parvenus.

Lorsque Wittgenstein, ou, à ce stade, n'importe quel philosophe ayant recours au langage ordinaire, « dit ce que nous disons », ce qu'il produit n'est pas une généralisation (bien qu'il puisse, par la suite, généraliser), mais un exemple (supposé) de ce que nous disons. Nous pouvons le concevoir comme un *échantillon*. Les mots « nous disons... » qui introduisent l'échantillon vous invitent à examiner si vous disposez vous-même d'un tel échantillon, ou si vous êtes en état d'accepter le mien comme valide. Un échantillon ne réfute ni n'infirme un autre échantillon ; si deux échantillons sont en désaccord, ils rivaliseront pour la même confirmation. Car la seule source de

confirmation, ici, c'est nous-mêmes ; chacun de nous ayant, dans cette compétition, autorité complète. Un désaccord initial pourra être résorbé ; ainsi, s'il s'avère que les échantillons que nous produisons concernaient des objets différents (par exemple à travers une imagination différente de la situation) ; ou s'il s'avère que l'un de nous n'avait pas prêté vraiment attention à son échantillon, s'était imaginé vouloir le produire pour finalement le retirer, ou le modifier. Mais si le désaccord persiste malgré tout, il n'existera pas de recours au-delà de nous ; ou s'il en existe un au-delà de *nous deux*, il n'en existera pas au-delà d'un « nous » final. Il y a là quelque chose comme une tragédie – une tragédie intellectuelle. Ce n'est pourtant pas, ici, une question d'erreur ou de fausseté de ce qui est dit ; ni non plus de résistance ou d'incapacité à dire ou à entendre quelque chose ; toutes choses qui sont source d'autres tragédies.

« Je devrais avoir envie de dire : “je fais l'expérience du parce que” » (§ 177). Supposez que quelqu'un me réplique : « Ce n'est certainement pas le cas ; ce que vous dites n'est même pas grammaticalement correct. » Engagés sur des chemins si opposés, il nous faudra conclure que nous sommes, sur ce point, tout simplement différents ; c'est-à-dire que nous ne pouvons, en la matière, parler l'un pour l'autre. Toutefois, il n'y a pas eu ici infirmation d'une affirmation (*claim*), mais restriction de mon autorité. Même si Wittgenstein avait (et il est significatif qu'il ne l'ait pas fait) introduit sa fort peu grammaticale proposition par les mots « nous devrions avoir envie de dire », cela ne changerait rien à l'affaire : quand bien même il se trouverait que, moi, je n'aie pas du tout envie de dire cela, il n'aurait pas, pour autant, à corriger son énoncé pour tenir compte de ma divergence ; il n'aurait en fait qu'à le retirer face à mon blâme. Ce n'est pas qu'il ait dit quelque chose de faux sur « nous » ; il a plutôt appris qu'il n'y a pas (qu'il n'y a peut-être jamais) de « nous » dont il puisse dire quoi que ce soit. L'erreur ne porte pas sur l'énoncé, mais sur son « adresse ».

L'invocation philosophique de « ce que nous disons », et la recherche des critères qui sont les nôtres, « sur la base desquels nous disons ce que nous disons », en appellent à (*are claims to*) la communauté. Or le réquisit (*claim*) de communauté est toujours une recherche de la base sur laquelle celle-ci peut être, ou a été, établie. Je n'ai rien de plus à ma disposition pour poursuivre que ma propre

conviction, mon sens que je fais sens. Il peut s'avérer que je me trompe et que ma conviction m'isole de tous les autres, de moi-même aussi. Je n'en découvrirai pas pour autant être moi-même dogmatique, ou égocentrique. Car le désir et la recherche de communauté sont désir et recherche de raison.

Lorsque Wittgenstein donne des échantillons de ce que nous disons, il va plus loin que la simple occurrence des mots, d'une manière qui le distingue des autres philosophes qui, de leur côté, prennent leur départ dans le langage ordinaire, et d'Austin en particulier. Wittgenstein propose des mots qui, d'après lui, s'imposent à nous dans un certain contexte ; ou encore des mots que nous souhaitons, aimerions ou serions tentés de préférer ; et il en cite aussi que, dit-il, nous n'avons pas l'intention de dire, ou que nous sommes seulement dans l'illusion de vouloir dire. Mais comment sait-il tout cela ? Je veux dire : en laissant de côté toute prétention (*claim*) philosophique au service de laquelle il forcerait ces découvertes, comment l'idée même a-t-elle pu lui venir que le flux de sa propre conscience – seule chose, évidemment, sur laquelle il puisse s'appuyer – pût suivre le sillage exact de la nôtre ? Toutefois, le fait est qu'il a cette idée, et qu'il n'est pas le seul. Et le fait est, également, que ce qu'il montre de sa conscience est, pour l'essentiel, vrai de la nôtre. Peut-être est-ce là ce qui marque le plus dans ce qu'il écrit ; et peut-être est-ce ce qui, lui, l'impressionne le plus : que ce qu'il fait puisse être fait, tout court.

On a ainsi parfois l'impression que Wittgenstein a entrepris de révéler nos secrets, des secrets dont nous n'imaginions pas que d'autres que nous pussent les connaître ou les partager. Dès lors, indépendamment du fait qu'il ait tort ou raison sur un exemple donné, sa seule intention ou sa présomption paraîtront, aux yeux de certains, exorbitantes. Je tiens que c'est là une réaction significative, une exacte perception de ce à quoi son livre prétend. Pour d'autres, au contraire, l'intention, ou la présomption, auront quelque chose de très stimulant. Il est alors difficile de réaliser à quel point cette intention peut être dangereusement séduisante, et autoséduisante. Quelle est en effet cette présomption qui nous incite à regarder en nous-mêmes, pour découvrir si nous partageons la conscience secrète d'un autre ? Qu'est-ce qui nous en donne le droit ? Pareil chemin ne vaut rien, en tout cas, pour la philosophie, qui doit s'éloigner du moi, et

non pas y revenir. A l'époque où j'ai découvert (dans « *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy* ») des raisons de rapprocher les *Investigations* du genre de la confession, je n'ai pas hésité à mettre en garde le lecteur contre l'idée que, eu égard à ce parallèle, les écrits de Wittgenstein seraient au-delà de toute critique rationnelle (comme certains de ses lecteurs ont eu la malignité de le croire dès l'origine). Mais toute mise en garde a une fin. J'espérais surtout que mon parallèle conduirait à la conviction suivante : alors même qu'une confession et sa véracité peuvent poser question et être soumises à la critique, alors même qu'il est certainement souvent plus urgent de questionner et de critiquer une confession que de faire subir ce traitement à un témoignage ou à une démonstration, il n'y a en revanche aucune raison valable de supposer qu'en l'occurrence les modes de question et de critique se ressembleront entre eux, plus qu'une confession ne ressemble à une démonstration. (Voici une première différence, en effet : si l'élaboration et la vérification des confessions, aussi bien que des démonstrations, requièrent beaucoup d'expérience, il est généralement plus facile de vérifier une démonstration que de la construire, alors que ce sera l'inverse dans le cas des confessions. Autre différence : on peut démontrer le fait à propos des démonstrations, quand bien même l'on n'est pas celui qui a découvert la démonstration en question.)

Parmi les paraboles de Wittgenstein sur la nature de l'activité philosophique, voici maintenant l'une des plus étonnantes :

Si j'incline à supposer qu'une souris est venue à l'existence par génération spontanée à partir de chiffons gris et de poussière, je ferais bien d'examiner ces chiffons de très près, pour voir comment une souris aurait pu s'y cacher, comment elle aurait pu arriver là et ainsi de suite. Mais si je suis convaincu qu'une souris ne peut être engendrée par rien de tel, cette investigation sera peut-être superflue.

Mais nous devons d'abord apprendre à comprendre ce qui s'oppose à un tel examen des détails en philosophie (§ 52).

« Un tel examen » : un examen de quel genre ? Et qu'est-ce qui « s'y oppose », c'est-à-dire s'y oppose dans la philosophie ? Il s'agit d'un examen qui met à nu les convictions de chacun, la conscience individuelle de ce qui doit être, ou ne peut pas être, le cas. Cet exa-

men requiert donc de chacun qu'il rompe avec sa conscience habituelle de la nécessité, en vue de découvrir de plus véritables nécessités. Pour y parvenir, je devrai me mettre dans l'état d'esprit où « j'incline à supposer » qu'une chose, que je tiens pour impossible, peut arriver. Ce qui signifie que je dois m'exercer à croire en ce que je tiens pour des préjugés et à envisager que ma rationalité elle-même puisse être un ensemble de préjugés. Éventualité sans aucun doute pénible à envisager, et qui m'expose vraisemblablement à des positions ridicules ; pas plus ridicules cependant que celle qui consiste à rechercher une explication dans un domaine où vous n'imaginerez jamais qu'elle puisse se trouver. (Nous pourrions probablement qualifier d'« universitaire » une telle activité.)

– Ainsi donc, c'est *moi*, ici présent, qui m'oppose à un tel examen des détails en philosophie. Certes, cela a toujours été un honneur, pour une philosophie, de rencontrer une opposition. Mais ce serait passer à côté de la question que d'en tirer assurance ici, car cela reviendrait à vous considérer comme exempt pour votre part de cette peur et de cette douleur qui font naturellement opposition à toute philosophie sérieuse. La « psychophobie », me dit un texte de psychanalyse récent, est à la fois « peur de sa vie intérieure » et « peur des fantômes » (B. Lewin, *The Image and the Past*, p. 25). Elle peut de ce fait être à l'origine de l'intellectualisme aussi bien que de l'anti-intellectualisme. Et, de l'un comme de l'autre, la philosophie peut être le fruit – ou le travail à la racine. (J'associe en effet ce que je viens d'appeler la « rupture avec le sens de la nécessité » à ce que j'ai appelé, dans « The Avoidance of Love », « rupture avec notre sens de l'ordinaire » ; par exemple, p. 316 et 350.)

2) En faisant remarquer que la recherche philosophique de nos critères est une recherche de communauté, je répondais, en réalité, à la deuxième question, elle-même soulevée par la prétention (*claim*) à parler au nom du « groupe », question que voici : comment ai-je pu participer à l'établissement des critères, alors que je ne reconnais pas l'avoir fait, et que *je ne sais pas* quels ils sont ? La meilleure réponse, dans les termes de la question, serait de montrer qu'il existe (ce que Wittgenstein appelle) des critères (c'est-à-dire d'en produire quelques-uns), et de reconnaître que personne n'aurait pu les établir tout seul ; de montrer ensuite que, de surcroît, quiconque partage ces critères sait en quoi ils consistent – même si tel ou telle peut ignorer

comment les produire et les énoncer, et ne reconnaît pas sa complicité à travers la description qui en est faite ; enfin, il faudrait souligner que ce qui est en cause (*claim*) ici n'est pas de pouvoir dire *a priori* qui est impliqué par « moi », puisque, au contraire, l'un des buts de l'espèce particulière d'investigation que Wittgenstein qualifie de « grammaticale » est, justement, de découvrir *qui* est ainsi impliqué. Cela ne constitue guère encore une réponse : mais je n'en attends pas beaucoup plus qu'une indication supplémentaire sur le niveau auquel je dois chercher cette réponse.

La question en discussion m'évoque un moment bien connu de l'histoire de la philosophie moderne : l'attaque, menée par Hume, contre l'idée de contrat social ; attaque qui, à ce que je crois, suffit encore à discréditer intellectuellement, aux yeux de nombreux philosophes, toute idée de ce genre. J'évoque ce moment pour rappeler que c'est une fort vieille idée, encore que non établie, que la signification des mots d'un langage dans leur rapport avec les autres devrait reposer sur une sorte de connexion, ou de convention, entre les usagers ; et que, justement, le site classique des investigations philosophiques sur ce type de convention, ce sont les discussions à propos du contrat social censé avoir établi la communauté politique. Je souhaite développer un peu cette idée ; car il s'en dégagera tout naturellement quantité de concepts qui seront par la suite plus centralement ou plus thématiquement mis en jeu.

Vous vous souvenez des railleries de Hume : « Nous avons demandé, en vain, dans quelles archives cette charte de nos libertés était enregistrée. Elle n'était écrite nulle part, ni sur un parchemin, ni non plus sur les feuilles des arbres ou sur leur écorce. » Les philosophes qui sentent que, malgré tout, l'idée de contrat est bonne, ou indispensable, ont entrepris de la justifier ainsi : bien sûr, elle n'a pas de fondement historique, mais... quoi alors ? Serait-ce un mythe explicatif ? Mais quel besoin de ce mythe ? Qu'est-il censé expliquer ? Sans doute des choses comme : pourquoi je dois obéir au gouvernement, pourquoi (selon les mots de Hume), j'ai « obligation d'allégeance ». Répondre à ces questions en arguant d'un contrat revient donc, d'après lui, à répondre : « Parce que j'ai une obligation de fidélité (à la promesse donnée) » ; seulement, pour Hume, ce n'est pas du tout une réponse, parce que les deux obligations reposent sur le même fondement : l'« avantage » que constitue, pour les hommes,

l'existence de la société, et les désavantages énormes que constituerait la dissolution du gouvernement. Or, l'objection de Hume est totalement creuse. D'abord, parce qu'elle se contente de réaffirmer qu'il n'y a pas de contrat : un contrat, ce n'est pas seulement une promesse, c'est toujours une promesse conditionnelle, faite en attendant un examen : celui de l'« avantage », justement. Ensuite, il est bien possible que la société dépende de contrats – de leur établissement et de leur préservation – sans qu'on puisse constituer cela comme une raison de conserver un contrat donné ; l'affirmer revient à éviter le problème, ou à le régler brutalement en disant que, quoi que vous pensiez, le contrat est en vigueur, et qu'il n'y a pas de raison suffisante de le rompre. La réponse de Hume dans l'examen du contrat social est donc fondée sur une pure et simple pétition de principe. Car la force singulière de l'idée de contrat social est de remettre en cause l'avantage qu'il y a à vivre dans une société, telle qu'elle est. Ce que dit le contrat, ce n'est pas seulement que j'obéirai au gouvernement tant qu'il restera fidèle au marché conclu : car, en fait, j'obéirai tout aussi bien à un usurpateur ou à un tyran, et c'est même surtout par rapport à cette sorte de gouvernement que mon obéissance sera en cause ; Hume lui-même insiste là-dessus, pour y lire la preuve que le consentement n'a rien à voir dans l'affaire.

Ce à quoi je consens en consentant au contrat n'est pas la simple obéissance : c'est l'*appartenance* à la cité. Ce qui implique deux choses. D'abord, que je reconnaisse le principe du consentement en soi, autrement dit le fait que d'autres ont consenti au même titre que moi, et que je consente par conséquent à l'égalité politique. Ensuite, que je reconnaisse la société et le gouvernement, ainsi constitués, comme miens ; ce qui signifie que je suis non seulement responsable envers eux, mais responsable d'eux. Dans la mesure où je me reconnais une telle responsabilité à leur endroit, lorsque je leur obéis, j'obéis, en fait, à mes propres lois ; la citoyenneté est dans ce cas synonyme de mon autonomie ; la cité est le champ dans lequel je construis mon identité personnelle, c'est donc là l'invention de la liberté (politique).

En fait, si les choses se passaient vraiment comme cela, la question « pourquoi faut-il que j'obéisse ? » serait encore plus rare qu'elle ne l'est ; car les avantages interrogés seraient ceux de la société au mieux d'elle-même – coappartenance (c'est-à-dire frater-

nité), égalité et liberté. Sur quoi, il revient déjà à Rousseau d'avoir montré, en grammairien de la société, que les bonheurs qu'offre la cité, si accomplie soit-elle, nous coûtent d'autres bonheurs – tels que Dieu, l'amitié, la famille ou l'amour. (Je reconnais ici ma dette à l'égard du Pr Judith Shklar pour son livre *Men and Citizens : A study of Rousseau's Social Theory.*)

Au demeurant, les choses ne se passent pas ainsi : c'est un secret de polichinelle que les hommes et leurs sociétés ne sont pas parfaits. Et dans ce cas, dans tous les cas réels, il serait grammaticalement (pour ne pas dire politiquement) pervers de répondre à la question « pourquoi me faut-il obéir ? » par une liste des avantages généraux de la citoyenneté. Car la signification de la question est, en réalité : « Étant donné les inégalités spécifiques, les trahisons de la liberté, l'absence de fraternité dans la société à laquelle j'ai consenti, tout cela l'emporte-t-il sur les désavantages que présenterait le retrait de mon consentement ? » C'est ainsi que les théoriciens du contrat social nous ont appris à poser la question, et si je veux donner un début de réponse, je dois d'abord découvrir avec qui je suis en communauté, et à quoi s'adresse mon obéissance.

Reformulons sur cette base la question familière : « Comment puis-je avoir consenti à la constitution du gouvernement, alors que je n'ai pas conscience de m'être jamais fait demander ce consentement, ni de l'avoir donné ? » On demandera désormais : « Comment puis-je avoir reconnu ce gouvernement comme mien, alors que je n'ai pas conscience d'être responsable de lui ? » La question n'est plus du registre de la rhétorique. Ce qui, d'un premier point de vue, se présentait comme un mystère épistémologique devient, selon ce nouveau point de vue, un projet empirique et moral. Le premier point de vue n'est pas celui de Locke ; selon moi, le second le serait plus ou moins. C'est sans doute le prestige de Hume qui a perpétué la lecture courante selon laquelle Locke est censé avoir lui-même questionné et répondu ainsi : « Puisqu'il est évident que les membres de la cité n'ont pas expressément consenti (ne reconnaissent pas l'avoir fait), comment savez-vous qu'ils ont consenti ? » Réponse : « Leur présence indique qu'ils ont consenti tacitement. » Dans tout ce que j'ai lu ou entendu sur le sujet, on conçoit cette manière de résoudre la question comme un grossier ou cruel subterfuge, et elle en a toute l'apparence. Mais le subterfuge n'est que projection d'un fantasme

des lecteurs ; ce n'est pas pour répondre à *cette* question que Locke a recours au « consentement tacite ».

Les passages du *Second Traité* qui abordent le problème du consentement tacite (§ 119-122) concernent en effet également le problème de ces individus qui, tout en étant présents dans une communauté à un moment donné, n'en sont pas membres. La question est alors, pour Locke, de savoir pourquoi, et dans quelle mesure, ils sont eux aussi liés par les lois de cette communauté. Lorsqu'il écrit : « parce que leur présence implique un consentement tacite », c'est en réalité à cette question, celle des non-membres, qu'il répond. Quand Hume écrit que « le plus authentique consentement tacite [...] qui soit jamais accordé est celui d'un étranger qui s'établit dans un pays quelconque », il croit visiblement apprendre à Locke la signification de ses propres mots, leur signification vraie, ou naturelle (Locke est, de tous les théoriciens du contrat social, le seul qui soit explicitement cité par Hume). Or ce lien du consentement tacite avec le thème des étrangers (installés ou de passage) est, spécifiquement et explicitement, le point dont traite Locke. Et, dans ces mêmes paragraphes, Locke réitère par ailleurs l'affirmation que l'appartenance à la cité requiert, tout au contraire, un consentement *exprès*. Peut-être n'a-t-il pas de bonne réponse à apporter à la question suivante : « Que doit-on considérer comme le consentement (exprès) qui établit la cité ? », et on peut lui faire grief de ne pas chercher à le découvrir ; mais on ne saurait l'accuser d'avoir donné à la question une réponse épistémologiquement stupide et politiquement cruelle. Cela lui laisse, de toute façon, bien d'autres occasions de stupidité (par exemple, à propos de ce qui constitue la propriété), voire de cruauté (par exemple, sur ce qui confère à un individu la qualité de membre).

Ce que nous enseigne de la sorte la théorie du contrat social, c'est tout à la fois la profondeur de mon lien avec la société, et la mise de celle-ci à distance, de telle sorte qu'elle apparaisse comme un artefact. Mais qu'est-ce qui est en jeu dans tout ceci ? On n'apprendra pas aux théoriciens du contrat social que, dans les innombrables cas où s'est posée (ou se posera) effectivement la question des avantages, je me prononcerai, je devrai me prononcer, *contre* le retrait de mon consentement. Au vrai, quelle que soit la motivation intime du théoricien – justifier la conviction que le moment présent est de ceux

(très rares) qui réclament un démantèlement de l'artefact ou, au contraire, justifier la position que pareil moment est à jamais hors de question –, la signification philosophique du propos réside dans ce qu'il délivre une éducation politique : je tiens en effet ce propos pour philosophique parce que la méthode en est l'examen de moi-même, par la remise en cause de mes postulats ; je le tiens pour politique parce que les termes de cet auto-examen sont les termes qui me révèlent que je suis un membre de la cité ; et je le tiens aussi pour une éducation, non parce qu'il m'apprend du nouveau, mais parce qu'il m'apprend que la découverte et la constitution de la connaissance de moi-même requièrent que je découvre et constitue la connaissance de mon appartenance à la cité (la profondeur de mon appartenance, l'extension de celle de mes associés). En d'autres termes, on ne prend pas ces théories du contrat très au sérieux tant qu'on les lit (et il me semble que c'est le plus souvent le cas à présent) comme un ensemble de notations préscientifiques à propos d'États existants.

De tous les auteurs classiques qui ont écrit sur le contrat social, je tiens Rousseau pour le plus profond, car, contrairement à Hobbes ou Locke, il ne prétend pas connaître à quoi ressemble (a pu ressembler) l'« état de nature » ; il préfère esquisser une reconstruction des origines de la société qui puisse prouver que tout ce que les philosophes disent de cette prétendue nature est une projection de leur propre société, ou du fantasme qu'ils en ont. Ce qu'il prétend (*claim*) connaître, en revanche, c'est sa propre relation avec la société ; et ce qu'il revendique comme une donnée philosophique, c'est le fait que les hommes (que lui-même) puissent *parler au nom de la société*, et que la société puisse parler en son nom à lui, révélant ainsi, chacun à leur tour, les pensées les plus intimes de l'autre. Il s'agit, pour lui, de comprendre comment il peut en être ainsi. Le problème épistémologique posé par la société n'est pas de découvrir, à son sujet, des faits nouveaux : les faits, nous les avons devant nous, comme les Encyclopédistes se sont globalement attachés à le montrer. Le vrai problème est, pour moi, de découvrir *ma position* en regard de ces faits – comment je sais avec qui je suis en communauté, et avec qui, avec quoi, je suis dans un rapport d'obéissance. L'existence d'un contrat antérieur ne vaut pas explication pour ces faits : au contraire, elle est une projection du fait que je me reconnais, désormais, comme partie prenante de quelque contrat social, ou de pacte ; à partir de quoi

s'explique (ce que nous prenons pour) l'existence antérieure du contrat. Mais puisque le véritable contrat social n'est pas en vigueur (nous pouvons le constater en voyant que nous sommes nés libres, et que partout nous sommes dans les fers), il s'ensuit que nous n'exerçons pas notre volonté générale, et puisque nous ne sommes pas dans l'état de nature, il s'ensuit que nous exerçons notre volonté non pas en vue du général, mais seulement en vue du particulier ; en vue de la partialité, de l'inégalité, de l'intérêt privé, du privé tout court. Nous obéissons à la logique du complot, quoique toujours persuadés qu'elle ne vaut que pour les autres. (Vous pouvez considérer que Rousseau fait là son autodiagnostic.) De sorte que nous hallucinons la signification que les autres ont pour nous (par exemple, en tant qu'égaux), ou avons l'illusion de signifier quelque chose les uns pour les autres (par exemple, en tant que libres concitoyens). C'est ainsi que le problème épistémologique devient le problème premier de la justice : quand nous connaissons ce qu'est notre position, nous saurons ce qui doit advenir, que nous choisissons (ou non) ce qui s'ensuivra (ou ne s'ensuivra pas), que nous décidons (ou non) que cela vaut la peine d'essayer (ou ne vaut pas cette peine). La découverte de Rousseau est moins celle d'un nouveau savoir que d'un nouveau mode du savoir : une manière de se servir du moi pour accéder à ce qu'est la société de ce moi. Elle est, du même mouvement, découverte d'un nouveau mode de l'ignorance. Marx et Freud donneront à cette ignorance le nom d'inconscient : ignorance de notre présent social, pour l'un, de nos passés intimes, pour l'autre. Mais il s'avérera que la différence n'est pas si grande (tous deux désignant cette ignorance comme résultat de la répression).

Il me semble qu'il n'y a pas là d'obscurités de mon invention. Si l'on se laisse convaincre par le propos de Rousseau, il faudra se demander comment il a pu savoir ce qu'il sait, puisque, à l'évidence, il n'avance ni des devinettes ni de pures hypothèses. Il faudra aussi se prononcer sur ses accès de folie (apparente). S'agit-il seulement de « problèmes psychologiques » ? (Comme si nous savions ce que cela veut dire ; comme s'il y avait, dans l'explication d'une telle conduite, par de tels mots, moins de superstition que, disons, dans l'idée de contrat social.) S'agit-il chez lui de la douleur que cause la société parce qu'elle se conduit comme elle le fait ? Douleur, non de lui-même, mais de la société, parce qu'elle écarte, de toutes ses

forces, toute connaissance de ses propres conspirations, et pas seulement des conspirations dirigées contre lui, Rousseau.

On en vient inévitablement à soulever, dans de tels débats, la question de l'« âge du consentement » (ou « âge de raison »). Il y a l'idée, en effet, qu'il existerait une précondition du consentement, quelle que soit, par ailleurs, la conception du consentement qu'on puisse avoir. C'est l'idée que chaque individu doit donner son consentement propre, et qu'il ne peut le faire que pour autant que l'individu est maître de son esprit. Le problème est alors de préciser ce que c'est qu'être « maître de son esprit ». Parle-t-on d'un accomplissement intellectuel et moral ? Mais quelles connaissances s'agit-il alors de maîtriser ? De quel usage de la raison s'agit-il ? Supposons qu'il s'agisse de la capacité à parler en son nom propre. Mais pourquoi appeler cela une précondition ? On pourrait bien plutôt dire que c'est l'accord (ou la suspension) du consentement qui constitue la précondition, ou la condition tout court, de la capacité à parler en son nom propre.

Parler, au sens politique, en son nom propre, c'est en effet parler au nom des autres, au nom de ceux avec qui on consent à s'associer ; et c'est consentir à ce qu'ils parlent en votre nom à vous – non pas comme un parent parle en votre nom, c'est-à-dire à votre place, mais comme quelqu'un parle en votre nom sous un rapport mutuel : c'est-à-dire parle, littéralement, dans le même esprit que vous. Mais ces autres, au nom desquels vous pouvez parler, et réciproquement, qui sont-ils ? On ne le sait pas *a priori*, même si, dans la pratique, on fait comme si cela allait de soi. Parler en votre nom propre équivaut alors à prendre le risque d'être démenti – dans une occasion, voire même une fois pour toutes – par ceux au nom desquels vous prétendiez (*claimed*) parler ; et à prendre également le risque d'avoir à démentir – dans une occasion ou définitivement – ceux qui prétendaient parler pour vous. Il y a d'autres domaines que la politique – la religion, l'amitié, la famille, l'amour, l'art – dans lesquels il vous faudra découvrir votre voix propre et votre propre travail ; et le domaine politique est probablement cruel autant que dangereux. Les autres domaines aussi, bien sûr ; mais c'est dans la politique que la faiblesse de votre voix se fait sentir le plus vite ; les autres attachent de l'importance à la faire taire ; et le plus commode est dès lors d'espérer que puisque les autres sont de toute manière inclus en elle,

à supposer même qu'elle soit étouffée, elle ne fera pas défaut – du moins elle ne *vous* fera pas défaut. Car il faut savoir qu'une fois que vous aurez reconnu une communauté comme vôtre, elle parlera, réellement, en votre nom, jusqu'au moment où vous lui dénierez ce rôle, c'est-à-dire jusqu'à ce que vous lui montriez que cette fois c'est vous qui parlez. On pourrait définir une communauté heureuse ainsi : on y soulève un problème aux moindres frais ; cela ne se produit qu'à de brèves occasions, espacées entre elles, lors desquelles un accord est possible ; enfin l'état de choses existant rend possible que vous parliez en son nom, c'est-à-dire vous permet de réaffirmer la cité.

Si le fait de « parler au nom des autres » et d'accepter que « les autres parlent en mon nom » fait partie intégrante du consentement politique, alors le simple retrait de la communauté (l'exil, intérieur ou extérieur) ne saurait équivaloir, grammaticalement parlant, au retrait du consentement sur lequel repose cette communauté. Puisque l'octroi du consentement implique la reconnaissance des autres, le retrait du consentement implique la même reconnaissance : je dois dire à la fois « cela n'est plus à moi » (je n'en suis plus responsable, rien là ne parle plus en mon nom), et « cela n'est plus à nous » (ce n'est plus ce pour quoi nous avons donné notre signature, nous n'y reconnaissons plus le principe du consentement ; le « nous » initial n'est plus maintenu ensemble par notre consentement, mais par la force seule ; il n'existe donc plus). Le dissentiment n'est pas dissolution du consentement, mais conflit sur son contenu ; un conflit interne, mettant en cause la fidélité de l'état de choses actuel au consentement. L'alternative à « parler en votre nom à titre politique » ne saurait donc être « parler en votre nom à titre privé » (puisque « à titre privé » ne représenterait ici que la répétition de « en mon propre nom », ce qui signifierait en gros : « C'est moi qui parle » ; expression qui implique éventuellement que vous ne *savez* pas que vous parlez au nom des autres, ce qui ne suffit pas pour démentir que telle soit pourtant votre condition). L'alternative est par conséquent : « n'avoir rien (de politique) à dire ».

Je n'entends pas pour le moment établir d'analogie entre ces réflexions et ce que dit Wittgenstein du « langage privé ». Je ne crois cependant pas m'avancer trop en découvrant de semblables réflexions dès le début des *Investigations*. Au § 32, on peut lire en effet ceci :

« Et dès lors, je crois, nous pouvons dire : saint Augustin décrit l'acquisition du langage humain par l'enfant comme si ce dernier arrivait dans un pays étranger sans en comprendre la langue : comme s'il avait déjà un langage, mais non pas ce langage-ci. » Si mon professeur de français n'accepte pas mes paroles et mes actions au même titre que les siennes, si, par exemple, il traite mon accent américain avec une sorte de mépris tacite, alors je n'apprendrai pas le français (avec lui). Mais que faire si mes « aînés », dans leur ensemble (ces grandes personnes auprès desquelles, au dire de saint Augustin, j'apprends l'usage des mots), n'acceptent pas mes paroles et mes actions au même titre que les leurs ? Aussi bien : sont-ils obligés de le faire ? Le font-ils naturellement ? Cet apprentissage est-il de leur responsabilité ? (Ces questions seront l'objet principal du chapitre 7.)

J'aimerais pouvoir dire : s'il me faut avoir une langue maternelle, je dois accepter ce que disent « mes aînés », et agir en conséquence ; et ils doivent accepter, et même applaudir, mes paroles et mes actions au même titre que les leurs. Mais nous ne connaissons pas à l'avance le contenu de ce que nous accepterons mutuellement, ni jusqu'à quel point nous tomberons d'accord ; et je ne sais pas non plus à l'avance à quelle profondeur je suis en accord avec moi-même, ni jusqu'où peut aller ma responsabilité envers le langage. Mais si je veux faire entendre à l'intérieur de celui-ci ma voix propre, il me faudra parler au nom des autres et autoriser les autres à parler en mon nom. L'alternative à parler en mon propre nom à titre représentatif (avec le consentement de *quelqu'un* d'autre) n'est donc pas parler en mon nom à titre privé, mais n'avoir rien à dire, être, pas même muet : sans voix.

Comme indiqué plus haut, la meilleure façon de prouver l'existence de ce que Wittgenstein appelle critères, ce serait d'en produire quelques-uns. Mais que faire d'une telle suggestion ? Il n'y a pratiquement rien à en tirer : nous regardons ce que nous disons. Mais il y a bien des manières – bien des procédures – qu'on peut désigner comme « regarder », « ce que nous disons ». Quelle sera la manière d'examiner nos paroles qui sera pertinente pour la philosophie ? Wittgenstein soutient que nous devons examiner ce que nous disons *grammaticalement*. Or, le sens de cet énoncé ne se clarifie pleinement qu'à travers les procédures de l'ensemble des *Investigations*.

Wittgenstein esquisse néanmoins de temps à autre des procédures qui visent à être des « investigations grammaticales » en miniature. Par exemple :

L'attente est, au sens grammatical, un état ; de même que : avoir une opinion, espérer quelque chose, connaître quelque chose, être capable de faire quelque chose [...].

Qu'est-ce, dans des cas particuliers, que nous considérons comme des critères pour juger que quelqu'un a telle ou telle opinion ? Quand disons-nous : il en est venu alors à cette opinion ? Et quand : il a changé d'opinion ? Etc. L'image que nous donnent les réponses à ces questions montre ce qui est traité ici grammaticalement comme un état (§ 572-573).

La grammaire d'« ajuster », d'« être capable » et de « comprendre ». Exercices : 1) quand dit-on qu'un cylindre C s'ajuste dans un cylindre creux H ? Est-ce seulement quand C s'enfonce dans H ? 2) Nous disons parfois que C cesse de s'ajuster dans H à tel moment. Quels critères avons-nous, dans cette situation, pour dire que c'est bien le cas à ce moment-là ? (§ 182.)

« Comprendre un mot » ; un état. Mais un état *mental* ? Dépression, excitation, douleur : on appelle tout cela des états mentaux. Conduire une investigation philosophique ainsi : nous disons :

« Il a été déprimé toute la journée » ;

« Il a été dans un état de grande excitation toute la journée » ;

« Il n'a cessé d'avoir mal depuis hier. »

Nous disons aussi : « J'ai compris ce mot depuis hier. » « Sans interruption », alors ? – Certainement, on peut parler d'interruption de la compréhension. Mais dans quels cas ? Comparez : « Quand votre douleur a-t-elle diminué ? » et : « Quand avez-vous cessé de comprendre ce mot ? » (2^e partie, p. 59).

Ces investigations semblent décrire trois étapes essentielles. 1) Il nous prend l'envie de savoir quelque chose d'un phénomène, par exemple la douleur, l'attente, la connaissance, la compréhension, l'opinion... 2) Nous rappelons à notre mémoire la sorte d'énoncés que nous produisons à son propos. 3) Nous nous demandons quels critères nous avons pour dire ce que nous disons (qu'est-ce qui nous fait dire

cela ?). Quelle est, dans tout cela, notre motivation ? Que se passe-t-il quand « il nous prend l'envie de savoir » ? Quel est cet état que, semble-t-il, la philosophie est seule à pouvoir satisfaire ? Quel étonnement la découverte de critères assouvit-elle ? Ordinairement, lorsqu'on établit des critères, on veut savoir sur quelle base il est possible de dire, ou il se fait que l'on dise, qu'un objet a une valeur déterminée, sur quelle base il est possible de lui attribuer un titre particulier. En revanche, dans le cas des critères wittgensteiniens, ce que l'on cherche à connaître, c'est sur quelle base il est possible d'attribuer un *concept* à quelque chose, et pourquoi l'on nomme les choses comme on les nomme. Mais à quoi tout cela peut-il bien servir ? Qu'est-ce qui nous pousse à cette recherche ? Par quel biais sommes-nous arrivés à ressentir, sur ce point, un manque dans notre connaissance ?

Il existe deux affirmations (*claims*) générales ou fondamentales de Wittgenstein sur ce que nous disons, affirmations qu'il résume dans l'idée de grammaire : d'une part, il s'agit de la conviction que le langage est chose *partagée*, que les formes sur lesquelles je m'appuie pour faire sens sont des formes *humaines*, que celles-ci m'imposent des limites humaines, et que lorsque j'énonce, moi, ce que nous « pouvons » dire et ne « pouvons pas » dire, j'exprime des contraintes que les autres reconnaissent, donc auxquelles ils obéissent (consciemment ou non) ; il s'agit d'autre part du sentiment que nos usages du langage sont, extensivement et à un point presque inimaginable, *systématiques*. (Depuis Wittgenstein, la science linguistique, et plus particulièrement la grammaire transformationnelle chomskienne, semble avoir progressé assez loin dans ses tentatives pour, justement, imaginer cet usage systématique, et donc pour l'exhiber comme tel. Ce travail ne remplace toutefois pas Wittgenstein, mais peut venir à l'appui de ses croyances. Découvrir jusqu'à quel point, à quelle profondeur, le langage est systématique n'était pas en effet chez Wittgenstein une fin intellectuelle, mais un moyen.) Je n'entrerai pas dans certaines de ses affirmations (*claims*) sur la grammaire. Ainsi, l'affirmation que certains énoncés *sont* grammaticaux, ou que certains concepts sont grammaticalement en rapport. Je ne tiens guère non plus à entrer dans la distinction (dont, pour ma part, je ne me servirai jamais) entre « grammaire superficielle » et « grammaire profonde ». Dans des contextes de ce type, « superficiel » signifie pour l'essentiel – pour

autant que je puisse en juger – « incomplet » ou « hâtif », et Wittgenstein utilise ce terme pour opérer un diagnostic de confusion philosophique ou d'obsession. Or ce n'est pas l'aspect de sa pensée qui m'inspire la confiance la plus grande.

Je voudrais pour l'instant m'arrêter sur l'un des réquisits (*claims*) spécifiques de Wittgenstein à propos de ce qu'il appelle « investigations grammaticales », proprement celui-ci : lorsque nous demandons : « Dans quelles circonstances, ou dans quels cas particuliers, disons-nous cela ? », ce que nous découvrons, ce sont, en réalité, nos critères. Je tiens à souligner qu'il s'agit là d'un réquisit. Peut-être le réquisit se charge-t-il, à présent, d'un certain sens. Son sens immédiat est qu'il existe entre nous tout un arrière-plan d'accords exhaustifs et systématiques, sans que nous le réalisions (ou dont nous ignorons avoir conscience). A ces accords, Wittgenstein donne tantôt le nom de conventions, tantôt celui de règles. Dans tous les cas ordinaires ou officiels de critères, alors même que les juges, on l'a vu, n'ont pas à modifier les critères auxquels ils font appel, il *existe* néanmoins une autorité qui est habilitée à changer ces critères pour en établir de nouveaux, dès lors que les anciens s'avèrent, pour tel ou tel usage, manquer de commodité ou de fiabilité, ne plus correspondre aux connaissances nouvelles, ou aux goûts du jour... ; bref, dès lors que les anciens critères ne nous permettent plus de produire les jugements en vue desquels ils ont été établis à l'origine. En revanche, dans les exemples wittgensteiniens, on voit mal ce que voudrait dire un changement des critères. Wittgenstein appelle « accord sur les jugements » (§ 242) l'accord sur la base duquel nous agissons, et notre capacité à nous servir du langage dépend, selon lui, d'un accord sur des « formes de vie » (§ 241). Or les formes de vie sont précisément, toujours d'après lui, ce qui doit être « accepté » ; car elles sont « données » (§ 226). A présent, tout est donc sens dessus dessous : les critères étaient censés être les bases (traits, marques, signes distinctifs) sur lesquelles reposait la possibilité de produire (non arbitrairement) certains jugements ; et l'accord sur les critères était censé rendre possible l'accord sur les jugements. Chez Wittgenstein, il semble bien plutôt que notre capacité à établir des critères dépende d'un accord préalable sur les jugements.

Ceci était déjà vrai, au demeurant, de la mise en forme des critères ordinaires. Énoncer en effet que, dans les cas ordinaires, les autorités

peuvent changer leurs critères revient à dire que celles-ci partagent avec d'autres un jugement préalable sur ce que doivent être les résultats généraux, et qu'elles ont donc une idée approximative, ou une intuition, de ce que des chiens ou des plongeurs devraient être pour l'emporter dans la compétition. Établir des critères rend le processus du jugement plus commode, plus ouvert, moins privé ou arbitraire. On pourrait dire qu'établir des critères permet d'*instaurer* les jugements publiquement : non pas exactement qu'on les rende par là certains ; mais en déclarant les points en jeu dans chaque jugement, on les rend *définitifs* (en telle ou telle occurrence). Voilà une pratique bien utile : car les décisions humaines ne peuvent se permettre d'attendre la certitude. Nonobstant, un tel usage peut conduire aussi à des abus. Car en assumant la charge de l'irrévocabilité en l'absence de certitude, une autorité met en jeu la vertu de la communauté : si ses jugements ne sont pas acceptés comme scrupuleusement justes, sur le plan des critères ou de leur application, la communauté se révèle incapable en la matière d'offrir à ses membres un lieu d'habitation humain et sûr ; elle se montre impuissante à réduire le jeu qui existe entre l'incertitude du jugement et l'irrévocabilité de la décision. Les sports ont pour vertu de célébrer la capacité de la communauté à réduire ce jeu : sur le terrain par eux offert, l'irrévocabilité dans le jugement des actions a pour arrière la certitude, et la certitude y est, essentiellement, affaire de vision.

Chez Wittgenstein, le recours aux critères est aussi un moyen de « poser les jugements » – ce qui pourrait faire croire que les critères fournissent des jugements additionnés de certitude. Ils ont aussi évidemment à voir avec le fait de « rendre des jugements en public ». Cependant, leur rôle n'est pas de rendre les jugements plus commodes, plus justes, plus rationnels ou moins privés ; et les critères ne sont pas non plus « ouverts à révision » en regard de quelques jugements difficiles à produire ou à traiter. En effet, en recourant aux critères, Wittgenstein cherche à faire prendre conscience de ce fait stupéfiant que nous nous accordons, en matière de jugements, à un point stupéfiant. La mise en évidence des critères tend à montrer que nos jugements *sont* publics, c'est-à-dire partagés. Ce qui est stupéfiant, et qui provoque à l'activité philosophique sur le sujet, c'est de constater à quel point cet accord est intime et exhaustif ; à quel point nous communiquons, par le langage, vite et bien ; de même, puisque

nous ne pouvons supposer que les mots que nous avons possèdent une signification par nature, nous sommes conduits à supposer qu'ils la tiennent d'une convention ; et pourtant, aucune conception courante de la « convention » ne semble pouvoir rendre compte du travail qu'accomplissent les mots – car il faudrait, pour ainsi dire, faire entrer en scène un trop grand nombre de conventions, une pour chaque nuance, de chaque mot et dans chaque contexte. Nous *ne pouvons pas* être tombés d'accord au préalable sur tout ce qui serait nécessaire.

Il est tout à fait important que Wittgenstein dise que nous nous accordons *dans* (des formes de vie), et qu'il y a accord *dans* (des jugements) : « Si le langage doit être un moyen de communication, il doit y avoir accord (*Übereinstimmung*), non seulement dans les définitions, mais (aussi étrange que cela puisse paraître) dans les jugements » (§ 242) ; « C'est ce que les êtres humains *disent* qui est vrai et faux ; et ils s'accordent sur le *langage* qu'ils utilisent » (§ 241). L'idée d'*accord* n'est pas, ici, l'obtention ou la conclusion d'un accord dans une occurrence donnée ; c'est l'idée d'un accord parfait, d'une harmonie, semblable à celle qui régit les diapasons ou les tonalités, ou les horloges, les balances, les colonnes de chiffres. Qu'un groupe d'êtres humains « *überein stimmen* » dans leur langage dit bien que ces hommes ont harmonisé mutuellement leurs voix en ce qui concerne ce langage, et qu'il existe de haut en bas, parmi eux, un accord mutuel. – Je n'ignore pas que certains philosophes seront agacés par la confiance que j'ai l'air de placer dans ce genre de remarques et ne seront pas sans désapprouver le plaisir que je prends dans cet alignement de mots purement métaphoriques. Je soulignerai donc que, en dépit du fait qu'à mes yeux il soit parfaitement creux de qualifier de « pure métaphore » cette idée d'harmonie mutuelle, je ne crois pas non plus que cette idée puisse prouver ou expliquer quoi que ce soit. Au contraire, elle conduit à s'interroger sur la nécessité, ou le désir, de produire une explication philosophique du fait que les humains s'accordent sur le langage dont ils usent de concert ; une explication qui serait en termes de significations, ou de conventions, de termes de base, ou de propositions, toutes choses sur lesquelles nos accords devraient trouver leur fondement. Rien par ailleurs n'étant plus profond que le fait, ou l'étendue, de l'accord en lui-même.

Peut-être ce fait trouvera-t-il, dans l'avenir, une explication scientifique, issue de la linguistique, ou de la biologie. Mais cela aura à peu près autant de rapport avec les investigations philosophiques à propos de ce que nous disons (et souhaitons dire, et souhaitons pouvoir dire) que les explications de Newton (qui montrent pourquoi nous ne nous envolons pas alors que la Terre tourne) avec les investigations philosophiques à propos du fait que nous sommes sur terre : il se peut donc que cela change tout, ou que cela ne change rien du tout. Ceux qui ont cherché à produire un fondement du langage auraient probablement mieux fait d'abandonner, ou de se mettre à la nouvelle linguistique, que ce soit pour l'accepter ou pour la discuter. Mais ceux dont le désir est de connaître notre esprit, dans notre relation à nous-mêmes et aux autres, à la communauté et à la terre, devront encore et toujours faire avec les vieilles paroles, les vieilles actions, et mettre en lumière les conséquences de nos vieux accords.

Je viens de soutenir que Wittgenstein est pour une part venu à la philosophie par la perception de l'harmonie qui existe entre les mots d'un être humain et ceux des autres. Pour une autre part, c'est grâce à la perception qu'il se produit parfois, entre les hommes, une dissonance, un désaccord. C'est le cas en philosophie – cette idée hante constamment les *Investigations* –, les désaccords en question n'opposant pas, généralement, les philosophes entre eux, mais séparant plutôt les philosophes des mots qu'emploient les êtres humains ordinaires. Il n'est pas dans l'intention de Wittgenstein de montrer que les philosophes « se trompent ». A quel propos se tromperaient-ils ? En contestant l'existence du monde ? En contestant la certitude des énoncés empiriques ? En affirmant que les significations ou les sensations sont d'ordre privé ? Mais toutes ces idées sont-elles erronées ? Et est-ce qu'« erroné » signifie « faux » ? Dans ce cas, qui devrez-vous informer de cette fausseté ? L'homme ordinaire ? Ou bien il ne comprendra rien à ce que vous direz, ou bien il saura déjà que ces idées sont fausses (en particulier celle qui concerne l'existence du monde) ; ou, s'il les croit vraies (en particulier celle qui concerne les sensations), c'est vous qu'il ne croira pas. Vous adresserez-vous alors au philosophe ? Il jugera, quant à lui, que vous ne le comprenez pas, ou alors il soutiendra qu'il ne conteste pas ce que vous déclarez qu'il conteste.

J'ai en tête ici la remarque de Wittgenstein à propos des thèses philosophiques. J'ai souvent entendu des gens dire que l'une des prétentions (*claims*) de Wittgenstein est de n'avoir aucune thèse philosophique (chose qui leur semble, sinon tout à fait un mensonge, du moins un énoncé assez éloigné de ce qu'est sa réalité) ; l'on dit aussi que Wittgenstein aurait plus précisément prétendu que, s'il énonçait ses thèses, personne ne les contesterait (ce qui semble signifier qu'elles seraient évidentes – mais voilà une bien étrange raison pour ne pas les énoncer) ; en définitive, tout cela semble prêter à penser qu'il n'énoncerait que des croyances du sens commun. Voici, en réalité, ce que dit Wittgenstein : « Si l'on voulait poser des *thèses* en philosophie, on n'en viendrait pas à la discussion, parce que tout le monde serait d'accord avec elles » (§ 128). Tous les commentaires que j'ai pu entendre de cette phrase, ne tiennent aucun compte des expressions « vouloir poser », ou « ne pas en venir à ». Superficiellement, la remarque de Wittgenstein suggère que si je disais, par exemple : « le monde existe », ce ne *serait* pas une thèse (ou ce que nous appelons ainsi), parce qu'il n'y a pas, sur ce point, d'alternative. Mais tout philosophe n'est pas supposé voir les choses ainsi. D'ailleurs, si je dis : « Dieu existe », je suis disposé à entendre qu'il y a, sur ce point, une alternative, mais il ne s'ensuit nullement que ce que j'ai énoncé soit une thèse. Voici le texte allemand : « *Wollte man Thesen in der Philosophie aufstellen, es könnte nie über sie zur Diskussion kommen, weil Alle mit ihnen einverstanden wären.* » Et voici comment je lis cette phrase : « Quelle que soit la connaissance qu'apporte la philosophie, elle ne saurait se présenter comme la mise en avant d'une prétention (*claim*) ; car une telle prétention ne pourrait jamais être mise en discussion, c'est-à-dire qu'elle ne pourrait jamais être mise en mots : parce qu'il s'agit de quelque chose qui fait partie de notre entendement, donc dont la compréhension se fait sans paroles, et uniquement sans paroles, car nous ne pourrions pas entendre quiconque présenterait cette connaissance comme sa propre prétention et, du coup, la laisserait *potentiellement* ouverte à une mise en question. » Nul doute que tout le monde ne sera pas d'accord avec cette interprétation de l'allemand, ou de la philosophie. Je pense que fera surtout problème l'idée de « ne jamais pouvoir être mis en mots ». Je crois pourtant que, si je veux vraiment dire : « le monde existe », l'élan qui me pousse à dire ces mots n'est

pas exprimé par eux. Il me faut en plus un geste (la poésie peut-être, ou la religion). Comprendre de la sorte la philosophie de Wittgenstein a le mérite d'écarter l'idée que son plus cher désir – désir inavoué cependant – serait d'abonder dans le sens des croyances ordinaires, ou du sens commun. Car confronter des croyances – communes ou autres – à l'accord humain aux termes duquel ces croyances veulent dire quelque chose – rapporter tout ce qui se dit à la base sur laquelle il nous est permis de dire quoi que ce soit –, on ne saurait dire qu'il s'agit là d'une pratique du sens commun.

En ayant recours aux critères, on ne cherche pas à expliquer, ou à prouver, le fait que nous sommes accordés entre nous dans les mots (et donc, dans des formes de vie). On décrit seulement autrement le même fait ; ou plutôt, il y a là un recours possible lorsque l'accord est menacé, ou perdu. Nous avons recours aux critères officiels lorsqu'il faut établir des jugements de valeur ; mais nous avons recours aux critères de Wittgenstein lorsque « nous ne savons pas où nous en sommes », lorsque nous sommes perdus par rapport à nos mots, et au monde qu'ils anticipent. Nous cherchons alors à nous retrouver nous-mêmes en découvrant, et en déclarant, les critères sur lesquels nous sommes en accord. Wittgenstein prétend que la philosophie nous conduit à nous perdre, et qu'elle est aussi la thérapie de la philosophie. Ce sont moins là des prétentions que des définitions. Certes elles n'embrassent pas tout ce qu'on souhaiterait appeler « philosophie » ; aux yeux de certains, pareilles définitions n'embrassent même rien du tout. D'autres y verront le renouvellement d'une vieille plaisanterie : la philosophie crée la maladie dont elle est le remède (Wittgenstein n'a pas été le premier, je crois, de qui on l'ait dit) ; toutefois, ce n'est drôle que si l'on croit que la philosophie est quelque chose de facile à reconnaître et à délimiter ; cela ne l'est plus si l'on donne à « philosophie » le sens de « nécessité de poser des questions », position dans laquelle chacun(e) de nous peut se trouver à n'importe quel moment. Ce qui intéresse Wittgenstein, dans l'activité philosophique, c'est qu'elle tend à mettre celui qui philosophe en désaccord avec les mots ordinaires (c'est-à-dire les siens propres, lorsqu'il n'est pas en train de philosopher) ; et l'intéresse *aussi* le fait que ce qu'il dit alors n'est pas dépourvu de sens, et même que ce qu'il dit, que les mots qu'il emploie lui semblent spontanément vrais. On voit donc que ce qui intéresse Wittgenstein à pro-

pos des critères, c'est à la fois qu'il puisse exister des bases auxquelles nous adossons nos mots, *et* que, de ces mêmes bases, nous puissions nous passer.

Que ce soit dans le recours à des critères wittgensteiniens ou dans le recours à des critères ordinaires, le jugement se fait en deux temps. Dans les cas ordinaires, on établit un ensemble de spécifications ou de traits qui déterminent les termes du jugement, qui en sont le moyen ou la base ; puis viennent les mesures sur la base desquelles ou bien l'on décide le degré auquel l'objet satisfait aux critères du jugement, ou bien l'on détermine si l'objet peut être compté ou non sous ces critères. On pourrait concevoir le premier temps comme ce qui, dans le jugement, est *prédication* – on dit quelque chose à propos de quelque chose – et le second temps comme *proclamation* – on déclare le jugement. Dans les cas ordinaires (officiels), tout jugement doit être proclamé de manière définitive. Qu'il soit à venir et qu'il soit, une fois advenu, définitif (excepté sous certaines formes, tout aussi conventionnelles, de recours ou de contestation), cela fait partie de l'accord, c'est même l'objet premier de l'accord. Or, dans les cas wittgensteiniens (et quotidiens), cela fait tout autant problème de savoir *s'il faut proclamer* le jugement, que de savoir ce qu'il y a à dire (cela fait tout autant problème en ce qui concerne l'intelligibilité de ce qui est dit).

La question de savoir s'il faut parler (proclamer) comporte en effet deux aspects : déterminer si on a l'intention de compter quelque chose comme quelque chose ; et déterminer le moment, s'il existe, où l'on veut, ou peut, inscrire ce compte dans une occurrence particulière. Prenez l'un des exemples obsessionnels de Wittgenstein : « il a mal ». Admettez que le prédicat « a mal » appartient à notre répertoire grammatical, et que nous savons, en général, comment le prédiquer. Pour le proclamer, ici et maintenant, vous devez être prêt à convoquer (réclamer, ou « clamer ») ce prédicat et lui seul, sur la base des indications recueillies jusqu'ici (par exemple, vous devrez vouloir compter tel tressaillement pour un comportement de douleur, ou peut-être convient-il d'inverser les choses : compter ce comportement pour un tressaillement) ; et vous devrez aussi trouver que ce prédicat est requis dans cette occasion précise, c'est-à-dire vous trouver prêt à aller au-devant (« pro- ») de ceux à qui vous vous adressez en vous déclarant, par exemple, en position d'informer,

d'aviser ou d'avertir quelqu'un de quelque chose, ou encore en position d'expliquer, de faire reconnaître, ou remarquer, quelque chose à quelqu'un). C'est cette dernière obligation qui a été, me semble-t-il, en question dans les travaux d'Austin sur la « force illocutoire », dans ceux de Searle sur les « actes de discours » et de Grice sur l'« implicature ». Mais la toute première obligation (celle de compter quelque chose pour quelque chose) est également, et Wittgenstein insiste bien là-dessus, essentielle à la pensée des humains et à leur communication.

Lorsque Wittgenstein nous rappelle que « c'est ce que les êtres humains *disent* qui est vrai ou faux », il insiste sur le temps prédicatif du jugement. Lorsqu'il conclut que la communication par le langage dépend de l'« accord dans les jugements », il se prononce par rapport au temps proclamatoire du jugement, et en particulier par rapport au caractère d'appel, de compte, de ce moment (et non pas, comme en d'autres endroits, par rapport à cet autre caractère, qui est d'aller devant les autres). C'est le caractère qui correspond à « compter quelque chose sous un concept » que la notion wittgensteinienne de critère est censée mettre en évidence. A l'intérieur de l'acte de juger (de dire quelque chose de vrai ou de faux), vous devez avoir la capacité ou la volonté de juger qu'une crispation du visage est un tressaillement, de reconnaître qu'un sourire est forcé, de deviner qu'une claque sur le front exprime la défaite de la stupidité par l'intuition, que battre sa coulpe exprime la défaite de l'entêtement par la contrition, ou encore que tel ton de voix est celui de l'assertion. Il me semble que ce caractère (de compte) est présent dans le deuxième des paragraphes consacrés à l'accord, que je citais plus haut, ainsi que dans le paragraphe qui les précède, mais chaque fois de manière dissimulée : afin qu'il *existe* seulement des choses telles que des règles, nous devons nous accorder dans notre jugement sur le fait qu'on a, ou non, suivi une règle (cf. § 240). (La règle en elle-même est morte.) Pour qu'il existe (ce que nous appelons) des mensurations, nous devons nous accorder dans le jugement qu'une chose donnée se trouve avoir telles ou telles dimensions. Une chose est de savoir que vous mesurez une longueur en appliquant tout du long un bâton ; une autre de savoir que *cet* objet fait un peu moins de quatorze bâtons en longueur (cf. § 242). (Le bâton en lui-même est mort. Ce n'est pas lui qui nous dit où nous devons

commencer à l'appliquer; ni ce qui compte comme succession d'applications; ni à quel moment le bâton, une dernière fois appliqué, dépasse, et quoi faire alors.) Il n'y aurait de même aucun sens à affirmer qu'un tressaillement est un critère de la douleur si nous n'avions jamais reconnu aucune occurrence pour un tressaillement (ce serait comme de savoir compter, c'est-à-dire savoir réciter la série des entiers, mais sans savoir compter les choses). Et même s'il se peut que vous ayez un critère pour décider si quelque chose est un tressaillement (s'il existe quelque chose dont il faudrait, dans tels cas particuliers, le distinguer, comme un tic peut-être), au bout du compte des critères plus poussés sont bientôt eux-mêmes épuisés.

Il me semble finalement que mon intuition globale des conceptions wittgensteiniennes sur le langage est à l'opposé de l'idée que de nombreux philosophes croient trouver chez lui, et contre laquelle ils ont l'air de se sentir obligés d'argumenter. Ils ont le sentiment que les conceptions de Wittgenstein font du langage quelque chose de trop public, et qu'elles ne peuvent rendre justice au contrôle que je possède sur ce que je dis, à l'intériorité de ma volonté de dire. Alors que ce qui me paraît extraordinaire, compte tenu de ce que je viens d'exposer, c'est plutôt la manière dont Wittgenstein parvient à l'édifice achevé et inébranlable du langage commun, à partir de ces quelques moments, en apparence si fragiles et si intimes – ces moments privés –, où nous comptons et convoquons, un par un, les phénomènes, et qui ne sont guère plus, après tout, que nos interprétations de ce qui arrive, sans l'assurance de conventions pour les soutenir.