

« Tout se passe dans le langage »

Ainsi que l'ont très bien montré Jeanne-Marie Roux et Manuel Leval-Duché dans leur argumentaire (et encore hier dans leur introduction), la portée de la critique du transcendantal n'est pas seulement historiquement située. Elle ne s'adresse pas exclusivement à la figure kantienne ou post-kantienne de l'idéalisme transcendantal mais elle vise plus généralement une méthode philosophique, un geste de la philosophie en général, dont il n'est pas dit qu'elle sache se départir. J'entends pour ma part, dans la logique des résultats de la journée d'hier, contribuer à préciser ce geste. Je m'appuierai sur les analyses de Wittgenstein qui me semblent ici particulièrement utiles. S'il avait fallu donner un sous-titre à cet exposé, je l'aurais donc intitulé « Wittgenstein et la critique du transcendantal », pour spécifier mon titre éventuellement sibyllin que j'aurai l'occasion de justifier par la suite.

Les analyses de Wittgenstein me semblent en effet utiles à plusieurs titres. D'abord pour une raison, disons, doxographique, même si c'est celle qui m'intéresse le moins pour la raison que je viens d'évoquer. Il se trouve en effet qu'il existe une littérature assez abondante, à mes yeux égarante, qui aborde la question du caractère « transcendantal » de l'œuvre de Wittgenstein elle-même, que ce soit dans le *Tractatus* puis dans sa dite seconde philosophie, si tant est que cela ait un sens de distinguer « deux » Wittgenstein. Si ces débats me semblent assez mal posés, j'en partirai car ils présentent de fait un bon point de départ pour tenter de préciser ce que l'on entend au juste par « transcendantal ».

Je tenterai bien plutôt de montrer que l'analyse de Wittgenstein présente de fait des ressources puissantes pour critiquer le transcendantal en tant que méthode. Je m'appuierai à cet égard sur le travail de Charles Travis qui les a exploitées de manière assez systématique.

Enfin, et cela me permettra de justifier mon titre : « Tout se passe dans le langage », qui n'est autre qu'une citation du §95 de la *Grammaire philosophique* de Wittgenstein, je m'intéresserai plus spécifiquement à la question de l'idéalisme linguistique ou du moins à la dissolution qu'en propose Wittgenstein. Je tenterai de montrer que ce n'est pas parce que Wittgenstein soutient, par excellence dans les §§241 et 242 des *Recherches*, que les hommes doivent toujours d'abord s'accorder dans leur jugement, et que c'est accord dans le jugement est un accord « dans le langage », qu'il adopte une nouvelle forme d'idéalisme transcendantal.

I. Wittgenstein et l'idéalisme transcendantal

1. Wittgenstein : un idéaliste transcendantal ?

Première chose, donc : Wittgenstein est-il un idéaliste transcendantal ? Si la question peut prêter à sourire ou faire bondir, il faut savoir, et c'est ce par quoi je commencerai, qu'elle a nourri une assez riche littérature secondaire. Dans son article « Wittgenstein and Idealism Transcendantal », Stephan Mulhall insiste sur le rôle d'un article de Bernard Williams de 1973 « Wittgenstein and Idealism » qui a eu (et a encore) une influence assez importante (notamment sur Adrian Moore et son article de 1985 « Transcendental Idealism and Wittgenstein » ou sur Jonathan Lear et ses articles non moins connus : « The Disappearing "We" » de 1984 et « Transcendental Anthropology » de 1986). Mais Mulhall entend resituer l'article dit inaugural de Williams dans son contexte pour montrer qu'il se présente lui-même comme un commentaire d'un débat plus ancien amorcé par Stanley Cavell en 1962 dans « La seconde philosophie de Wittgenstein est-elle à notre portée ? », prolongé à sa façon par le texte de Peter Hacker, *Insight and Illusion* de 1972. Tout ceci pour dire, même si je ne vais pas rentrer dans le détail de tous ces textes, que la question de savoir si Wittgenstein est un

idéaliste transcendantal (éventuellement pour le critiquer ensuite à ce titre) a fait couler beaucoup d'encre.

Tout comme Mulhall, je préfère me concentrer ici sur l'article de Williams pour souligner les différents arguments mis en avant pour défendre une lecture dite « transcendantale » de Wittgenstein (pour le critiquer)

- Solipsisme et limites

Le premier argument dont part Williams pour défendre que Wittgenstein est un idéaliste transcendantal se situe dans le fameux passage du *Tractatus* consacré au solipsisme. Il s'appuie sur la proposition 5.6 : « *Les frontières [Grenzen] de mon langage* sont les frontières de mon monde ». Ici, selon Williams, on trouve le topos kantien des « limites » et de la révolution copernicienne plaidant en faveur d'une lecture transcendantale de Wittgenstein. Il ne s'agit certes pas des limites de la connaissance mais des limites du « langage ». Mais, pour Wittgenstein, c'est équivalent dans la mesure où il affirme dès la préface du *Tractatus* que les « frontières à l'acte de penser » sont les frontières de « l'expression des pensées », puis en 5.61 (juste après la proposition citée sur le solipsisme donc) que : « ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser ; nous ne pouvons donc davantage *dire* ce que nous ne pouvons penser ». De là il n'y a qu'un pas à faire, celui que franchira par excellence Elisabeth Anscombe dans son fameux article « The Question of Linguistic Idealism » de 1976, pour se demander si l'idéalisme en question est un « idéalisme linguistique ».

Avant d'aborder cette question qui ne nous intéressera que marginalement, remarquons d'abord que ces « frontières » du langage [Grenzen] ne sont pas seulement des bornes empiriques [Schranken] de mon expression mais des « limites » [Grenzen] qui sont nécessairement conditionnées. Il est tentant d'en déduire que l'on retrouve bien là la distinction kantienne entre les bornes empiriques de la connaissance et ses limites métaphysiques. Ce d'autant que Wittgenstein nous dirait, du moins tel que lit Williams proposition 5.641 du *Tractatus*, que ces limites sont conditionnées par un « je philosophique » qui n'est pas un je « empirique » (comme nous dit Wg, ce n'est « ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie ») mais un « sujet métaphysique » qui est lui-même « frontière » du monde.

Voici donc les premières évidences textuelles sur lesquelles s'appuie Williams pour en déduire que, dans le *Tractatus*, il y aurait un mouvement transcendantal dans la mesure où la pensée serait reconduite à sa condition de possibilité, à savoir un « sujet métaphysique » susceptible de « l'exprimer », et que l'analyse de ce conditionnement conduirait à prendre conscience des « frontières » de la pensée, de celles de son « expression » et du « monde ».

[Notons enfin que la démonstration de Williams a une portée critique : elle entend répudier la position de Wittgenstein en montrant qu'elle prête le flanc à une conception, si ce n'est relativiste, assez libérale du sens. Le geste transcendantal enjoindrait à penser, je cite Williams, que « ce que le monde est pour nous se manifeste par le fait que nous pouvons donner du sens à certaines choses et non à d'autres » (Williams, 1981, p. 152) : que les déterminations du monde seraient imposées par les expressions linguistiques du sujet transcendantal. Donc, pour le dire en deux mots, Williams accuse Wittgenstein d'être un idéaliste transcendantal pour ensuite en déduire que, à ce titre, c'est un relativiste. Or il est clair que les deux lignes d'argumentations sont contestables.]

Pour contester la première, il convient d'abord de rappeler un élément d'exégèse intéressant, à savoir que Wittgenstein lui-même est conduit à réviser son usage du concept de « limite » après la période de rédaction du *Tractatus*. Je vous renvoie à sa réponse à la question « Qu'est-ce que la limite du langage ? » dans ses *Dictées à Waismann* : « ces questions sont totalement oiseuses ». Car il affirme à cette période que c'est un non-sens de formuler une limite à l'expression des pensées (ou de décréter l'existence d'une telle limite)

de manière abstraite. Car, comme le formule le célèbre § 499 des *Recherches*, « si je trace une limite, il n'est pas encore dit par là pourquoi je la trace ». S'il y a des limites, celles-ci ne sont pas conditionnées *a priori* mais sont fixées dans un contexte donné et ne valent que dans ce contexte. C'est bien ce que nous dit le non moins célèbre §500 : « Lorsqu'on dit qu'une phrase [*Satz*] est dénuée de sens [*sinnlos*], ce n'est pas parce que son sens serait quasiment dénué de sens, mais parce qu'une combinaison de mots est exclue du langage, retirée de la circulation » (§500). Aussi, il y a bien des « limites », les « limites du langage » contre lesquelles « l'entendement se cogne » et se fait des « bosses » (§119) mais c'est un non-sens de présupposer que ces limites sont fixées de manière *a priori* par un sujet métaphysique.

- Du « je » au « nous »

Mais il existe une tradition de lecture qui soutient que, même malgré cette réserve, Wittgenstein adopte une nouvelle forme d'idéalisme transcendantal dans sa dite seconde philosophie, tout en reformulant sensiblement la position solipsiste du *Tractatus*. C'est la thèse audacieuse que formule déjà Stanley Cavell, avant Williams, dans l'article « La seconde philosophie de Wg est-elle à notre portée », non sans précaution cependant. Il propose en effet un rapprochement entre la démarche wittgensteinienne qui consiste à dénoncer l'illusion que nous pouvons employer nos mots (et qu'ils pourraient avoir un sens) en dehors d'un jeu de langage situé et la dénonciation kantienne de l'« illusion transcendantale » qui consiste à croire que nous sommes en mesure de connaître ce qui outrepassé les conditions de possibilité de notre connaissance. Pour le reformuler dans les termes de Williams, qui sont déjà ceux de Cavell, il y aurait un déplacement du conditionnement du « je transcendantal » au « nous transcendantal ». Ainsi que le résume Travis dans ses *Liaisons ordinaires* en commentant Williams, la conséquence de ce déplacement reviendrait à affirmer que « la détermination de la réalité proviendrait [non plus de ce qu'un sujet métaphysique abstrait a décidé mais » de ce que *nous* avons décidé et de ce que *nous* sommes prêts à considérer comme déterminé ». Toute la difficulté est de bien comprendre la nature de ce glissement (si tant est qu'il existe), d'évaluer si le « nous » en question n'est qu'une extension plurielle du « je » métaphysique (pour reprendre une formulation de l'article d'Adrian Moore), afin de comprendre si le déplacement est d'une nature telle qu'il se prête encore au qualificatif de « transcendantal ».

Plusieurs passages sont cités pour justifier le glissement en question. Williams s'appuie par exemple sur le §357 des *Fiches* de Wittgenstein (de 1945-48, soit pendant la période de rédaction des *Recherches*) : « nous avons un système des couleurs comme nous avons un système des nombres. Ces systèmes résident-ils dans *notre* nature ou bien dans la nature des choses ? Comment faut-il dire ? – *Non* dans la nature des nombres ou des couleurs ». Mais ce n'est pas un paragraphe très probant dans la mesure où toutes les formules restent interrogatives. Tout comme Cavell, la plupart des auteurs s'appuient bien plutôt sur l'idée même de « jeu de langage » pour justifier l'existence d'un tel passage du « je » au « nous ». C'est notamment le cas de Jonathan Lear dont les articles déjà cités « The Disappearing "We" » et surtout « Transcendental Anthropology » sont paradigmatiques. Je reprends rapidement son argumentation pour l'explicitier. Lear commence par affirmer que « le terme "jeu de langage" est utilisé pour attirer l'attention sur le fait que *parler* un langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie. Ce qui suggère qu'une étude pertinente du langage requiert que l'on adopte une attitude anthropologique » (Lear, 1986, 268). Les limites du langage, en conséquence, seraient transcendantales au sens où elles seraient conditionnées par les différentes habitudes, pratiques, d'une communauté : par un « nous » transcendantal. Le « nous » en question serait donc un « nous » anthropologique, social, situé dans des pratiques et habitudes et déterminant en tant que tel. Mais la question reste de savoir en quoi il serait encore « transcendantal ». Cela se justifie, selon cette tradition de lecture, si on se réfère aux paragraphes auxquels se réfèrent par excellence ces différents auteurs, à savoir les très

importants §§ 241 et 242 des *Recherches*. Je les cite quasi intégralement car ils joueront un rôle stratégique dans mon argumentation dans la mesure où j'aurai l'occasion d'y revenir pour en proposer un contre-commentaire plus tard :

§241. « Dis-tu donc que l'accord entre les hommes décide du vrai et du faux ? » – C'est ce que les hommes *disent* qui est vrai et faux ; et c'est dans le *langage* que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie.

§242. Pour qu'il y ait compréhension mutuelle au moyen du langage, il faut qu'il y ait non seulement accord dans les définitions, mais encore (si étrange que cela puisse paraître) accord dans les jugements.

Selon la lecture transcendantale des auteurs en question, ces paragraphes stipulent que la possibilité du jugement et de l'expression de la vérité doivent être reconduite à un accord préalable au sein d'une communauté qui partage un même langage, au sein d'une même forme de vie. A ce titre, seule une communauté d'accord inscrite au sein d'une même forme de vie (le fameux « nous ») tiendrait lieu de condition de possibilité à l'exercice de nos jugements et de nos définitions. Ce « nous » ancré dans une forme de vie tiendrait lieu de nouvel *a priori* transcendantal.

Il n'est pas dans mon intention de justifier plus avant la pertinence de ces positions car je pense qu'elles sont fondamentalement égarantes en ceci qu'elles nous enlisent dans des problèmes qui ne sont précisément pas ceux de Wittgenstein. J'entends bien plutôt montrer, qu'à bien le lire, Wittgenstein propose une critique radicale de la démarche transcendantale.

2. La critique du transcendantal chez Wittgenstein

- du faux partage entre idéalisme et réalisme

Le premier point que j'aimerais souligner à cet égard, qui est wittgensteinien par excellence, concerne l'inanité de ces caractérisations. Rappelons à ce titre, même si c'est probablement bien connu, que la différence même entre « idéalisme » et « réalisme » n'a pas de sens pour Wittgenstein. Pour commencer, si l'on regarde la discussion sur le solipsisme du *Tractatus* dont nous sommes partis d'un peu plus près, il est loin d'être clair qu'elle présente, du moins aux yeux de Wittgenstein, un caractère « idéaliste » et « transcendantal ». Quelques propositions après la proposition 5.6 déjà citée (à savoir « *Les frontières de mon langage* sont les frontières de mon monde »), il affirme en 5.64, je cite : « On voit ici que le solipsisme, développé en toute rigueur, coïncide avec le réalisme pur. ». Loin d'en conclure à la thèse de l'idéalisme linguistique selon laquelle le « je » conditionnerait par ses expressions les représentations de la réalité auxquelles nous aurions accès, il affirme juste après que le « je du solipsisme se réduit à un point sans extension ». « La réalité qui lui est coordonnée » n'est pas conditionnée par lui mais « reste » toute entière. Plutôt que de jouer ici la carte du « réalisme » contre celle de l'idéalisme, il convient plutôt d'en déduire, que c'est bien plutôt la non pertinence de ce type de partage qu'entend suggérer ici Wittgenstein.

L'hypothèse se confirme si on rapproche ces analyses des remarques des §§ 413 et 414 des *Fiches* de Wittgenstein. Par une mise en scène absurde, c'est explicitement le non-sens de la distinction entre idéalisme et réalisme qu'entend faire tomber Wittgenstein. Reprenons son scénario : Imaginons un réaliste convaincu et un idéaliste convaincu « qui éduquent leurs enfants en conséquence. Pour une chose aussi importante que l'existence ou la non-existence du monde extérieur, ils ne veulent rien apprendre de faux à leurs enfants ». Je prends le §414 : « Mais l'idéaliste enseignera à ses enfants le mot "chaise", car il veut leur apprendre à faire ceci ou cela, par exemple à aller chercher une chaise. Qu'est-ce qui différencie alors ce que disent des enfants éduqués à la manière idéaliste de ce que disent des enfants éduqués de

manière réaliste ? La différence est-elle seulement d'un cri de guerre ? » Travis, qui commente ces mêmes paragraphes dans les *Liaisons ordinaires*, souligne précisément le point, à savoir que l'enjeu de la démonstration est bien de montrer que le partage entre idéalisme et réalisme est un non-sens. Car cela n'a pas de sens de se présenter sous un étendard aussi général, ne serait-ce que parce que, pour commencer, la question de l'existence ou de la non-existence « des chaises » ne se pose pas *a priori* mais en contexte.

Ceci posé, je suis bien consciente que la question n'est pas de savoir si Wittgenstein est idéaliste, question qui est un non-sens pour la raison évoquée mais sur laquelle on aura cependant à revenir pour réfuter définitivement l'accusation d'idéalisme linguistique – mais de savoir si sa méthode présente un tour transcendantal. Pour la régler, je vais me tourner de manière attentive à la critique wittgensteinienne du transcendantal que propose Travis dans le passage des *Liaisons ordinaires* sur lequel je viens de m'appuyer.

- affirmation paroissiale et affirmation transcendantale

Dans le chapitre V des *Liaisons ordinaires* intitulé « Transcendance » (même si c'est bien avant tout du « geste transcendantal » qu'il va être question), Charles Travis prend ses distances avec les différentes lectures de Wittgenstein que l'on vient de présenter (à savoir par excellence avec celles de Williams et de Lear) au prétexte fondamental qu'il y a au moins un trait essentiel à la démarche transcendantale dont on ne peut raisonnablement pas prétendre que Wittgenstein le partage : à savoir une volonté délibérée de s'abstraire des préoccupations contextuelles ou plutôt, pour reprendre les termes du chapitre, des préoccupations « paroissiales ».

Pour préciser cette expression quelque peu énigmatique, je vous renvoie d'abord à l'exemple qu'il en propose : « grossièrement, une considération paroissiale est un certain facteur en jeu, probablement à l'occasion de mes paroles, qui nous ferait attacher une compréhension particulière au fait qu'une rose est rouge pour des objectifs consistant à décider si les choses étaient comme je l'ai dit » (p. 189). Pour le reformuler de manière paraphrastique mais j'espère explicite, l'idée est que quand je dis « une rose est rouge », la manière dont je comprends et dont vous comprenez cet énoncé est déterminée par « des objectifs particuliers » que, dans un contexte donné, nous partageons et qui vont me permettre (ou vous permettre) de décider ce qu'il est pertinent de compter comme rouge au moment où j'énonce la phrase « une rose est rouge » : si par exemple il est pertinent de compter une rose « peinte » en rouge comme rouge, une rose blanche éclairée par une lumière rouge comme rouge, etc. La « considération paroissiale » est le « facteur » contextuel qui fait que tels objectifs plutôt que tels autres sont déterminants au moment où j'énonce ma phrase.

Or, selon Travis, le propre de l'affirmation transcendantale se définit précisément par sa volonté de s'abstraire de considération de ce type : par sa prétention à « n'être formée par aucune considération paroissiale de la sorte » (p. 189). L'ambition du transcendantal serait donc de s'extraire de toute considération de type paroissiale pour espérer cerner les conditions dites *objectives* de l'expérience. Comme le note à ce titre quelqu'un comme Thomas Clarke dans « The Legacy of Scepticism », c'est aux fins d'assurer une objectivité véritable à nos représentations et donc de lutter contre toute forme de relativisme ou (à la suite de Frege en un sens) de psychologisme, que la tradition transcendantale décide délibérément de se dégager de toute préoccupation paroissiale. Ce serait le propre de toute démarche transcendantale, et par excellence de celle de Kant : je cite encore Travis : « selon l'un des usages kantien de "transcendantal" (Kant semble en avoir plusieurs), parler transcendantalement, c'est, de façon plausible, s'extraire du paroissial en ce sens plus grand », (p. 189). Il n'est pas pour autant dans l'intention de Travis de s'en prendre directement ou spécifiquement à Kant (je vous montrerai tout à l'heure qu'il a d'autres cibles de prédilection et il ajoute juste après son attaque avec un peu de prudence « je ne spécule pas sur les

intentions de Kant), mais plutôt de souligner que s'il ne faut retenir qu'un caractère du geste transcendantal, c'est bien sa volonté avouée de s'extraire de toute préoccupation de type « paroissiale ».

Or, selon Travis, non seulement c'est un mouvement que l'on ne peut pas déceimment attribuer à Wittgenstein, mais c'est, plus fondamentalement peut-être (la question doxographique mis à part) une prétention dont on peut douter de la pertinence. Pour souligner le caractère inepte d'une telle prétention, Travis commence par souligner que le philosophe (car qui d'autre le soutiendrait) qui soutient que les conditions de possibilité de l'expérience sont conditionnées par un « sujet » ou un « ensemble de sujets », abstraction faite de toutes préoccupations paroissiales, assimile le sujet transcendantal en question au « privatophone » du §243 des *Recherches* qui pense pouvoir « conférer un contenu à ses jugements entièrement de lui-même » alors qu'il est « déshabillé de l'environnement qui donne son contenu à notre représentation ordinaire » (p. 167). Il ne pourrait donner contenu ni à son langage ni à ses jugements ; Mais la critique n'entend pas seulement dénoncer les conséquences regrettables d'une telle position mais plutôt montrer qu'elle n'est tout simplement pas tenable : car il n'est tout simplement pas possible de s'abstraire de préoccupations paroissiales. Je cite Travis : « La forme que prendrait la réponse de Wittgenstein à cela est évidente : il n'y a aucun perspective en-dehors de [ces préoccupations], *a fortiori* n'y-a-t-il rien à dire à partir d'une telle position inexistante ; *a fortiori*, Wittgenstein ne peut être engagé à rien qui fasse de lui un idéaliste », (p. 191). Si le transcendantal se définit par sa prétention à s'extraire du paroissial, alors c'est une position purement philosophique, ou, ce qui revient au même philosophique.

C'est là la position de Travis qui se présente, à juste titre me semble-t-il, comme fidèle à celle de Wittgenstein. Elle entend donc répudier l'idée que la position de Wittgenstein présente un caractère transcendantal (même j'aurai encore à revenir sur ce point) et surtout montrer qu'en insistant sur le caractère toujours nécessairement situé du langage et des jugements, Wittgenstein contribue à récuser la pertinence même de l'idée de transcendantal, si tant est qu'on le définisse par sa volonté de s'abstraire des préoccupations paroissiales.

Comme le remarquait très justement Jeanne-Marie et Manuel dans leur argumentaire introductif, la critique vise donc moins l'idée de « subjectivité » (même éventuellement fondatrice), ou ce qui serait ainsi « fondé », que le geste qui consiste à ramener l'expérience à ses conditions de possibilité. Plus particulièrement, pour le reformuler en termes contextualistes, ce que critique Travis en faisant usage de Wittgenstein, c'est l'idée que cela aurait un sens de parler de « conditions de possibilité » des expériences en général. Car ce qui compte comme condition – ou mieux comme standard de correction à un moment donné – varie toujours en fonction des circonstances. Par ailleurs mais c'est intimement lié, dans la mesure où les standards en question sont déterminés en contexte, des contextes déterminant les pratiques et définis en retour par ces pratiques, il n'est pas même possible, d'un point de vue modal, de réfléchir à ce qui conditionne la « possibilité » de l'expérience dans la mesure où l'expérience ne se détermine qu'en acte. Il faut examiner au cas par cas ce qui a compté comme standard. Wittgenstein mis à part, le reproche vise donc le geste propre à toute méthode transcendantale qui consiste à rechercher quelles sont les conditions de possibilité de la connaissance en général, comme si cela avait un sens, en général, de se demander à quelles conditions on peut savoir si la couleur de la rose est rouge, si c'est un cochon que je vois, quelle taille fait Marie, etc.

II. Quelle critique du transcendantal ?

L'argument wittgensteinien énoncé, j'aimerais maintenant le justifier plus avant, à savoir justifier pour commencer en quel sens exactement le transcendantal se définit bien par sa volonté de s'abstraire de préoccupations paroissiales. Je crois avoir donné quelques éléments de réponse qui ont trait au geste même de rechercher des conditions de possibilité. Mais il me semble qu'on peut creuser plus avant la critique en analysant plus en détail certains présupposés de l'analytique puis de la dialectique transcendantales. Je dis les choses un peu pompeusement mais mon idée est simplement de suggérer que l'usage que fait Kant des « concepts » puis des « catégories » dans la première critique est symptomatique de ce manque d'attention aux « préoccupations paroissiales ». Pour formuler cette critique, ici encore, je m'appuierai sur Travis et sur un de ses articles qui porte pas spécifiquement sur Wittgenstein, mais plutôt sur Kant et Frege, à savoir « Unlocking the Outer World » de 2011.

1. L'analytique transcendantale

Le premier reproche formulé à l'encontre de Kant (mais ici Kant n'est évidemment qu'un prétexte, c'est bien plus clairement McDowell qui est visé) vise la logique transcendantale. Elle drainerait selon lui une mauvaise conception de ce que sont les « concepts » et de la manière dont ils s'appliquent. Dans la logique de la révolution copernicienne qui est la sienne, Kant penserait le rapport du conceptuel au non-conceptuel comme un modèle « d'application », qui présuppose sans le dire une certaine concordance formelle entre ce que nous pensons et ce qui est à penser. La forme de nos expériences sensibles (unifiée par des catégories, on y revient) devrait coïncider nécessairement avec celle de nos jugements.

Or Travis entend jouer Frege contre Kant pour montrer qu'il n'en va pas ainsi. Il s'appuie essentiellement sur la *Logique* de 1897 et sur les « Dix-sept propositions-clés sur la logique » de 1906 pour définir, à l'encontre de Kant, le conceptuel comme le domaine de la pensée, marqué par sa « généralité » et le non-conceptuel comme le domaine des cas particuliers qui « instancient » certaines formes générales. Il propose alors de substituer au modèle de l'application le modèle de « l'instanciation ». L'un des enjeux de ce déplacement est de montrer que les relations dites logiques (ou fixées de manière transcendantale) ne sont jamais qu'internes au « conceptuel », ils n'auraient jamais de portée autre que sur d'autres concepts. Pour le dire autrement, dans les mots de Travis, il n'y a aucune « relation logique » ou même « implication » entre le fait que le cochon renifle et le fait que je sache, juge qu'il le fasse (« Unlocking the outer World, p. 21). En conséquence, l'analyse transcendantale se méprend quand elle croit atteindre le particulier.

Qui plus est, précise Travis, elle est dangereuse, car elle tend à nous faire croire que les capacités conceptuelles interviennent au niveau même du sensible. Kant est ici pensé comme le « père » du conceptualisme, du moins de tout mouvement qui consiste à penser que « les capacités rationnelles sont déjà en jeu dans l'expérience elle-même » et que les « intuitions » présentent un « contenu » susceptible d'être accompagné d'un « je pense » (Unlocking, p. 18). Je ne vais pas m'attarder plus longuement sur cette question de l'immixtion des concepts au sein du sensible (dans la mesure où elle déborde très largement notre débat). Mais je voulais juste souligner que la tendance « conceptualiste » en question découle précisément du geste transcendantal fustigé par Travis. C'est également le résultat de l'article plus connu, « Le silence des sens » qui porte sur la perception. Selon Travis, c'est précisément quand on persiste, à la manière des « représentationnistes » contemporains, à engager une réflexion transcendantale sur la perception ou le langage – c'est à dire à se demander quelles sont ses conditions de correction – que l'on en vient à asserter de manière absurde que voir, entendre, goûter etc. sont des verbes propositionnels, **susceptibles de délivrer des représentations vraies ou fausses**, ce qui est précisément la thèse récusée par le contextualisme.

Mais je préfère pour aujourd'hui insister plus spécifiquement sur un autre point, à savoir que l'analytique transcendantale se trompe pas seulement sur la description disons du modèle d'application des concepts (si tant est que ce soit le bon terme) mais aussi sur sa détermination des concepts (même si les deux sont bien sûr liés). C'est bien la sémantique de la logique transcendantale qui est en cause. Ce que ne comprendrait pas Kant c'est que les concepts ne sont pas « standards », leur usage n'est pas fixé une fois pour toutes mais ne se détermine précisément en fonction des « préoccupations paroissiales » dont nous parlions. L'identification du concept de « cochon » et son application (mais l'un et l'autre ne sont pas dissociables) ne peut être décidées que relativement à des objectifs donnés, fixés en contexte. Savoir si je compte comme « cochon » un morceau de cochon, un cochon mort, un cochon postiche, un cochon cuit, etc. ne se déterminent précisément qu'en contexte. L'illusion philosophique ici critiquée est de croire que la sémantique des concepts est fixée une fois pour toute (moyennant certains ajustements disons empiriques) alors qu'elle est fondamentalement conventionnelle et sensible l'usage.

2. La déduction transcendantale

Enfin, deuxième point sur lequel je me permets de m'attarder encore un peu pour tenter de montrer ce que vise un peu plus précisément la critique contextualiste du transcendantal concerne la déduction transcendantale. Rappelons que dans la logique de la démarche transcendantale qui est la sienne, et donc de l'examen des conditions de possibilité de la connaissance des objets, Kant éprouve le besoin de postuler l'existence de « purs concepts de l'entendement » ou « catégories » seuls susceptibles de « fournir de l'unité aux diverses représentations *dans un jugement* et [de] donner aussi à la simple synthèse de diverses représentations *dans une intuition* une unité » (KU, §10). Outre l'intuition pure du divers donné et l'imagination qui le synthétise, les douze catégories (de la quantité, de la qualité, de la relation et de la modalité) apparaissent donc comme la troisième chose indispensable à la connaissance : elles fournissent de l'unité aux synthèses de l'imagination et règlent les synthèses sensibles par le biais de la synthèse transcendantale de l'imagination. C'est le présupposé que le divers sensible doit être unifié par une catégorie pour que le jugement puisse s'appliquer qui est également visée dans l'article « Unlocking the Outer World ». Là-encore, le critique vise le présupposé transcendantal selon lequel on pourrait régler la question de l'unification du sensible de manière *a priori*, en mobilisant des catégories comme celle de la quantité, de la qualité, etc. Ici encore, Travis joue Frege contre Kant pour affirmer qu'il y a d'innombrables façons différentes de décomposer un même jugement. Pour prendre rapidement un exemple : l'analyse d'un jugement comme « les singes volent », ne doit pas procéder par une analyse des conditions de possibilité supposées pour qu'il formule un jugement unifié (à savoir qu'il y ait plusieurs singes, qu'il s'agisse de singes et pas d'oiseau, etc.). Mais l'idée que veut souligner Travis c'est qu'une telle décomposition est tout simplement impossible hors contexte. C'est toujours en situation, en fonction de la considération des préoccupations qui y comptent, que l'on pourra analyser ce que l'on compte comme « singe » et comme « voler » etc. Il s'appuie sur un extrait de « La pensée » de Frege pour le justifier : la pensée est décomposable d'innombrables façons, « de différentes manières, en différentes occasions et selon des objectifs différents ». La question n'est donc réglable qu'en contexte.

Voici, j'espère, de quoi préciser un peu plus avant mon assertion précédente, à savoir pourquoi Travis affirme que le propre de la démarche transcendantale est de vouloir s'abstraire de préoccupations paroissiales.

III. Rôle du langage

Voici donc la limite (ou du moins une des limites) du geste transcendantal précisé à partir d'arguments wittgensteiniens. Pour conclure, j'aimerais revenir à la question de l'idéalisme linguistique pour montrer que Wittgenstein ne sombre pas, même partiellement dans les travers qu'il dénonce. Aussi me faut-il revenir à l'analyse des §241-242 des *Recherches* énoncés plus haut, et à l'affirmation que « c'est dans le langage que les hommes s'accordent », pour montrer que l'on ne peut en déduire que Wittgenstein fait pas du langage un nouveau transcendantal » que si l'on se méprend sur ce que signifie le « langage » et la nature de « l'accord » au sein du langage. Bref, il faut montrer que si « tout se passe dans le langage », Wittgenstein n'est ni idéaliste, ni relativiste.

1. La critique de l'idéalisme linguistique

Dans un article célèbre de 1976, « The Question of Linguistic Idealism », Elisabeth Anscombe aborde de front cette question de l'« idéalisme linguistique ». Je la cite en reprenant la traduction qu'en production Valérie Aucouturier dans son article qui traite précisément de cette question : « Sur un prétendu idéalisme linguistique du “second” Wittgenstein » : « Si nous voulons savoir si Wittgenstein est un « idéaliste linguistique », nous devons poser la question : Cette existence, ou cette vérité, dépend-t-elle d'une pratique linguistique humaine ? Que le sens des expressions soit ainsi dépendant est une évidence ; que la possession humaine de concepts le soit n'est pas si évidente » (p. 116) Sous prétexte de l'assertion effectivement wittgensteinienne, selon laquelle la « vérité » ou nos « jugements » dépendent de « pratiques linguistiques », faut-il en conclure que Wittgenstein est idéaliste ? C'est ici qu'il faut s'entendre sur la nature de cette « dépendance » et sur ce qu'il faut entendre par « pratique linguistique ».

C'est pour le préciser qu'il est utile de revenir à l'analyse des très célèbres §242 des *Recherches* : « Pour qu'il y ait compréhension mutuelle au moyen du langage, il faut qu'il y ait non seulement accord dans les définitions, mais encore (si étrange que cela puisse paraître) accord dans les jugements ».

Les lecteurs transcendantsaux se méprennent me semblent-ils dans la lecture de ces paragraphes. La première erreur consiste à ne pas voir que s'il y a un accord constitutif celui-ci ne peut pas être pensé comme conditionnant *a priori* les jugements dans la mesure où c'est un accord non pas « sur » les jugements (ce que laisse malencontreusement entendre la traduction française : « eine Übereinstimmung in den Urteilen ») ou sur ce qui compte comme un jugement ou une proposition vraie mais une accord « dans » l'acte même de juger ou de parler. C'est donc non pas un accord qui dirige en amont les pratiques mais qui est immanent aux pratiques.

Par ailleurs, il est vrai que Wittgenstein souligne que cet accord s'effectue « dans le langage ». C'est encore plus clair dans le § 241 qui précède le § que je viens de citer : §241. « Dis-tu donc que l'accord entre les hommes décide du vrai et du faux ? » – C'est ce que les hommes *disent* qui est vrai et faux ; et c'est dans le langage que les hommes s'accordent ». Mais là encore, je crois que le paragraphe suscite des quiproquos. Wittgenstein ne nous dit pas que les hommes ne s'accordent « que » dans le langage et qu'en conséquence leur accord n'est que linguistique. Il faut bien plutôt comprendre que pour Wittgenstein, et c'est le sens de la citation du §95 de la GP, les pratiques linguistiques ne sont pas des pratiques parmi les autres. « Tout se passe dans le langage » signifie bien plutôt que toute pratique n'est jamais autre que linguistique, car le langage n'est pas plus un ensemble de signes que l'objet de la linguistique. Nos jeux de langage sont des pratiques situées et déterminées en contexte, celle là-mêmes par lesquelles, en effet, en contexte déterminé et déterminant, en les pratiquant,

nous nous accordons sur ce qui compte comme vrai ou faux. Tant et si bien qu'avant de s'accorder « sur » les jugements, il faut au préalable s'accorder « dans » le langage, « dans » les jugements sur ce que l'on compte comme standard de correction dans une situation donnée. Wittgenstein n'est donc pas plus un idéaliste transcendantal qu'un idéaliste linguistique.

Précisons enfin pour éviter tout quiproquo, que sa position n'est pas relativiste pour autant. Reconduire les critères de vérité à des accord scellés dans le langage, à savoir dans nos pratiques quotidiennes, c'est en effet reconduire ces accords à un élément déterminant, à savoir aux circonstances effectivement en jeu. Comme le dit encore Travis dans les *Liaisons ordinaires*, « les circonstances ont alors un travail substantiel à faire » : ce sont « Les circonstances [qui] choisissent entre l'une ou l'autre façon de distinguer les choses qui sont comme on le dit et les choses qui ne le sont pas » (p. 176). Ce sont les circonstances qui choisissent dans quelles circonstances il est pertinent, ou pas, d'appeler des pommes renversées sur une pâte une « Tarte Tatin », une rose éclairée par une lumière rouge une « rose rouge » etc. Ce sont également ces mêmes circonstances qui décident de ce qui peut être évaluable en termes de vérité : les objectifs qui sont en jeu pour décider s'il est vrai (ou pas) de dire qu'une rose est rouge, etc. Aussi, à strictement parler, les §§ 241-242 ne plaident pas en faveur d'un idéalisme linguistique qui poserait que tout est histoire de « convention linguistique ». L'erreur consiste en fait à se méprendre sur ce qu'est le langage, à savoir une pratique contextuellement déterminée et à méconnaître le fait que le langage est en conséquence toujours nécessairement situé et nécessairement déterminé par son contexte d'application. Wittgenstein n'est pas plus un idéaliste transcendantal qu'un idéaliste linguistique.

2. La critique de la sémantique transcendantale

S'il me reste une minute, j'aimerais conclure sur un dernier point sur lequel j'aimerais éventuellement votre avis. Nous avons montré tout à l'heure que l'un des principaux reproches que l'on pouvait adresser, d'un point de vue wittgensteinien, à la logique transcendantale, concernait la formation et l'application des concepts, du moins le présupposé que l'on disposerait d'une sémantique conceptuelle toute prête.

Plus fondamentalement, on peut prolonger la critique en rappelant que l'un des enjeux de l'analyse wittgensteinienne du langage que je viens de présenter, du moins selon la lecture qu'en propose Travis, se comprend d'abord dans sa portée polémique à l'encontre de la « sémantique » ou du traitement sémantique du langage. Or je voudrais suggérer que c'est précisément le caractère transcendantal de la sémantique qui pose problème.

Rappelons en effet que l'approche que l'on nomme sémantique (et qui est dominante en philosophie du langage actuellement) se réclame de l'héritage de Frege (en un sens bien différent de Wittgenstein ou Travis) et de l'assertion de l'article « Sinn und Bedeutung » selon laquelle le « sens » (*Sinn*) d'une phrase est une « pensée » (*Gedanke*) et que sa « référence » (*Bedeutung*) est sa « valeur de vérité ». De ces remarques frégréennes, la sémantique adopte une lecture vériconditionnelle du sens de l'énoncé. Connaître le sens d'une phrase serait connaître ses conditions de vérité. Elle part donc du principe que comprendre le sens d'un énoncé reviendrait à comprendre comment doit ou devrait être le monde pour que cet énoncé soit vrai, et que l'énoncé s'analyse donc en termes de « contenu propositionnel » susceptible d'être vrai ou faux. Comme le résume Travis dans les *Liaisons ordinaires*, selon la position qu'il entend critiquer, « la correction » d'un énoncé « doit être décidée par l'état du monde et par rien d'autre » (p. 187). Pour savoir si la proposition « le chat est sur le tapis » ou « la rose est rouge » a du sens, il faudrait se demander à quelle condition elle est vraie, en l'occurrence quel état de chose est susceptible de la rendre vraie. La valeur de vérité de l'énoncé (son sens) serait donc déterminée par des conditions de vérité. C'est précisément cette reconduction que propose la sémantique de l'analyse du « sens » de l'énoncé à

l'examen des conditions qui le rendent vrai qu'il est également légitime d'appeler « transcendantal », non pas strictement au sens kantien (même s'il y a probablement un geste comparable chez Kant) mais au sens plus générique épinglé par Wittgenstein. Or j'aimerais conclure cet exposé en suggérant combien c'est cette conception dite « transcendantale » du langage qui ramène le sens à la valeur de vérité de l'énoncé qui est égarante et nous empêche de saisir les jeux de détermination opérant de fait dans le langage.