

Le Langage envisagé dans sa dimension transcendantale, à partir de Cassirer et du second Wittgenstein

François Dubuisson
(Séminaire des doctorants 2014-2015)

« Qu'est-ce que le langage, comment le contourner pour le faire apparaître lui-même et dans sa plénitude ? »
(Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Chap. IX, I)

1. Angle adopté

Mon ambition initiale est donc de « partir » d'Ernst Cassirer et Ludwig Wittgenstein (le « second » plus précisément) afin d'aborder la question du langage et la notion focale de *sens*, plutôt que de les comparer ou les opposer strictement. Ce sont là deux perspectives assez différentes mais qui peuvent selon moi s'avérer complémentaires et être croisées de manière féconde. À mes yeux, ces deux assises, sur lesquelles s'appuie ma réflexion, sont aussi nécessaires l'une que l'autre pour une approche satisfaisante de la production de la variété des phénomènes langagiers (possibles). Il s'agirait en somme, à la lumière de leurs philosophies respectives, d'envisager le langage comme outil symbolique, d'envisager sa dimension intersubjective mais aussi transcendantale. Or, ces deux auteurs, largement contemporains même s'ils n'ont pas entretenus de rapports directs, ne sont jamais « pensés ensemble » (il est intéressant de constater qu'en général un index qui comprend un de leur deux noms ne comprend pas l'autre), y compris concernant le langage, qu'ils ont pourtant non seulement pris en compte, mais aussi interrogé à nouveaux frais.

Je parle de « dimension transcendantale ». Qu'est-ce à dire ? Il s'agirait, pour le dire d'une formule, de considérer le langage davantage comme une partie de l'esprit que comme une partie du monde, c'est-à-dire dans ce qu'il recèle de non-empirique : « La philosophie transcendantale [...] veut bien moins être un savoir d'objets précis qu'un "savoir du savoir" »¹. Peut-être aussi dans le sens où Benveniste écrit que : « le langage ne comporte aucune dimension historique, il est synchronie et structure et ne fonctionne qu'en vertu de sa nature symbolique »². Le langage, donc, comme condition de possibilité. Mais de quoi ? De la constitution des objets de la connaissance, ou d'une certaine manière de connaître – laquelle est peut-être plus sa conséquence que son but – d'une expérience du monde particulière, déterminée.

Je parle bien du « langage » au singulier, au-delà des différences entre les langues, assumant en l'occurrence un côté « universaliste » qui met en doute le caractère déterminant desdites différences (contrairement à ce qu'avancent les ethnolinguistes Sapir et Whorf par exemple³). Il doit, à mes yeux, y avoir une place pour une véritable philosophie du langage qui ne soit ni réellement de la logique, ni une épistémologie de la linguistique.

¹ CASSIRER Ernst, *Philosophie des formes symboliques*, 3. *La Phénoménologie de la connaissance*, trad. Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Paris, Minuit, 1972, p. 18.

² *Problèmes de linguistique générale*, Chapitre premier : « Tendances récentes en linguistique générale », Gallimard.

³ En fait, dans ce type de théorie, nous semblerions surtout enclins à supposer que les locuteurs étrangers « croient à leur grammaire » pour reprendre une formulation nietzschéenne (elle déterminerait et livrerait leur pensée) alors même que nous n'estimons pas forcément croire à la nôtre. Nous ne leur faisons guère crédit du recul que nous savons conserver par rapport à notre langue.

Mon propos n'est pas ici de traiter d'un « oubli » du langage, ou du langage comme impensé qui minerait à leur insu les entreprises de certains philosophes⁴. Toutefois, mon point de départ se trouvait dans les critiques que des penseurs tels que Hamann ou Herder ont à son époque adressées à Kant et selon lesquelles il aurait, à tort, ignoré la question langagière. Dans sa « Métacritique », en effet, Johann Georg Hamann défendait l'idée que la critique de la raison pure doit commencer avec le langage et ce parce que : « Non seulement la faculté tout entière de penser repose sur le langage [...], mais le langage est aussi le foyer des malentendus de la raison par rapport à elle-même »⁵.

Une réponse à ce reproche pourrait simplement consister à déplacer la question, en diagnostiquant comme l'autre extrême par rapport à un possible « oubli » du langage le fait de croire qu'il est nécessaire de le *thématiser* pour pouvoir faire de la philosophie, ou qu'une absence de thématization fasse forcément du langage un impensé et équivaille à une méconnaissance du rôle qu'il joue dans la pensée. En d'autres termes, c'est le préjugé selon lequel il serait toujours nécessaire de « poser » le langage pour éviter qu'il soit un « présupposé » qui condamne l'ensemble. Dans cet esprit, Jean-Marc Ferry, par exemple, défend la *Critique de la raison pure* face à ce qu'il appelle « l'absolutisme du langage »⁶. Il rejette l'idée de ces *a priori* sémantiques qui nous conditionneraient.

La pensée de Cassirer pourrait par ailleurs faire office de réponse indirecte à ce problème, en ce qu'elle accorde un rôle proéminent au langage au sein d'une entreprise qui s'inscrit résolument dans le sillage kantien.

2. Ernst Cassirer : Les formes symboliques

Sans m'étendre ici sur le lien profond qui unit Cassirer à Kant, je mentionnerais simplement que Cassirer a pour ambition de reprendre le programme critique kantien tout en opérant un élargissement de celui-ci : « La critique de la raison devient alors une critique de la culture »⁷, écrit-il. Cela se traduit par la prise en compte d'une dimension symbolique et non plus seulement « logique » : l'esprit, en effet, ne se limite pas selon lui à la raison kantienne. C'est ce qui le poussera, dans les pages de l'*Essai sur l'homme*⁸, à définir celui-ci comme *animal symbolicum* plutôt que comme seulement *animal rationale*, formule qu'il considère d'ailleurs comme étant davantage l'énonciation d'un « impératif moral fondamental » de la part de ses défenseurs, qu'un compte-rendu objectif. Si la rationalité existe bien chez l'homme, elle n'est qu'une partie du tout, elle ne recouvre pas toute la richesse et toute la diversité de sa vie culturelle. La capacité symbolique serait le propre de l'homme, sa différence spécifique vis-à-vis des autres animaux.

Cassirer s'inscrit dans la lignée de l'idéalisme critique et emploie en effet régulièrement le terme quand il s'agit de désigner sa propre position philosophique. Il « emprunte » en quelque sorte sa théorie de la connaissance à Paul Natorp, lui-même néokantien de l'école de Marbourg⁹.

⁴ Ainsi du langage comme condition de possibilité implicite de l'entreprise cartésienne, laquelle ne peut à aucun moment remonter au-delà de celui-ci mais s'appuie nécessairement sur lui. Le sens est ce qui n'y est jamais perdu.

⁵ *Métacritique d'un purisme de la raison pure*, cité dans JACOB André, *100 points de vue sur le langage*, Paris, Klincksieck, 1969, p. 82.

⁶ FERRY Jean-Marc, « Monde objectif et monde normatif. Sur la double transcendance par rapport au langage », dans BERNER Christian, CAPEILLERES Fabien (éds), *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2007, p. 217.

⁷ CASSIRER E., *Philosophie des Formes Symboliques, 1. Le Langage*, p. 20.

⁸ CASSIRER E., *Essai sur l'Homme*, Paris, Minuit, p. 44.

⁹ Celle-ci était composée de Natorp et Cassirer donc mais également de Hermann Cohen, et se distingue de l'école de Bade (avec Rickert notamment).

Selon ce dernier¹⁰, toute détermination vient de la pensée et est susceptible d'être révisée. Il n'y a pas de sujet ou d'objet en dehors de la connaissance ou de la pensée. Cassirer s'oppose lui aussi fermement à la théorie gnoséologique du reflet, l'« *Abbildtheorie* », selon laquelle la connaissance consisterait en une copie passive du monde. C'est un idéalisme *transcendental* donc, « épistémologique » plutôt qu'ontologique ou métaphysique, ou encore, tout simplement, « symbolique ». Ce n'est pas à dire que l'esprit « crée » *absolument* le monde ou les objets, quoiqu'il les produit *en tant qu'*objets. Cela s'avèrera intéressant pour notre propos.

La question du langage occupe, comme je l'annonçais, une place importante chez Cassirer qui y consacre le premier tome de sa *Philosophie des Formes Symboliques*, paru en 1923. Les *formes symboliques* sont le concept central de sa philosophie, et le langage est l'une d'entre elles. Mais que sont-elles au juste ? Elles sont des formes de l'esprit humain, à la fois créées et utilisées par celui-ci, au rang desquelles nous trouvons également le mythe, l'art ou encore la science. Elles sont des « activités formatrices constituantes du monde »¹¹, qui sont dites « formes » davantage dans le sens de *forma formans* que de *forma formata*, c'est-à-dire, en somme, les différentes manières dont l'esprit humain met en forme le monde, appréhende la réalité. Plus précisément, Cassirer désigne la forme symbolique comme « toute énergie de l'esprit par laquelle un contenu de signification spirituelle est accolé à un signe sensible concret »¹². Elles portent en effet le sens jusque dans le sensible car le passage par celui-ci est inévitable¹³. Extériorisations de l'esprit dans le monde, « synthèse du monde et de l'esprit »¹⁴, elles se servent du sensible (le phonétique par exemple), en dépendent, mais le dépassent nécessairement vers d'autres fins. L'esprit n'est donc nullement passif face à la réalité mais au contraire la façonne, et les formes symboliques apparaissent ici comme l'instrument qu'il utilise¹⁵.

Insistons sur le fait qu'elles ne constituent pas des ensembles, des catalogues, de phénomènes donnés (les langues pour le langage) mais le *principe* de production auquel ils répondent et qui permet de les comprendre, un peu comme le principe d'inertie est ce qui préside au mouvement des objets, même si cette métaphore a ses limites.

Il s'agit aussi dans le chef de Cassirer de penser le rapport entre l'unité (de l'esprit symbolique) et la diversité (des productions culturelles). En fait, nous pouvons distinguer trois niveaux dans l'organisation du symbolique : 1) les *phénomènes culturels empiriques*,

¹⁰ NATORP Paul, « Kant et l'École de Marbourg », trad. Isabelle Thomas-Fogiel, dans *L'École de Marbourg*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 1998, p. 52.

¹¹ CASSIRER E., HEIDEGGER M., *Débat sur le kantisme et la philosophie*, trad. fr. P. Aubenque et al., Paris, Beauchesne, 1972, p. 26.

¹² CASSIRER E., « Le concept de forme symbolique dans l'édification des sciences de l'esprit », dans Id., *Trois essais sur le symbolique*, trad. Jean Carro, Paris, Les Editions Du Cerf, 1997, p. 13. « En ce sens, le langage, l'univers mythico-religieux et l'art se présentent chacun à nous comme une forme symbolique particulière. Tous en effet portent la marque d'un phénomène fondamental ; notre conscience ne se satisfait pas de recevoir une impression de l'extérieur, mais elle lie chaque impression à une activité libre de l'expression et l'en imprègne. Un monde de signes et d'images qui se sont créés d'eux-mêmes s'avance au devant de ce que nous appelons la réalité objective des choses et s'affirme contre elle dans sa plénitude autonome et sa force originelle. »

¹³ « La Philosophie des formes symboliques accepte que même tout ce que nous nommons "spirituel", en quelque sens que ce soit, doit en fin de compte trouver son accomplissement concret dans quelque chose de sensible et ne peut se manifester qu'en lui et avec lui ». « De la logique du concept de symbole », dans Ibid., p. 122.

¹⁴ *PFS I*, p. 55.

¹⁵ « Il s'y manifeste l'autodéploiement de l'esprit, seul moyen pour lui d'accéder à une "réalité", à un être déterminé et structuré. Dès lors les formes symboliques ne sont pas des imitations de cette réalité, elles en sont au contraire les organes, dans la mesure où ce n'est qu'à travers elles que la réalité devient un objet pour le regard de l'esprit et qu'elle devient visible en tant que telle », CASSIRER Ernst, *Langage et mythe*, op. cit., p. 16-17. Citons encore le passage suivant : « La négation des formes symboliques, au lieu d'appréhender le contenu propre de la vie, détruirait bien plutôt la forme spirituelle à laquelle ce contenu est nécessairement lié pour nous » *PFS I*, p. 58.

observables ; 2) les *formes symboliques*, qui les produisent ; 3) et, enfin, l'*esprit*, source de cette symbolisation.

Nous parlerons donc ici du langage *en tant que forme symbolique* : il est lui-même « une forme d'expression à la fois sensible et intellectuelle »¹⁶. Il n'est évidemment pas que « positivité empirique », c'est-à-dire qu'il n'est pas réductible à sa face *matérielle*. Il y a surtout le sens que les mots permettent de produire – mais qui ne leur préexiste guère en tant que tel – la « signification spirituelle » qu'ils nous permettent de partager. En fait, en tant qu'il signifie, le langage ne peut exister « qu'en nous, et non en soi »¹⁷. Comme l'écrit Cassirer : « Un symbole n'a pas d'existence effective comme partie du monde physique ; il a une “signification”. [...] [il faut] distinguer entre les deux sphères de l'être et de la signification. »¹⁸ Comme tout processus de symbolisation, l'activité langagière « se sert » de la dimension matérielle, « passe par » le sensible, mais n'y est jamais limitée, c'est-à-dire ne s'en retrouve jamais « prisonnière ». En un sens, le symbolique n'est pas là où il est.

Le langage est pensé comme un principe actif, Cassirer trouvant de surcroît chez Humboldt l'idée qu'il est *energeia* (c'est-à-dire énergie créatrice) et non simple *ergon* (produit fini).

Dans un article de 1933 intitulé « Le langage et la construction du monde des objets »¹⁹, Cassirer montre l'ampleur de l'importance qu'il reconnaît au langage, et expose clairement les différents rôles qu'il joue selon lui, voire ses différents « pouvoirs ». C'est ce que l'on pourrait peut-être appeler une conception « maximale » du langage. Nous pouvons énumérer cinq rôles distincts endossés par le langage, en empruntant le canevas de l'article pré-mentionné : il rend possible pour l'esprit la formation des objets (a), des émotions (b), du rapport à autrui (c), de l'imagination (d) et de la pensée (e). Examinons brièvement ces différents apports du langage.

a) Le langage ne fait pas qu'adjoindre des noms à des objets qui seraient déjà clairement délimités, comme l'avait déjà compris Humboldt, mais concourt lui-même à former ces objets. Il n'a pas affaire à un monde prédécoupé²⁰.

C'est pourquoi l'apprentissage du langage par l'enfant (autrement dit son entrée dans le symbolisme verbal) équivaut pour lui à une véritable « révolution intellectuelle ». Il pénètre dans un nouveau monde, peuplé de choses – consolidées par le langage –, et quitte un monde fait d'impressions subjectives. Comportement verbal et appréhension des objets jouissent donc, pour Cassirer, d'une parenté intime. Le langage rend possible l'appropriation de l'être par le sujet.

b) Le langage sert aussi à l'homme à organiser ses sentiments. Il ne se contente pas d'exprimer ou de communiquer ceux-ci par ce moyen, mais les transforme ainsi profondément. « Le monde de la volonté », tout comme le monde de la « représentation » (notre point a), est l'œuvre d'une mise en forme par le langage. C'est ce dernier qui est à l'origine des émotions telles que nous les connaissons. Nous le voyons, en plus de permettre la maîtrise des choses, le

¹⁶ PFS I, p. 294.

¹⁷ KANT E., *Critique de la Raison Pure*, A42/B59, p. 107.

¹⁸ *Essai sur l'Homme*, p. 86. Ce passage semble presque le miroir, ou le pendant, d'une formule que l'on trouve chez le poète portugais Fernando Pessoa : « les choses n'ont pas de signification : elles ont une existence. » *Le Gardeur de troupeaux et les autres poèmes d'Alberto Caero*, trad. Armand Guibert, Paris, Gallimard, 1987, p. 91.

¹⁹ Publié en français dans *Essais sur le langage*, Paris, Minuit, trad. P. Guillaume, 1969.

²⁰ « La représentation “objective” n'est pas le point de départ du processus de formation du langage, mais le but auquel ce processus conduit ; elle n'est pas son *terminus a quo* mais son *terminus ad quem* ».

langage permet aussi la maîtrise de soi et de ses émotions, rendant possible une mise à distance²¹ qui génère la conscience de soi²².

C'est aussi grâce au langage que la corrélation transcendentale entre sujet et objet prévaut sur leur antinomie métaphysique. Cette dernière, en les considérant séparément, est condamnée à s'interroger sur le miracle que constituent leurs rapports.

c) Le langage, par ailleurs, ne nous relie pas seulement au monde, mais aussi aux autres hommes. L'orientation vers le « toi » est même considérée première par rapport à l'orientation vers les objets (ce qui n'est pas sans me faire songer à Wittgenstein, nous y viendrons).

d) Ensuite, le langage s'avère indispensable dans le domaine de l'imagination, puisqu'il opère la coupure entre « fantaisie » et « réalité », là où régnait encore l'indifférenciation.

e) Enfin, Cassirer insiste sur le rôle formateur du langage vis-à-vis de la pensée²³. Les pensées, pas plus que les objets, ne préexistent telles quelles à l'action du langage. Ce dernier les rend saisissables, connaissables²⁴.

La dimension transcendentale du langage me semble se dévoiler ici clairement. Le langage est un type d'*a priori*, non « en général », mais bien par rapport à la façon dont nous faisons expérience du monde, à ce « nouveau monde » dans lequel pénètre l'enfant. L'apparition du langage – à la fois « historique » chez l'espèce humaine, et « génétique » chez l'enfant – s'apparenterait en quelque sorte au *Big Bang* de notre univers de connaissance, au-delà duquel nous ne sommes pas en mesure de remonter. Cependant, il ne s'agit nullement de se considérer « enfermé » dans le langage. Au contraire, il ouvre des horizons, et la forme symbolique « langage » est plus fondamentale que telle ou telle langue particulière. Cette même capacité à symboliser, partagée, nous permet de nous comprendre.

Cette vision peut mener à quelque chose comme un idéalisme transcendantal qui serait plus particulièrement de type « langagier » – si l'on reconnaît dans le langage le fondement de notre connaissance particulière (et non de toute connaissance possible) –, lequel n'est pas sans doute tout idéalisme transcendantal possible – toute mise en forme n'est pas forcément langagière –, mais celui qui correspondrait le plus aux hommes que *nous* sommes – et que nous aurions pu, peut-être, ne pas être. Toutefois, notons que si le langage est « manière de produire », il n'est pas lui-même « producteur » au sens propre (il faut se méfier de toute personnification qui ferait du langage en tant que tel le « sujet » de l'action), et reste un instrument : c'est bien *nous autres hommes* qui sommes actifs par son moyen.

Toutefois, ces considérations ne doivent pas occulter la prise en compte du caractère contingent du langage : si nous disons que la pensée a lieu dans le langage, entendons-nous alors toute pensée possible ou la pensée telle que nous la connaissons ? Le langage est, pour certains, une condition nécessaire de la pensée. Ce que l'on peut envisager, c'est la proposition inverse : ne pourrait-il être condition suffisante mais non nécessaire de la pensée ? Le fait que la pensée ne préexiste pas à ce qui la réalise (ici le langage) ne signifie pas nécessairement

²¹ « au besoin d'attirer immédiatement les choses à soi et de les incorporer simplement à la sphère du moi s'oppose ici un autre besoin, celui de les éloigner du moi, de les poser en dehors de lui, à seule fin de se les rendre « représentables » et d'en faire des objets », p. 55.

²² « Cette conscience de soi n'existe pas non plus dès le début, mais elle doit être conquise et engendrée par l'intelligence, et, dans cette production, la transposition en « objet » renvoyé au sujet, telle qu'elle s'opère par la parole, est indispensable. Le moi ne devient lui-même l'objet du « regard » intérieur que quand il réussit à se saisir de cette manière dans le miroir de sa propre expression », p. 52.

²³ « Le rôle du langage ne se borne nullement à communiquer des pensées préexistantes, mais il est un médiateur indispensable pour la *formation* de la pensée, pour son devenir interne. Le langage n'est pas une simple *transposition* de la pensée dans la forme verbale ; il coopère essentiellement à l'acte primitif qui la *pose* » (p. 66).

²⁴ C'est par le langage que « le monde de l'homme devient symboliquement significatif et par là conceptuellement saisissable », *Débat sur le kantisme et la philosophie*, p. 26.

qu'elle ne puisse se réaliser autrement. Le langage serait cette « manière qui nous est propre, et peut fort bien n'être pas nécessaire pour tous les êtres, bien qu'elle le soit pour tout homme »²⁵. Il pourrait y avoir d'autres types d'êtres rationnels, et nous-mêmes aurions pu être différents. C'est au moins envisageable. Il y a une prise de distance, ou un renversement, possibles, un écart potentiel qui subsiste. Ne faut-il pas pouvoir maintenir une distance et ne pas conclure à sa nécessité à partir de son importance ? Autrement dit éviter de tomber dans un nécessitarisme facile : ce qui est nécessaire c'est une mise en forme, mais peut-être pas telle mise en forme particulière.

J'en viens à présent au second des deux penseurs dont il sera ici question.

3. Ludwig Wittgenstein : Les jeux de langage

Le « premier » Wittgenstein est celui qui, dans le *Tractatus Logico-Philosophicus*, paru en 1921, développe, à la suite de Frege et Russell, une vision « logiciste » du langage, selon laquelle ne seraient dotées de sens que les propositions qui ont une valeur de vérité déterminable, vérifiable. Les propositions seraient des images de la réalité (4.021), analogues dans le langage à ce que sont les *faits* dans le monde. Le langage servirait à *décrire* la réalité, à représenter le monde. Le langage usuel pourrait même s'avérer trompeur, car ce qui importe c'est la « structure logique » cachée derrière l'usage de la langue.

Mais le *Tractatus* choisirait un cadre trop restreint, c'est-à-dire que ce qu'il présente ne serait vrai que localement. Pour le dire d'une formule, ses « lois » sont celles d'une « nation », forcément artificiellement construite, pas celle du monde du langage dans sa totalité. Les *Recherches Philosophiques*, le grand ouvrage de la deuxième période de Wittgenstein, s'ouvrent sur une critique analogue de la conception augustinienne du langage. Ce qu'Augustin (*Confessions*, I, 8) présente comme le langage (à savoir la dénomination d'objets : le fait d'associer certains mots à certains objets perçus), est en fait un cas particulier, c'est « local », ou localisé, limité à certains cas et ne valant pas pour tout le langage (ou « partout » dans le langage) : « C'est comme si quelqu'un expliquait : "Jouer consiste à déplacer des objets sur une surface en suivant certaines règles..." » – Et que nous lui répondions : "Il semble que tu penses aux jeux de pions ; mais ce ne sont pas tous les jeux". » (*RP*, 3). C'est là une « conception simplifiée » nous assure Wittgenstein... comme celle du *Tractatus*. En effet, la fonction de description du réel n'est qu'un jeu de langage *parmi d'autres*, un cas particulier que le premier Wittgenstein avait, erronément, privilégié et généralisé. Il reconnaît à présent que les phrases ne peuvent toutes être pensées sur le modèle de l'image et que le langage est moins essentiellement, moins largement, à vocation descriptive qu'il ne le pensait d'abord. Le langage est alors moins pensé comme tableau que comme un ensemble d'outils aux usages variés et fluctuants²⁶.

Dès 1929, mais tout de même après une interruption de dix ans de son activité philosophique, le penseur autrichien opère donc un retour critique sur sa première philosophie. Il fait dorénavant preuve d'une méfiance à l'égard de la tentation théorique : non seulement envers ses « thèses » antérieures mais peut-être aussi sur le fait même de pouvoir développer de telles

²⁵ KANT, *Critique de la raison pure*, §8, A42/B59. Je citerais également Nietzsche à ce sujet (*Gai Savoir*, §374) : « c'est une curiosité sans espoir de succès que de chercher à savoir quelles autres sortes d'intellects et de perspectives peuvent exister [...]. J'espère cependant que nous sommes aujourd'hui loin de la ridicule prétention de décrire que notre petit coin est le seul d'où l'on ait le droit à avoir une perspective. »

²⁶ « Pense aux outils qui se trouvent dans une boîte à outils : marteau, tenailles, scie, tournevis, mètre, pot de colle, colle, pointes et vis. – Les fonctions de ces objets diffèrent tout comme les fonctions des mots » (*RP*, 11). Il faut toutefois se garder d'y déceler une vision purement utilitaire : « Il n'est pas vrai [...] que toute technique ait un emploi dans notre vie » (*RP*, 520).

thèses, de faire système : c'est là un double écart. Abandonnant l'ambition de se faire réformateur du langage, il se positionne en quelque sorte comme greffier du sens : « La grammaire est le livre de comptes du langage : ce qu'on doit y trouver ce [...] sont [...] les transactions linguistiques réelles », lit-on dans la *Grammaire Philosophique* (§44).

Dans la *Préface des Recherches Philosophiques*, laquelle date de 1945, il affirme ainsi clairement que le *Tractatus* est son « ancienne manière de penser » et qu'elle « contraste » avec la nouvelle. Il prend en effet ses distances avec « les logiciens », au nombre desquels il fait d'ailleurs figurer « l'auteur du *Tractatus* ». Le bien-fondé de l'idéal de pureté logique est à présent sérieusement mis en doute : celle-ci se révèle en fait être un terrain impraticable, sur lequel l'homme ne peut marcher (RP, 107). On passe de « la logique de la langue » (*Tractatus*, 4.003) à « un ordre parmi de nombreux autres possibles, et non l'Ordre » (RP, 132) : « Que devient la logique ? Sa rigueur semble se relâcher ». Elle est ainsi « mise de côté », ou en tout cas décentralisée, reléguée, à la faveur d'une métaphore citadine, au statut de « faubourg »²⁷ par contraste avec le cœur historique constitué des langues dites naturelles. La carte que l'on voudrait dresser de cette vieille ville qu'est le langage serait elle-même nécessairement complexe, voire alambiquée. On ne peut pas la simplifier (ce que le *Tractatus* cherchait à faire, à tort), ni la tracer de manière purement théorique. Il faut explorer le « terrain »²⁸.

Dans cette nouvelle conception, le sens provient de l'usage²⁹, et non de l'adéquation au monde, des pratiques régulières, sources d'un accord intersubjectif, et non de la référence à la réalité. L'échange est fondamental ; il n'y a pas de langage privé. Wittgenstein utilise à cet égard l'image de la main droite qui voudrait donner de l'argent à la main gauche : elle peut en fait y placer de l'argent mais pas le lui « donner » (RP, 268), les conséquences ne seront pas les mêmes. Nous ne sommes donc pas, comme on a pu le considérer, condamnés à une alternative dans laquelle le sens est soit idéal, c'est-à-dire indépendant des individus, soit dépendant de chaque individu. Il dépend plutôt de l'ensemble des individus (présents et passés), avec une exigence de « partageabilité » qui nous prémunit contre la privauté. L'intersubjectif n'est pas le subjectif. Le sens est bien constitué mais collectivement ; il est transmis et évolutif.

Wittgenstein développe cette intuition d'une inépuisable variété des jeux de langage possibles, c'est-à-dire des manières dont nous pouvons, quotidiennement, employer le langage à différentes fins³⁰. Il met en avant le côté plus « fluctuant » du langage, plus variable mais aussi plus varié, plus inventif, plus riche : « nous rompons radicalement avec l'idée que le langage fonctionne toujours d'une seule façon, et qu'il est toujours au service du même but » (RP, 304). Il est même imprécis : c'est la reconnaissance du vague, du flou, où il ne s'agit pas de voir un problème³¹. En effet, la plupart des significations ne sont pas clairement délimitées. Ce à quoi nous avons affaire, ce sont des « ressemblances de famille » (entre l'ensemble de ce

²⁷ RP, 18 : « On peut considérer notre langage comme une ville ancienne ».

²⁸ Et même alors, établir une carte complète est sans doute illusoire, parce que l'endroit change sans cesse, et notre exploration elle-même participe à le modifier (nous agissons sur l'ensemble que nous explorons).

²⁹ Par exemple : « La signification d'un mot est son emploi dans le langage. » (RP, 43), ou « L'usage d'un mot dans le langage est sa signification », WITTGENSTEIN L., *Grammaire Philosophique* [Philosophische Grammatik] Paris, Gallimard, 1980, trad. Marie-Anne Lescouret, p. 85.

³⁰ « il y a d'innombrables catégories d'emplois différents de ce que nous nommons “signes”, “mots”, “phrases”. Et cette diversité n'est rien de fixe, rien de donné une fois pour toutes. [...] de nouveaux jeux de langage [...] voient le jour tandis que d'autres vieillissent et tombent dans l'oubli. [...] »

Il est intéressant de comparer la diversité des outils du langage et de leurs modes d'emploi, la diversité des catégories de mots et de phrases, à ce que les logiciens (y compris l'auteur du *Tractatus logico-philosophicus*) ont dit de la structure du langage » (RP, 23). Ou encore : « Comme si “parler des choses” n'avait qu'un seul sens. Alors même qu'avec nos phrases, nous faisons les choses les plus diverses » (RP, 27).

³¹ « L'usage des mots “proposition”, “langage”, etc., est imprécis comme d'ordinaire l'usage des termes conceptuels dans notre langage. Croire qu'ils en deviendraient inutilisables ou ne rempliraient pas leurs fins, ce serait comme si on voulait dire : “la chaleur dégagée par ce poêle n'est d'aucune utilité car on ne sait ni où elle commence ni où elle finit” » (GP, 76).

que nous appelons « jeu » par exemple) où l'on ne retrouve pas nécessairement de traits tout à fait communs³².

C'est une vision dirions-nous plus « ouverte » du langage, lequel est pourtant plus « fermé » sur lui-même : « Aucun signe ne nous conduit au-delà de lui-même » (GP, 71), « Tout se passe dans le langage » (GP, 95)³³.

La grammaire est « autonome »³⁴ dans le sens où elle n'a pas à être justifiée. Le langage n'a pas à être expliqué par sa fin de représentation du monde, lequel ne peut par conséquent en aucun cas être supposé fournir ses « formes » au langage, lesquelles furent développées librement – même si pas forcément consciemment –, au gré de nos besoins supposés. Dans cette nouvelle optique, l'on ne peut plus estimer qu'une proposition décrit adéquatement le monde qu'à condition qu'elle soit estimée répondre adéquatement à la finalité d'un jeu de langage donné visant à décrire le monde. Qui en jugera ? Non pas le « monde » – nous ne sommes plus dans un modèle de la vérité-correspondance –, mais les membres de la communauté linguistique en question. La comparaison avec le « réel » devient plus indirecte, l'accord étant avant tout intersubjectivement acquis.

Il faut alors bien voir que la perspective du *Tractatus* est largement subvertie. À cet égard, je poserais comme hypothèse que la révolution fondamentale que Wittgenstein opère par rapport à son premier livre n'est peut-être pas tant de dire que ce qui y était présenté comme le langage en général n'est en réalité qu'un jeu de langage *parmi d'autres* actuels ou possibles, et donc qu'il y a effectivement d'autres usages du langage, mais de reconnaître tout bonnement que ce n'est là *qu'un* jeu de langage, et rien de plus. Ce n'est pas l'existence d'autres jeux de langage qui fait de celui-ci un jeu de langage relativement à ceux-ci, il en est un intrinsèquement, si l'on peut dire. C'est l'envisager tout à fait différemment, c'est une profonde mise en perspective, et c'est peut-être aussi ce qu'apporte l'idée de jeu de langage, indépendamment de l'idée qu'il en existe toute une panoplie. Non seulement, donc, un tel rapport « immédiat » à la réalité (tel que paraissait le présenter le *Tractatus*) n'est pas le tout du langage (celui-ci a d'autres vocations, d'autres usages), mais en fait il n'a même pas lieu du tout en tant que tel (le rapport ne peut pas être immédiat). Tout se joue, si l'on veut, du côté humain.

Une notion que j'aimerais mettre en question dans ce cadre est celle des « règles » et de la place qu'elles occupent dans le langage. Bien qu'il s'y réfère souvent, il me semble que Wittgenstein prend aussi ses distances avec une conception qui en ferait l'élément essentiel et premier : « n'y a-t-il pas aussi le cas où nous jouons et – “*make up the rules as we go along*” ? (RP, 83)³⁵. On entend pourtant que, si la grammaire n'est pas prescriptive – elle fait office,

³² « Je ne saurais mieux caractériser ces ressemblances que par l'expression d' “air de famille” ; car c'est de cette façon-là que les différentes ressemblances existant entre les membres d'une même famille (taille, traits du visage, couleur des yeux, démarche, tempérament, etc.) se chevauchent et s'entrecroisent. – Je dirai donc que les “jeux” forment une famille » (RP, 67).

³³ « Lorsqu'on dit qu'il faut tirer [...] de la proposition le fait qui la rend vraie – qu'y a-t-il donc à tirer de la proposition sinon elle-même ? » (GP, 109). D'autres passages pourraient encore être cités à l'appui de cette idée.

³⁴ « Les conventions de la grammaire ne tirent pas leur justification d'une description de ce qui est re-présenté. Toute description de ce genre présuppose déjà les règles de la grammaire », (*Remarques Philosophiques*, §7). Ou encore : « La grammaire n'est redevable d'aucune réalité » (GP, 133).

³⁵ « Dans la pratique nous ne nous servons pas du langage comme d'une méthode de calcul. Non seulement nous ne songeons guère à utiliser des définitions et des règles dans cet usage courant, mais si l'on nous demande d'indiquer ces règles, nous sommes incapables de le faire. Nous sommes à l'évidence incapables de préciser et de circonscrire les concepts dont nous nous servons, non pas du fait que nous ignorons leur définition réelle, mais du fait qu'ils ne comportent pas de “définition” réelle. Supposer qu'il est indispensable qu'il y en ait une, cela reviendrait à supposer que des enfants qui jouent à la balle appliquent toujours dans leur jeu des règles strictes. » (*Le Cahier Bleu*, Gallimard, trad. Guy Durand, p. 79). Mais aussi : « Notre paradoxe était celui-ci : Une règle ne pourrait déterminer aucune manière d'agir, étant donné que toute manière d'agir peut être mise en accord avec la

rappelons-nous, de « livre de comptes » –, les usages sont bel et bien « normés », et que ce que la grammaire enregistre ce sont bien des règles : il y aurait des interdits grammaticaux, indépendamment du contexte. Toutefois, si la grammaire est postérieure à l'usage, si elle vient après-coup le décrire, comment pourrait-elle l'autoriser ou non ? Elle ne peut, à terme, que « permettre » un usage s'il s'impose. La grammaire dit ce qu'on fait en général, pas ce qu'on doit faire, sinon ne commet-on pas un saut de l'être au devoir-être ? Nous pouvons certes la suivre comme un modèle ou un repère, mais nous avons tout en main, nous pouvons aussi faire autrement. L'autorité, le « contrôle » ne nous est pas retiré au profit de quelque chose d'inerte qui nous serait extérieur. Je crois qu'à ce niveau l'interlocuteur, ce qu'il « accorde », est premier (c'est le pendant de l'idée qu'il n'y a pas de langage privé). Nous pouvons nous comprendre de manières non déterminées à l'avance.

Il me semble que cette question des *règles* peut dès lors être pensée autrement, être éventuellement « subvertie » (avec *et* contre Wittgenstein éventuellement), en parlant plutôt de régularités (qui certes guident en retour la pratique) mais aussi de possibilités (c'est de nouveau l'idée, comme chez Cassirer, que le langage n'interdit pas, mais « ouvre »). Il y a bien des jeux sans règle, comme dans le cas de l'enfant qui lance une balle contre un mur (*RP*, 66). Peut-être, en somme, que le fait de prétendre que le langage obéit à des règles claires est aussi *globalement* erroné que de dire qu'il est représentation du réel. Peut-être est-ce aussi « local » et ne valant que pour certains usages du langage, pas pour tous. Serait-ce alors aller « plus loin » que les *Recherches*, continuer dans le sens d'un élargissement de la perspective, changer encore d'échelle (*scale* ici) ?

Nous pourrions dire que, pour Wittgenstein, la langue est première, non en tant que « produit », mais en tant qu'ensemble de pratiques qui sont productrices de sens. Nous devrions même dire que ce sont les jeux de langages qui sont premiers. La signification des termes « langage » et « monde » dépend elle-même étroitement du jeu de langage dans les limites duquel ils sont utilisés (*RP*, 96).

4. Rassemblement

Il semble assez clair qu'aux yeux de Wittgenstein, nous projetons en quelque sorte notre langage sur notre monde : « On croit suivre encore et toujours le cours de la nature, et on ne fait que suivre la forme à travers laquelle nous la considérons »³⁶, écrit-il – dans un passage que l'on jurerait d'inspiration kantienne. Nous mettons en forme le monde par le langage : l'on retrouve ici aussi un côté « idéaliste » au sens transcendantal... Le passage du premier au second Wittgenstein peut d'ailleurs se comprendre aussi comme un changement de transcendantal, ce qui intéresse particulièrement notre propos : « La logique est transcendantale » dit le *Tractatus* (6.13) (en opposition à Kant et notamment à l'idée de synthétique a priori), alors que dans les *Recherches* c'est le langage (multiple, fluctuant) qui semble occuper cette place, sachant que le monde doit de toute façon être mis en forme, et ne nous oppose point de « contre-forme »³⁷.

Le langage n'est donc pas, ici non plus, conçu comme recevant passivement ses formes du monde mais au contraire comme les lui fournissant. N'est-ce pas le refus d'une conception du langage (et, doit-on dire, de toute la connaissance) comme reflet, à l'opposé donc de toute

règle. La réponse était : Si tout peut être mis en accord avec la règle, alors tout peut aussi la contredire. Et de ce fait, il n'y aurait donc ni accord ni contradiction. » (*RP*, 201).

³⁶ *RP*, 114. Voir aussi *RP*, 401 : « Tu as fait un mouvement grammatical, et tu l'interprètes comme un phénomène quasi physique que tu observerais. [...] Avant tout, tu as trouvé une nouvelle manière de voir. Comme si tu avais trouvé une nouvelle manière de peindre... »

³⁷ *Remarques Philosophiques*, §48.

« *Abbildtheorie* » ? Le langage s'avèrerait principe créateur ; il joue un rôle des plus actifs dans l'entreprise du savoir (*nous autres humains* sommes actifs par son moyen). Il serait même plutôt *energeia* qu'*ergon* pour reprendre la terminologie adoptée par Cassirer : « J'inclinerais à dire : quelque chose est un signe seulement d'un point de vue dynamique et non d'un point de vue statique » (GP, 17). Nous semblons retrouver Cassirer. Chez les deux philosophes, en effet, le langage va finalement « vers » le monde plutôt qu'il n'en est une copie et n'est déterminé par lui. C'est aussi pourquoi, chez l'un comme chez l'autre (mais ils ne sont pas uniques en cela), le tout du langage, faisant système³⁸, prime sur ses éléments.

Quand Cassirer rejette un « schéma logique excessivement étroit et dans un certain sens figé, qui ne garantit pas assez de liberté de mouvement à la pensée »³⁹, on pourrait croire qu'il critique le premier Wittgenstein, et il s'accorde en tout cas tout à fait avec le second. Les deux penseurs se rejoignent donc en un sens, même si leur approche, leur manière de faire de la philosophie, diverge. Cassirer est un penseur plus systématique, plus « traditionnel » – dans un sens qui n'a rien de péjoratif. Il se veut un continuateur de Kant. Wittgenstein passe davantage pour un « anti-philosophe », en opposition à la tradition, et propose plutôt des remarques qui sont autant de fragments.

Alors pourquoi chercher à les associer ? Parce qu'il me semble que leurs points communs sont suffisants pour assurer la cohérence de la visée et leurs dissemblances suffisamment significatives pour éviter l'effet de redoublement et s'avérer au contraire fécondes. L'on peut reconnaître à chacun un apport propre. Pour le dire très rapidement, Wittgenstein privilégierait la dimension intersubjective, voire plus « pragmatique » du sens s'élaborant par l'usage, sans oublier la reconnaissance du vague, essentielle (et libératrice). Cassirer a lui-même peu pris en compte la dimension collective, mais la perspective transcendantale est plus frontale chez lui, sa philosophie plus englobante, et dirigée plus directement vers une théorie de la connaissance. Il me paraît qu'un éclairage nouveau peut ainsi émerger de leur double prise en compte.

5. Prolongements

Cette recherche me paraît donner lieu à une conception spécifique du langage, hors du cadre analytique anglo-saxon, une conception qui va à l'encontre d'un certain modèle presque mathématique du sens en tant que limité au « compositionnel », à l'encontre aussi des présupposés les plus « rigidifiants », envisageant au contraire la signification comme « mouvement ». C'est aussi de ma part une volonté de faire droit à la richesse du langage, qui ne se limite pas à mes yeux à ce qu'une analyse logiciste en fait parfois. C'est une vision où la syntaxe n'est pas un cadre légal, où le sens précède les règles et non l'inverse.

Outre un nécessaire approfondissement de ce contenu, qui sera poursuivi, deux pistes possibles de développement pour ma recherche seraient :

En amont, aller voir chez Salomon Maimon et son *Essai sur la philosophie transcendantale* (1790) où il propose une analytique transcendantale du langage.

En aval, une confrontation avec l'herméneutique de Karl Otto Apel dont l'approche par lui qualifiée de « pragmatico-transcendantale » ne peut que susciter mon intérêt⁴⁰.

³⁸ « “En connectant la barre au levier, j'actionne les freins.” – Certes, mais du fait de tout le reste du mécanisme. Ce n'est un levier de frein qu'en relation avec ce mécanisme ; et séparé de son support, ce n'est pas même un levier, mais ce peut être tout ce qu'on voudra, ou rien » (RP, 6), « Quelque chose n'est une proposition que dans un langage. Comprendre une proposition signifie comprendre un langage » (GP, 84).

³⁹ « De la logique du concept de symbole », p. 140.

⁴⁰ Il est à noter que Jacques Bouveresse a déjà comparé Apel à Wittgenstein dans son ouvrage *Herméneutique et linguistique*, où il expliquait, en substance, que, chez Wittgenstein, la compréhension peut être plus directe et n'est pas toujours interprétation comme c'est le cas pour Apel.