



# La vie des mots

## Cavell et un nouveau départ pour l'éthique

**Piergiorgio Donatelli**

DANS **REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE 2011/2 n° 256** , PAGES 129 À 150  
ÉDITIONS **DE BOECK SUPÉRIEUR**

ISSN 0048-8143

ISBN 9782930560076

DOI 10.3917/rip.256.0129

Date de mise en ligne : 03/06/2011

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2011-2-page-129?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

# La vie des mots

## Cavell et un nouveau départ pour l'éthique

PIERGIORGIO DONATELLI

### 1. Les limites de la théorie morale

Stanley Cavell fait partie des quelques auteurs à avoir développé deux approches de l'éthique qui me semblent essentielles. La première approche souligne la priorité des concepts, la forme linguistique qu'adoptent nos scrupules moraux: loin de se réduire aisément à quelques concepts centraux comme «bon», «juste» et «devoir», ils mobilisent un vocabulaire complet qui s'étend au-delà des termes moraux traditionnels. La seconde approche regroupe des conceptions variées, mais on peut la caractériser par le concept de perfectionnisme moral, dans l'acception définie par Cavell: l'expression désigne aussi bien l'idée de perfectibilité de l'individu, telle qu'elle apparaît clairement chez des auteurs comme J.S. Mill, Emerson et Nietzsche, que l'idée qu'une telle perfectibilité ne constitue pas un idéal de vie bonne qui puisse servir de mesure universelle, mais une image dont chacun doit élaborer une mesure personnelle.

Ces deux approches constituent une critique profonde de l'image de la pensée morale défendue par la théorie morale philosophique. Dans ses versions principales que sont le kantisme, l'utilitarisme et le finalisme ontologique, la théorie décrit une pensée morale régie par des critères (l'appel à l'autonomie, la maximisation des intérêts, l'identification d'une caractéristique de la nature à la lumière d'une fonction qui lui est propre). Nous pouvons apparemment délimiter ces critères et en dresser la liste indépendamment du contexte dans lequel ils trouvent à chaque fois leur application. D'après cette image, ce qui caractérise la pensée morale, ce qui la rend articulable rationnellement, c'est qu'elle opère selon des formes de rationalité exprimées par les critères que mettent en lumière les théories. Le contexte de cette pensée, fait de langage, de comportements et de sentiments, ne contribue en rien à son articulation. Toute la force normative se trouve dans des formes de rationalité prédéfinies, indépendamment de leur contexte d'application. Ainsi, même si l'expression d'une considération morale rend sensible une dimension personnelle et culturelle, un monde intellectuel et

émotionnel, cela ne contribue en rien à façonner la rationalité de l'éthique, à articuler les considérations afin d'exprimer une pensée morale.

Cette image de la théorie morale laisse de côté nombre d'éléments importants. Bernard Williams est l'un de ceux qui ont développé une critique de la théorie morale en éclairant précisément ces éléments négligés. Ceux-ci tombent sous deux thèmes: le thème du moi, et le thème des concepts<sup>1</sup>. La question de la relation entre éthique et sujet est l'un des thèmes qui ont caractérisé le travail de Williams. Il a critiqué à plusieurs reprises des théories comme l'utilitarisme et le kantisme parce qu'elles ne voient pas et ne permettent pas de nous représenter la question de l'intégrité morale. Ce que la morale exige de nous est présenté de telle sorte qu'on ne peut absolument pas voir comment certains êtres humains peuvent s'approprier cette exigence, comment elle peut surgir du moi. D'après Williams, la théorie présente les exigences morales comme si elles provenaient d'un point de vue de nulle part, selon l'expression de Thomas Nagel, et elle coupe court à toute tentative de reconstruire la morale comme une manière de gouverner sa propre vie, comme une manière de vivre. Le second thème est la question des concepts. Là encore, Williams montre comment l'idée de théorie délimite un choix du type de concepts impliqués dans la pensée morale (des concepts tels que «bon» et «juste») et écarte le foisonnement des concepts qui tissent les vies des êtres humains, donnent sens à ce qu'ils font et à leurs relations avec les autres. D'après Williams, les deux points sont liés, puisque les concepts écartés par la théorie morale, ces concepts «épais» qu'il oppose aux concepts «fins», sont précisément ceux qui permettent d'articuler la position du sujet vis-à-vis de la morale: ce sont les concepts des vertus.

La réflexion de Williams me paraît une manière extrêmement intéressante d'essayer de dépasser les diverses limites de la théorie morale, mais je crois également qu'elle mérite d'être corrigée sur plusieurs points. Williams tend à présenter la critique qui part de la notion de rationalité telle que la définit la théorie comme la défense d'une sphère morale *sui generis*. Cette sphère prend la forme, d'une part, d'une notion du moi caractérisée en termes d'affects, qui constitue un obstacle pour le travail de la raison et trouve au contraire son expression complète dans d'autres domaines; d'autre part, elle prend la forme exprimée par l'idée de concepts épais, expressions d'une rationalité qui n'opère que localement et risque la déroute si elle est passée au crible de la rationalité

1 Sur ces points, voir entre autres, *La Fortune morale* (1981), trad. Jean Lelaidier, Paris, PUF, 1994; *L'Éthique et les limites de la philosophie* (1985), trad. Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.

fine caractéristique de la réflexion telle que la représente la théorie morale (dans ses propres termes: «la réflexion [peut] détruire le savoir»<sup>2</sup>). Et c'est précisément pour cela que Williams ne semble pas remettre en question les hypothèses qui fondent la notion de rationalité telle que l'entend la théorie morale: il présente la dimension du moi et cet autre ensemble de concepts comme des zones qui opposent résistance à la forme de rationalité fine et universelle qu'il ne discute pas. Je soutiens au contraire que nous devrions soumettre à la critique cette notion de rationalité et vérifier dans quelle mesure il est possible d'affirmer que la pensée morale est traversée par la raison sans avoir besoin du soutien d'une perspective externe que Williams identifie, à travers l'opposition avec la science, dans l'image de la conception absolue du monde<sup>3</sup>. Je soutiens cependant également que Williams nous indique clairement deux directions critiques qu'il faut emprunter pour dépasser les limites de la théorie morale: repenser le rôle du moi et la nature des concepts impliqués dans la vie morale<sup>4</sup>.

## 2. Deux approches: la dimension des concepts et le perfectionnisme moral

Le travail de Bernard Williams m'a permis d'illustrer le besoin de dépasser certaines limites caractéristiques de la théorie morale (et plus généralement de la tradition analytique en éthique). Mais je crois également que Williams n'a jamais repensé à nouveaux frais les hypothèses de la théorie morale, même si dans la dernière partie de sa biographie intellectuelle, il a exprimé des positions qui vont clairement dans cette direction. Si nous voulons trouver une réponse aux insatisfactions et aux besoins que Williams a exprimés si nettement, nous devons nous tourner vers d'autres auteurs, qui ont critiqué directement les hypothèses fondamentales de la théorie morale. Nous devons nous tourner vers les deux approches que j'ai mentionnées plus haut: la première souligne le rôle crucial des dimensions conceptuelles en éthique, et propose de nous intéresser non pas aux formes de rationalité soulignées par les théories morales mais aux contextes conceptuels de nos vies; la seconde exige de repenser le rôle du moi en morale.

2 Williams, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, op. cit., p. 181

3 *Ibid.*, p. 166-168. Nous devrions également mettre en lumière les changements qu'ont subis ses positions. Je pense qu'il est possible de voir dans ses écrits à partir des années quatre-vingt-dix un changement intéressant autour de ces deux thèmes précisément. Voir entre autres *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

4 J'ai développé ici ces deux directions à propos du thème de la théorie morale, mais nous pourrions également les identifier en réponse à de semblables insatisfactions dans le champ de la métaéthique.

La première approche a été présentée par Stanley Cavell et élaborée de différentes manières dans les écrits de Iris Murdoch et le travail de Cora Diamond<sup>5</sup>. Cette démarche philosophique s'emploie à montrer que la rationalité de la pensée morale ne consiste pas en des formes établies, qui s'appliqueraient à des circonstances moralement neutres (exemple d'une tendance philosophique plus générale qui, comme le montre Diamond dans *L'Esprit réaliste*, impose à la réalité des questions philosophiques, au lieu de s'employer à l'observer et à la comprendre). Cette rationalité appartient au contraire au monde de nos vies avec sa richesse conceptuelle. Par exemple, la rationalité qui guide notre réflexion sur la procréation est interne aux ressources réflexives dont nous disposons si nous approfondissons et frayons notre chemin à travers cette dimension conceptuelle particulière: qu'est-ce que cela signifie que de donner la vie à un enfant, que d'être une femme, qu'est-ce que la grossesse, comment ces concepts s'articulent-ils à ceux de responsabilité et de destinée, etc.<sup>6</sup>. Les ressources réflexives sont internes à ces dimensions conceptuelles, et c'est pour cela que nous pouvons réinterpréter le recours à des considérations comme l'autonomie ou la promotion de la qualité de la vie – que les théories présentent comme le fondement de la pensée morale – comme des *mouvements* conceptuels: comme l'émergence de nouveaux concepts ou l'extension inattendue d'autres, ou comme des manières de repenser la pertinence d'autres concepts encore. Ce qui, du point de vue de la théorie, apparaît comme le fondement de la pensée morale, est considéré au contraire comme un mouvement qui se situe dans la même dimension «évanescence et changeante» de nos vies conceptuelles.

La seconde approche à laquelle j'ai fait référence est le perfectionnisme moral. C'est à Stanley Cavell que nous devons l'introduction de cette dimension de la réflexion morale et cet usage du terme perfectionnisme<sup>7</sup>. Je ne chercherai pas à exposer les caractéristiques de cette approche, qui vont dans de nombreuses directions et qui impliquent chez Cavell une conception philosophique, un type

5 Voir Iris Murdoch, *Existentialists and Mystics*, Harmondsworth, Allen Lane, 1998; Cora Diamond, *L'Esprit réaliste* (1991), trad. Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon, Paris, PUF, 2004; Piergiorgio Donatelli (dir.), *L'immaginazione e la vita morale*, Roma, Carocci, 2006.

6 J'ai développé ces idées dans mon texte «L'etica, l'immaginazione e il concetto di natura umana», *Rivista di filosofia*, 2008, vol. 99, no 2, p. 229-261. Voir également Piergiorgio Donatelli, «Manières d'être humain», *Cités*, 2009, vol. 38, no 2, p. 47-60. La manière dont Cavell traite la notion d'être humain en discutant le cas des embryons et des esclaves dans la partie 4 des *Voix de la raison* est une source de cette approche.

7 Voir entre autres *Conditions Nobles et Ignobles* (1990), trad. Christian Fournier et Sandra Laugier, Montpellier, Éditions de l'Éclat, 1993 (pour une liste des caractéristiques du genre philosophique qu'est le perfectionnisme, voir p. 24-25); *Cities of Words*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

de textes, l'interprétation d'une famille d'auteurs, un registre de la vie morale. Je veux seulement mentionner que Cavell a donné forme à un champ de la réflexion morale qui va au-delà de ses propres exigences intellectuelles: il a ouvert une ligne de pensée qui reconfigure la scène morale et où nous pouvons voir aujourd'hui une réponse aux besoins internes à la tradition analytique, tels que les a exprimés un auteur comme Williams en se penchant sur le rôle du moi en éthique.

Je crois que ces deux approches ont des liens importants, même si je ne peux pas m'étendre ici sur cette question. Je veux rapidement étudier la première approche, mais je voudrais d'abord suggérer de quelle manière elle s'articule à la seconde, c'est-à-dire au perfectionnisme moral.

### 3. Un parcours dans la réflexion de Cavell

Si Williams a souligné le besoin d'élargir le choix des concepts moraux, exigence qu'il relie explicitement à l'enseignement de Wittgenstein<sup>8</sup>, Cavell nous permet d'interpréter cette exigence différemment. Il ne s'agit pas tant d'élargir le choix des concepts que de revoir de fond en comble notre compréhension de leur nature. Cavell présente un argument sur l'éthique dans la troisième partie des *Voix de la raison*: il y montre comment ce qui nous apparaît comme des formes de la rationalité morale délimitées et indépendantes sont vides si on n'y voit pas des expressions de la vie partagée, contexte qui donne son intérêt et sa signification à la confrontation de deux personnes et qui dépend à son tour d'une rencontre personnelle, de l'effort fait pour assumer la position de l'autre. Comme l'écrit Cavell:

Je suggère donc que la rationalité patente des jeux [et de la moralité] ne dépend pas du fait que la «raison par elle-même» soit puissante. Je suppose qu'elle ne l'est pas: le cerveau n'est pas un muscle. Elle dépend plutôt de la manière dont le champ ou le terrain de jeu *délimite* ce qui comptera comme notre responsabilité et nos préoccupations<sup>9</sup>.

Mais je veux souligner que, dans *Les Voix de la raison*, Cavell montre bien que cet argument concerne le langage dans son entier. Les concepts qui configurent notre existence ne peuvent être compris que si nous y voyons aussi bien l'expression des formes de vie partagées que l'expression de notre participation personnelle à ces formes de vie. Cette conception du langage a des conséquences

8 Williams, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, op. cit., p. 153, note 7, prend acte de ce doute.

9 Cavell, *Les Voix de la raison*, op. cit., p. 470.

cruciales pour l'éthique. Elle transforme en effet la manière dont nous pensons que les concepts peuvent exprimer nos intérêts, nos liens, notre fidélité ou notre refus du monde et des personnes. Comme je l'ai suggéré, Williams reconnaît les limites du développement de ce thème dans la tradition analytique. Celle-ci soutient que nos intérêts envers la vie (la source de nos scrupules moraux) se communiquent à certains concepts centraux; elle souligne ainsi la contribution que le contenu éthique apporte à la forme du langage moral (en suivant la distinction entre contenu évaluatif et forme linguistique). Williams élargit le choix des concepts, mais ne voit pas qu'en réalité, ce sont tous les concepts qui portent le poids de nos intérêts. Si c'est le langage dans son entier qui entretient cette relation avec les sources d'intérêt pour la vie – perspective que développe Cavell – nous reconnaissons alors qu'il est impossible de limiter l'éthique à un terrain particulier, de restreindre ses formes réflexives à quelques modèles. Nous devons au contraire reconduire la réflexion au contact du monde d'intérêts qui donnent vie aux formes réflexives de l'éthique. Comme l'écrit Cavell, l'importance de ces formes est «délimitée», elles trouvent un espace de jeu dans le champ de nos intérêts, engagements et soin pour les choses (ce que Cavell désigne comme «notre responsabilité et nos préoccupations»): la puissance (*potency*) des formes réflexives n'est pas autoproclamée (par la raison elle-même).

Nous voyons maintenant la conséquence de la réflexion de Cavell sur le langage: lorsque nous élargissons la sphère de l'éthique à l'intérieur du langage, nous comprenons autrement comment le langage peut exprimer des intérêts éthiques et par là-même, nous voyons sous un jour nouveau les formes réflexives. Si le langage entier porte le poids des intérêts envers la vie, alors la pensée morale (même là où elle adopte les formes caractéristiques qui remettent en cause principes, devoirs, responsabilité, etc.) comporte un mouvement conceptuel, c'est-à-dire un mouvement que nous ne pouvons reconnaître que du point de vue des formes de vie qu'il exprime. Ce que signifient principes, devoirs, appels à la responsabilité, nous le comprenons en considérant le monde où ces mots s'enracinent, la scène sur laquelle nous pouvons voir se mouvoir ces mots comme des formes enveloppées dans une matière riche et reconnaissable. Rappelons à ce propos de quelle manière exemplaire Cavell nous a montré que nous ne pouvons comprendre la signification de «nommer» un objet (dans son commentaire aux premières sections des *Recherches*) que si nous considérons la tranche de vie matérielle, d'activité humaine, de faits historiques et naturels, où

ces mots trouvent leur place. La force normative de ces mots est l'expression de cet entremêlement de formes de vie<sup>10</sup>.

Je veux aussi m'arrêter sur la deuxième articulation, la connexion entre cette conception du langage et le perfectionnisme moral. En effet, si notre conception du langage change de manière aussi radicale, cela affecte sa relation avec le moi. Williams voit qu'un choix plus adéquat de concepts, qu'il élargit aux concepts des vertus, transforme la conception du moi: il n'est plus le décideur rationnel des théories utilitariste et kantienne mais l'individu vertueux. Mais si c'est le langage tout entier qui exprime notre position morale dans le monde, alors la relation de l'éthique au moi s'en trouve modifiée. Dans cette perspective, le moi moral s'élargit et occupe le monde dans son entier (pour reprendre ici l'image employée par Wittgenstein dans le *Tractatus*). Arrêtons-nous sur ces trois étapes. D'après l'image qu'évoquent les théories morales (avec l'exemple paradigmatique de la conception de R.M. Hare<sup>11</sup>), le moi moral se situe hors de la scène des concepts et n'y entre qu'au moment du choix; il n'apparaît que pour s'évanouir au moment où l'argumentation rationnelle conclut à la faveur d'une action particulière; d'après l'image que suggère Williams, le moi s'étend aux dispositions morales personnelles qui permettent de distinguer quelles sphères du monde sont moralement pertinentes: c'est l'image des vertus, de l'éducation morale, qui peut encore distinguer avec assurance entre la morale et les autres sphères d'intérêt et d'action dans le monde. Mais d'après l'image que je tire de l'enseignement de Cavell, le moi moral s'étend au point d'inclure entièrement la manière dont le monde est notre lieu de vie.

À cet égard, les mouvements du moi sont la manière dont le monde se transforme et évolue. Nous rejoignons alors le concept de perfectionnisme que Cavell a confié à la philosophie: la compréhension de soi exige une recompréhension du monde et le but moral ne peut se concevoir que dans les termes d'une révolution au sein du monde dans son entier, d'une révolution de l'intelligibilité, à la lumière de laquelle le monde présent perd sa sûreté et sa clarté, devient incapable d'exprimer la vision d'un nouveau mode de vie. Le moi qui s'élargit au monde entier transforme notre conception du moi et notre conception de la nature de la réflexion. Dans cette perspective, il nous devient difficile de délimiter les mouvements du moi, l'espace de la psychologie morale: ces mouvements ne

10 Stanley Cavell, «Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's *Investigations*», dans *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Oxford, Blackwell, 1995, p. 125-186.

11 Une synthèse utile de sa pensée se trouve dans R.M. Hare, *Universal Prescriptivism*, dans Peter Singer (dir.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 451-463.

sont ni la psychologie du choix à la lumière des commandements de la raison pensée en termes autosuffisants (la raison seule), ni la psychologie des dispositions morales, mais une psychologie où se font sentir les sources de nos intérêts plus larges à l'égard du monde, et qui brouille la distinction traditionnelle en sphères indépendantes (éthique, esthétique, religion, et ainsi de suite). C'est là un thème important chez Cavell et chez les quelques auteurs que celui-ci inclut dans le canon perfectionniste (je veux souligner entre autres la présence d'auteurs très divers comme J.S. Mill et Wittgenstein). C'est pourquoi même les thèmes voisins, comme celui de l'éducation morale et des techniques de transformation de soi, assument une signification diverse une fois que nous les pensons hors des distinctions traditionnelles des sphères.

Mais le moi qui s'élargit au monde entier affecte également notre conception de la réflexion. De ce point de vue, les mouvements de la raison sont en même temps des conquêtes personnelles, sont le résultat d'une énergie et d'un travail sur soi, comme l'écrivait Wittgenstein dans les années trente: les mouvements conceptuels sont des mouvements du moi. De nouveau, le perfectionnisme de Cavell a représenté cette caractéristique en montrant comment la réflexion adopte la forme d'un changement personnel. Comme Cavell le reconnaissait déjà dans ses premiers écrits, il n'existe pas de réflexion qui n'affecte le moi. En élaborant le thème perfectionniste, il a montré comment la réflexion n'est visible que comme un type particulier de changement personnel.

#### 4. Le langage et les formes de vie

Au terme de ce bref aperçu du lien que j'entrevois entre ces deux approches, je voudrais indiquer comment la conception du langage que développe Cavell invite à repenser la connexion que le moi et la raison entretiennent avec l'éthique, dans les directions indiquées par le perfectionnisme. Cavell développe cet argument en plusieurs endroits: je m'attache ici à l'argument du chapitre 7 des *Voix de la raison*. Le chapitre se divise en deux sections: apprendre un mot, et projeter un mot. Je veux commenter ici le premier aspect. Cavell explore ici une idée que j'ai déjà évoquée: il souligne que la signification des mots est fonction de leur appartenance à un monde, à une forme de vie. La signification d'un mot est liée à la place qu'il occupe dans une certaine forme de vie: les mots sont vécus. Dans ce chapitre, Cavell explore la question en parcourant le thème de l'enseignement et de l'apprentissage: c'est en de telles occasions qu'apparaît avec le plus d'évidence notre tendance à nous dissimuler cette connaissance,

à nous cacher que les mots sont ce qu'ils sont pour nous parce qu'ils habitent notre monde.

Lorsque nous réfléchissons sur l'enseignement et l'apprentissage d'un langage, une image particulière nous vient volontiers à l'esprit, par exemple l'image augustinienne que Wittgenstein discute dans les premières sections des *Investigations*. Nous apprenons les mots, les mots sont des noms, les mots nomment des choses, et apprendre un mot revient à apprendre sa signification, c'est-à-dire, ce qu'il représente<sup>12</sup>. Comme Cavell l'explique, ce qu'il trouve significatif chez Wittgenstein, ce n'est pas la critique de l'idée que les mots sont des noms, ni même la suggestion, assurément développée dans les *Investigations*, qu'ils remplissent bien d'autres fonctions. C'est plutôt la question de ce qu'est l'apprentissage: l'apprentissage ne concerne-t-il que les mots et leurs significations?

Cavell nous montre que l'apprentissage implique bien *plus* et bien *autre* chose que ce que nous pensons, à savoir l'apprentissage de la signification d'un mot. L'apprentissage est en réalité l'initiation à une forme de vie, l'entrée dans une forme de vie, où l'on peut s'interroger sur la signification des mots, où existe un sens de l'enseignement, où trouvent place toutes nos activités linguistiques. Mais si l'apprentissage est un processus d'initiation, alors nous devons aussi penser que nos capacités d'être linguistiques qui maîtrisent un langage montrent que nous appartenons à ces formes de vie. En pensant à l'éducation et l'initiation, nous concevons différemment les activités adultes telles que la maîtrise d'un langage: cela nous rappelle que nos activités linguistiques font partie de formes de vie riches – un fait qui apparaît avec évidence lorsque nous pensons à ce que c'est qu'apprendre à un enfant le nom d'un objet.

Apprendre un langage à un enfant est *différent* et implique *plus* que ce que nous pourrions penser<sup>13</sup>. Les enfants ne sont pas des adultes miniatures<sup>14</sup>. Leur apprentissage est d'une autre nature, parce qu'ils ne possèdent pas encore le mot dans lequel ce que nous voulons leur apprendre trouve sa place. Enseigner par exemple la signification du mot «citrouille» revient à essayer de les amener à ce mot. Cela exige à la fois la connaissance de la chose et du mot, et en un sens ils n'ont ni l'un ni l'autre. Ce qui est en cause, c'est leur apprentissage de ce que c'est qu'une citrouille, et ce que cela veut dire que de demander sa signification<sup>15</sup>. Le problème n'est pas d'enseigner à un enfant la signification

12 Cavell, *Les Voix de la raison*, op. cit., p. 264

13 *Ibid.*, p. 260.

14 *Ibid.*, p. 269.

15 *Ibid.*, p. 261.

d'un mot. Ce qu'ils apprennent est quelque chose d'autre et de plus large que cela: ils apprennent comment réagir à des choses telles que «montrer du doigt», ils apprennent à relier des mots à des activités, ils apprennent bien des choses qui ne sont pas *stricto sensu* l'apprentissage de la signification d'un mot. Ils sont en même temps mieux instruits sur la vie où figurent les citrouilles et les significations. Ils apprennent peu à peu l'espace où vous pouvez demander des significations. Ils sont initiés à un tel monde. Mais, comme je l'ai suggéré, cette connaissance des enfants se transforme en une connaissance de nous-mêmes, êtres humains adultes. Comme Cavell l'écrit dans un très beau passage:

J'ai à l'instant tenté de montrer que les chatons – ce que nous appelons «chatons» – n'existent pas encore dans son monde, qu'elle n'a pas encore acquis les formes de vie qui les contiendraient. Ils n'existent pas, un peu de la même manière que les villes et les maires n'existeront, dans son monde, bien longtemps après que les citrouilles et chatons y seront apparus; ou un peu de la même manière que Dieu, l'amour, la responsabilité ou la beauté n'existent pas dans notre monde; car nous ne maîtrisons pas, ou nous avons oublié, ou perverti, ou encore appris de façon fragmentaire, les formes de vie qui pourraient soutenir des assertions telles que: «Dieu existe» ou: «Dieu est mort», «Je t'aime», «Je ne peux pas faire autrement», «La beauté n'est que le commencement de la terreur», et leur prêter tout le poids possible, leur faire exprimer tout ce qu'elles peuvent tirer de nous. Nous ne connaissons pas le sens des mots. Nous détournons le regard et bondissons tout autour<sup>16</sup>.

À travers l'examen de l'enseignement du langage aux enfants, Cavell montre exemplairement la vie complexe que nos mots portent avec eux dans les usages que nous en faisons. Nous nous imaginons que nos conceptions de la rationalité enferment le périmètre des mouvements linguistiques: ce faisant nous dissimulons la vie entière qui confère à ces usages leur signification. Car ce qui passe à travers notre usage des mots, c'est une vie toute entière. À ce titre, nos problèmes réflexifs remettent en question la relation des mots avec cette vie. Cavell ouvre un espace de possibilités qui touche à cette relation. Bien réfléchir signifie se mettre en contact avec cette vie, réussir à voir, à reconquérir pour soi le monde qui donne toute leur signification à ces mots. Il offre une réinterprétation de nos besoins intellectuels: ce ne sont pas nos concepts et les formes réflexives, comme champ indépendant de nos vies, qui sont inadaptés, mais la relation avec la forme de vie qu'ils expriment. Cette opération implique différents mouvements: reconquérir des modes de vie qui redonnent sens à nos mots, c'est-à-dire au fond, changer notre propre vie. Comme l'écrit Wittgenstein: «Que la vie soit

16 *Ibid.*, p. 264.

problématique, cela veut dire que ta vie ne s'accorde pas à la forme du vivre. Il faut alors que tu changes ta vie, et si elle s'accorde à une telle forme, ce qui fait problème disparaîtra<sup>17</sup>. Cela peut aussi signifier que nous devons trouver de nouveaux modes de vie: si nous reconnaissons qu'il n'existe pas de monde qui corresponde à nos mots, nous pouvons partir à la recherche d'un monde différent. C'est là une logique que la tradition wittgensteinienne exprimée par des auteurs comme Cavell, Diamond et Conant nous a aidé à comprendre en détail, en soulignant qu'il s'agit d'un effort pour rendre intelligible ce que nous disons (un *making of sense*, comme l'a écrit Diamond: quelque chose qui n'est pas fermement *meaningful*). Cette démarche peut permettre la consolidation de nouveaux concepts, à condition que nous ayons suffisamment embrassé la réalité, la vie concrète, qui animent ces mots. Nos efforts pour imaginer un monde nouveau à travers nos mots peuvent être trahis par l'incapacité de reconnaître dans le monde où nous vivons les signes, même infimes, d'un lieu confortable pour nos aspirations, un lieu qui leur donne voix, qui leur donne un foyer. (On peut voir ici comment l'événement qu'est ce voyage vers la maison, vers une maison que pourtant nous n'avons pas encore, est aussi le voyage du perfectionnisme moral.)

Nous ne voyons pas cet espace de réflexion si nous ne reconnaissons pas que les mouvements réflexifs ne sont pas les mouvements d'une pensée purifiée du poids de la vie concrète et de la manière dont le monde de la vie concrète est notre monde. Je veux maintenant explorer rapidement ce second aspect: la dimension à la fois publique, partagée et personnelle du langage.

## 5. La nature partagée et personnelle du langage

Cavell montre d'une part qu'il n'existe pas de vie des concepts qui soit indépendante de la vie entière dans notre monde, et il cherche d'autre part à articuler la vie des concepts à notre vie personnelle, à articuler le caractère partagé et systématique du langage à son caractère personnel. Cavell explicite la nature de cette articulation de la manière suivante. Avoir un concept exige des critères, une grammaire, qui appartiennent aux usages qui se rapportent à ce concept. Il y a toujours un «nous» qui établit les critères, un nous auquel nous en appelons lorsque nous disons qu'un concept respecte des critères déterminés. Comme l'écrit Cavell, l'idée est ici que

17 Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées* (1937), trad. G. Granel, Paris, Garnier Flammarion, 2002, p. 84.

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 point presque inimaginable, *systématiques*<sup>18</sup>.

Notre capacité à faire usage des mots, à signifier ceci ou cela, à exprimer des significations et donc à avoir des concepts dépend du fait qu'il existe quelque chose comme un langage dans lequel nous sommes inscrits. Avoir un langage signifie reconnaître, de l'intérieur, une nécessité, reconnaître que certains usages sont appropriés et que d'autres ne le sont pas, c'est-à-dire qu'ils ne nous permettent pas de signifier quoi que ce soit. En outre, l'idée de langage exige celle de systématisme, dans la mesure où avoir un concept signifie savoir en faire usage en articulation avec d'autres concepts. C'est en ce sens que Wittgenstein parle de la grammaire des concepts. Cavell remarque par exemple qu'avoir le concept d'indiquer (*pointing to*) signifie savoir l'utiliser en relation avec d'autres types de concepts: différents types d'objets naturels et manufacturés (une pomme, un couteau), mais aussi différents types de choses (avec des concepts différents) par exemple lorsque nous indiquons, en la distinguant des autres, la signification d'un mot. Le point important ici est que la possibilité pour le concept d'«indiquer» d'avoir ces différents usages est établie par la grammaire de ce concept: les usages ne sont en rien arbitraires<sup>19</sup>. Ils dépendent assurément de conventions, dans le sens où ils cristallisent (ils expriment) des faits naturels ou culturels et historiques de différents types. Mais ce que nous sentons comme un usage correct ou non (et l'éventail de jugements est bien plus large: on peut juger, par exemple, qu'une expression est étrange, superficielle, comique, sérieuse, vulgaire, bornée, etc.) dépend de ce dont nous sentons qu'il est naturel de le dire, d'un sens de la contrainte auquel Cavell veut donner le nom soit de nécessité (avec Kant<sup>20</sup>) soit de ce que qui nous vient naturellement (comme un appel à la nature humaine ou plutôt à une communauté d'êtres humains). Comme l'écrit Cavell: «(...) vous ne pouvez faire en sorte que les mots veuillent dire ce que vous désirez (*en le désirant*)»<sup>21</sup>.

18 Cavell, *Les Voix de la raison*, op. cit., p. 65.

19 *Ibid.*, p. 143-150; *Dire et vouloir dire* (1969), trad. Sandra Laugier et Christian Fournier, Paris, Cerf, 2009, p. 82-83.

20 Voir l'idée de logique transcendantale chez Cavell, *Les Voix de la raison*, op. cit., p. 239 et dans *Dire et vouloir dire*, op. cit., p. 83.

21 Cavell, «Devons-nous vouloir dire ce que nous disons?», *Dire et vouloir dire*, op. cit., p. 121.

Ainsi donc, d'un côté, on reconnaît que les ressources de notre vie conceptuelle nous sont données (dans le sens où Wittgenstein écrit que nous sont données les formes de vie dans lesquelles nous évoluons: «Ce qui doit être accepté, le donné, – ainsi pourrait-on dire – seraient les *formes de vie*»<sup>22</sup>). Ce point indique d'ailleurs un moment antithéorique dans la conception de Cavell. Nous avons vu que l'image de la théorie peut parfois être nuisible pour la réflexion philosophique, parce qu'elle tend à imposer certaines formes réflexives comme les seules possibles: elle dissimule leur enracinement dans une vie conceptuelle qui offre un choix vaste et ouvert de manières de penser<sup>23</sup>. Nous pouvons désormais reconnaître un autre sens dans lequel l'image de la théorie est nuisible: elle suggère que nos activités intellectuelles reposent sur le fondement d'une théorie. Cet aspect de l'image, qui souligne que nous est donné un langage et donc des possibilités conceptuelles, illustre ce point: dans la mesure où nous pouvons comprendre une série de choses, les exprimer et les communiquer, produire du sens, nous réussissons à le faire et cela nous est permis par les ressources linguistiques qui nous caractérisent. Que nous réussissions à nous exprimer de manière sensée offre un exemple de cette harmonie qui se réalise dans les formes de vie partagées dont parle Cavell. Le fait de la compréhension et de la communication ne dérive pas de l'application d'une théorie. Comme l'écrit Cavell: «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»<sup>24</sup>. Ainsi, la possibilité de telles pratiques est reconduite à l'existence d'un langage, d'une vie conceptuelle partagée. C'est un fait qui nous est donné et qui nous caractérise. En ce sens, la manière dont les débutants apprennent à se comprendre et à s'exprimer se traduit par les images de l'introduction dans un intérieur, de l'initiation à une condition harmonieuse avec ces pratiques<sup>25</sup>.

Mais cet aspect de la conception de Cavell dépend de l'autre: de l'insistance sur la contribution des êtres humains, de chacun d'entre nous. L'existence de ressources linguistiques disponibles à l'extérieur, sur lesquelles nous pouvons

22 Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, partie II, §11.

23 Cavell développe le caractère exploratoire de nos pratiques intellectuelles dans la deuxième partie du chapitre 7 que j'ai déjà évoqué, sur le thème de la projection des mots dans de nouveaux contextes.

56 Cavell, *Les Voix de la raison*, *op. cit.*, p. 45. James Conant, dans «The Method of the *Tractatus*» (dans E.H. Reck (dir.), *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 374-462), développe ce point à propos du *Tractatus*, contre l'idée que dans l'œuvre le travail d'élucidation philosophique fasse appel à une théorie de la signification.

25 Cavell, *Les Voix de la raison*, *op. cit.*, p. 270

compter et qui constituent pour chacun de nous une grammaire qui fixe la signification, la stabilise et la garantit contre l'arbitraire, cette idée va de pair avec le fait que de telles ressources linguistiques, une telle grammaire, les critères qui fixent un concept, sont des indications d'une série d'usages et donc de situations concrètes dans lesquelles quelqu'un (et ce peut être moi-même) a fait quelque chose qui fait signe vers la signification et la compréhension des mots, a indiqué ceci ou cela, a fait un usage sensé de certains mots, a communiqué avec un autre, s'est interrogé à propos de quelque chose. L'idée d'usage chez Wittgenstein (comme il l'écrit dans les *Recherches philosophiques*, §43: «Pour une large classe de cas où l'on use du mot "signification" – sinon pour tous les cas de son usage – on peut expliquer ce mot de la façon suivante: La signification d'un mot est son usage dans le langage») rappelle que les significations sont toujours exprimées par quelqu'un dans une situation concrète. Comme l'écrit Cavell: «"La signification est l'usage" attire l'attention sur le fait que ce qu'une expression veut dire est fonction de ce qu'elle sert à signifier ou à dire dans des occasions bien spécifiques et dans la bouche d'êtres humains»<sup>26</sup>. Étudier la grammaire (ou les critères) des concepts, c'est étudier les aspects pertinents de ces critères qui montrent en quoi consiste le fait d'exprimer une signification, et quel est l'intérêt de dire telle chose à tel moment. La notion de grammaire, de ressources conceptuelles partagées, indique que nous pouvons nous trouver en harmonie avec les usages que les autres font des mots; ainsi la possibilité de comprendre quelque chose avec des mots dépend de l'existence de cette harmonie. Cavell développe cette notion d'harmonie à travers l'idée que chacun de nous parle pour les autres (au nom des autres) et autorise les autres à parler pour lui (en son nom)<sup>27</sup>. De fait, la connaissance des critères qui fixent les concepts n'est pas une connaissance empirique<sup>28</sup>, n'est pas issue d'une généralisation de cas observés, mais résulte du fait que les êtres parlants assument la responsabilité de ce qu'ils disent, de l'affirmation que tel mot signifie ceci, qu'il est approprié de dire ceci et qu'il est étrange de dire cela. En d'autres termes, nous parlons aussi au nom des autres: nous nous prononçons sur ce qu'ils estimeraient être un usage correct, étrange, créatif, etc. En même temps, nous acceptons d'être représentés par le point de vue des autres êtres humains qui habitent dans notre

26 *Ibid.*, p. 311.

27 *Ibid.*, p. 62. Cavell introduit à ce propos sa relecture de la tradition contractualiste et en particulier de Rousseau, sur laquelle je ne peux pas m'arrêter ici.

28 «Empirique» dans le sens qu'il s'agit d'une connaissance qui nous voit comme observateurs et théoriciens et non comme participants; dans un autre sens, c'est une connaissance empirique parce qu'elle apprend de l'expérience que nous faisons.

«nous» linguistique, lorsqu'ils expriment également leur sens de la nécessité linguistique, leur sens de la grammaire de notre langage. Le «nous» linguistique auquel nous faisons appel lorsque nous faisons une observation grammaticale a donc la forme de cette responsabilité partagée.

Soutenir que l'ensemble de nos ressources linguistiques se fonde sur des personnes singulières qui, initiées à cette vie conceptuelle, se les approprient et les prolongent en en assumant la responsabilité semble faire reposer la compréhension humaine et l'espace des concepts sur des fondements particulièrement fragiles<sup>29</sup>. Mais Cavell veut articuler les deux aspects. Il veut voir l'espace des concepts comme un produit entièrement humain et considère, d'autre part, que les êtres humains sont traversés par la dimension conceptuelle. Les nécessités inscrites à l'intérieur de l'espace des concepts *guident* nos usages, mais sont aussi des *expressions* du fait que c'est *nous* qui en revendiquons la validité avec nos usages. Les critères qui fixent les concepts sont acceptés, reconnus par chaque locuteur. Leur refuser cette reconnaissance signifie leur dissolution.

## 6. Le refus du monde

C'est ici qu'apparaît une possibilité centrale de la philosophie de Cavell: refuser le monde conceptuel qui nous caractérise par ailleurs. Les critères intéressent Cavell et Wittgenstein, aussi bien pour montrer qu'il existe des choses sur le fondement desquelles nous nous exprimons, que pour reconnaître que nous pouvons cesser de les reconnaître, que nous pouvons refuser de les accepter et de ce fait abandonner la condition d'harmonie, de responsabilité partagée avec les autres<sup>30</sup>. Selon une formulation qui a eu un grand succès, Cavell soutient qu'il n'est «rien en effet de plus humain» que «la motivation qui pousse à rejeter l'humain»<sup>31</sup>, c'est-à-dire que le refus de reconnaître les autres comme nos représentants dans l'espace d'intelligibilité commune. Un thème central de la philosophie de Wittgenstein, élaboré et mis en lumière par la lecture de Cavell, est que la description de ce que signifie qu'être des individus humains traversés par l'espace des concepts (des êtres pour qui les activités les plus diverses, de la pratique des mathématiques ou de jeux variés au raisonnement esthétique, l'attribution d'états mentaux à autrui, l'expression de nos propres

29 *Ibid.*, p. 270; «La seconde philosophie de Wittgenstein est-elle à notre portée?», *Dire et vouloir dire*, *op. cit.*, p. 129-164; voir l'usage que McDowell a fait de cette image dans «Non-cognitivism and rules» (1981), *Archives de philosophie*, 2001, vol. 64, no 3.

30 Cavell, *Les Voix de la raison*, *op. cit.*, p. 72.

31 *Ibid.*, p. 311.

états mentaux, douleur, attente, intention, etc. – différents thèmes qui illustrent le sens de l'enquête sur soi et donc de l'enquête *philosophique* dans les *Investigations philosophiques*) est en même temps la description de la possibilité de ne plus nous reconnaître dans cet espace, de le refuser, et ce faisant de nous refuser nous-mêmes. C'est à ce thème que Cavell a donné le nom de scepticisme et auquel il a reconduit certains moments de la longue tradition moderne du scepticisme philosophique depuis Descartes. Mais c'est aussi le thème de la philosophie, puisque la description de ce moment des ressources grammaticales, de ce moment de la vie conceptuelle des êtres humains, est liée au moment de l'affirmation de l'existence de critères qui soutiennent les concepts dans lesquels nous sommes inscrits. L'existence d'un espace des concepts, c'est-à-dire d'un espace de possibilités où s'exprimer et en faire un usage nouveau et personnel, dépend en réalité de la prise de responsabilité de l'entière sphère réflexive que nous pouvons renier ou dont nous pouvons nous sentir distants de bien des manières. De ces diverses manières, en amour, dans la perception de nous-mêmes et des choses, dans le raisonnement, en éthique, nous sentons que nous réussissons à nous soutenir nous-mêmes seulement si nous tenons ce monde commun d'expression à distance. Nous sentons que le fait que nous ayons un corps, que nous soyons exposés au hasard et à la finitude, que nous soyons aussi terriblement fragiles et contingents, est trahi par l'idée que nous pouvons communiquer avec les autres, que nous faisons partie d'un monde commun; nous pouvons ressentir un sentiment de finitude et de contingence que nous ne pouvons paradoxalement exprimer qu'en reconnaissant qu'il serait tout à fait inapproprié de lui donner voix à partir de nos concepts. Un tel sentiment d'inadéquation totale s'exprime dans notre refus de donner signification à ces concepts: nous les vidons de ces significations et reconnaissons que nos mots échouent nécessairement à dire ce que nous voulons dire. Cette condition de non-sens absolu à laquelle sont reconduits les mots par notre tentative d'en faire un usage dont nous sentons nous-mêmes qu'ils ne peuvent y résister est la condition centrale examinée dans les *Investigations philosophiques*, mais nous pouvons la voir comme la condition qui demande le type de réponse que Wittgenstein dans le *Tractatus* qualifie d'éthique et qui est à son tour liée au sens dans lequel la philosophie a dans cette œuvre un esprit éthique<sup>32</sup>.

Nous pouvons alors relire l'élaboration philosophique et imaginative du sentiment d'étrangeté du monde et des personnes comme un processus où nous reconnaissons que nous avons perdu le sens d'appartenance intime au monde, qui est

32 Sur ce point, voir Piergiorgio Donatelli, *Wittgenstein e l'etica*, Roma et Bari, Laterza, 1998.

là au-dehors mais qui est aussi nôtre (nous le rejoignons par la compréhension et les sentiments) parce qu'il dépend de notre capacité à le recevoir et à y lire des significations, et nous devons reconquérir cette intimité et cette appartenance. Une telle reconquête passe par la reconnaissance que ce que nous comprenons à présent comme monde (les choses que nous faisons, les personnes que nous connaissons, etc.) est faux et ne nous appartient pas. C'est la redécouverte que nous avons perdu contact avec notre capacité de donner vie au monde extérieur, qui est aussi une redécouverte de nous-mêmes. Dans cette perspective, le refus désespéré et terrible du monde public qui nous comprend tous de la part de l'homme du souterrain de Dostoïevski, l'élaboration fervente et enflammée de ce refus de la part de Šestov, peuvent être lus comme la description de la découverte que le monde intelligible nous appartient seulement à condition de le reconduire à notre responsabilité entière, et donc de reconnaître le risque qu'à tout moment, il nous précipite dans une condition de fausseté et d'inconsistance lorsque nous devons avancer seuls. Le monde commun rejeté par Šestov et par les auteurs qu'il assemble est un monde faussé où les personnes «mangent, boivent, s'encanaillent, se reproduisent, prononcent avec leur langue pâteuse des paroles privées de sens. Nulle trace de "libre arbitre", nulle lueur de conscience, nul désir de dissiper un sommeil millénaire. Tous sont profondément convaincus que leur sommeil est l'unique réalité, suprême et définitive (...)»<sup>33</sup>. Dans cette perspective, il existe une dimension éthique qui correspond au mouvement par lequel nous conférons de nouveau un sens au monde en reconnaissant sa condition de fausseté et de non-sens et le reconquérons en notre nom. Cette dimension éthique est thématifiée par Wittgenstein dans le *Tractatus*, mais elle est aussi liée au sens par lequel ce que nous avons désigné comme l'enquête grammaticale remet en question ce type de mouvement éthique de redécouverte de soi-même. En ce sens, Cavell a écrit qu'un livre comme les *Investigations philosophiques* est traversé de part en part par un esprit éthique.

## 7. La vie des mots

La possibilité de refuser le monde dévoile la fragilité de nos pratiques linguistiques, qui peuvent être dissoutes si nous nous en retirons. Ces pratiques dépendent entièrement du fait que nous en assumions la responsabilité, que nous les acceptons: mais cela nous renseigne aussi sur la nature de cette acceptation. Nous n'acceptons pas quelque chose qui nous est extérieur, conformément à

33 Léon Šestov, *Sur la balance de Job* (1923-1929), trad. Boris de Schloezer, Paris, Flammarion, 1971.

une image légaliste; nous acceptons au contraire ce vaste ensemble d'éléments qui à la fois sont contingents et nous constituent. Ils forment le socle de notre harmonie avec les autres: nous lisons leurs sourires, leur tristesse, comprenons leurs mots, discernons différents types d'individus humains, lisons les livres, écoutons la musique, répondons à la souffrance des autres ou nous la dissimulons, sommes à l'intérieur de ce monde complexe et varié où une quantité de choses qui surviennent nous appartiennent intimement et constituent notre monde et le monde commun des significations dont nous faisons usage dans nos vies. Les exemples de refus sceptique, de refus de notre humanité, sont essentiels pour comprendre ce qu'est notre humanité, ce que sont les critères qui soutiennent les concepts dont nos vies sont faites. Ainsi la description d'une culture, de l'espace de nos concepts, ne peut se satisfaire d'un recours à des ressources externes, conventions, usages, pratiques. Il nous faut montrer en même temps que tout cela n'est un monde que parce qu'il peut aussi être refusé, qu'il dépend intimement de nous<sup>34</sup>.

La force des critères tient donc à la possibilité qu'ils soient refusés. La force qui fait que notre usage des mots est guidé par les critères tient au fait que ce sont des mots vivants, c'est-à-dire qu'ils sont vécus dans chacune des circonstances concrètes d'usage. Mais leur vie implique la possibilité de leur mort: la possibilité que nous ne les vivions plus, que nous nous détachions des expressions dans lesquelles les mêmes mots ne veulent désormais plus rien dire, se transforment en purs signes, sont morts pour nous. Cette possibilité pour les mots de se vider de leur sens, leur capacité de devenir de purs signes, de purs sons, privés de sens, fait partie de leur pouvoir d'être au contraire des expressions signifiantes. Nous ne pouvons pas comprendre de quelle manière les expressions du corps sont lues comme expressions d'une vie intérieure (douleur, joie, espérance, doute, etc.), de quelle manière les sons qu'émet la personne avec qui nous parlons nous arrivent comme des choses qu'il est en train de dire, des énoncés que nous comprenons, etc. si nous ne comprenons pas comment ces choses, qui sont animées par la compréhension, peuvent également mourir sous l'action d'un mouvement contraire où ils perdent à nos yeux leur pouvoir.

Telle est donc l'idée antithéorique: le pouvoir de signifier appartient aux mots et à bien d'autres choses en vertu du fait qu'il existe des êtres humains

34 Le point clé touche ici à la nature de ce refus ou de cette acceptation qui n'est pas celle qui survient quand nous refusons quelque chose qui ne nous plaît pas, ou une opinion que nous estimons erronée, ou une personne que nous trouvons désagréable. Ce point est lié avec le type de mouvement que nous faisons dans l'espace des concepts. Voir sur ce point Cavell, *Les Voix de la raison*, op. cit., p. 360.

qui prennent conscience de ce sens, dans des circonstances concrètes, et non en vertu d'une théorie. Cette idée indique précisément que le fondement de nos pratiques et activités linguistiques repose sur notre ouverture à la réception de ces significations, c'est-à-dire sur notre contribution personnelle à leur production. Le fait que les mots soient vécus indique qu'ils peuvent aussi mourir, que nous pouvons ne plus les vivre. L'enquête philosophique qui décrit l'espace des concepts (qui décrit de quelle manière nous sommes inscrits dans des mots vivants, doués de sens et qui créent pour nous un espace d'intelligibilité, une possibilité de signification) ne décrit pas des objets extérieurs indépendants de nous: elle ne décrit pas des faits qui puissent être vus depuis une perspective qui fasse l'économie de cette autorité en première personne que nous exigeons en tant que locuteurs, elle ne présente pas les relations conceptuelles comme quelque chose que nous puissions contempler de l'extérieur, comme une forme de métaphysique. Elle décrit des choses qui sont rendues vivantes par les êtres humains, décrit cette capacité de les animer qui est aussi une capacité de refuser le sens. C'est-à-dire qu'elle ne décrit jamais simplement la possibilité de sens, mais décrit aussi simultanément la possibilité de dissolution du sens. Elle ne décrit jamais simplement ce qui soutient des énoncés sensés, mais décrit aussi la possibilité que ces mêmes énoncés soient vidés de leur sens par le locuteur. Elle décrit ce mouvement de donation de sens et de dissolution du sens. En cela, Cavell écrit que la forme de la philosophie est celle de la surprise et de l'émerveillement, la surprise de faire partie d'un langage partagé, d'avoir des concepts:

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 quelque chose de tel que le monde<sup>35</sup>.

Ce type de surprise est liée à la conscience qu'il pourrait en être autrement, que l'harmonie avec les autres et l'espace entier des concepts n'est qu'une possibilité qui tire son relief de la possibilité de l'échec. Le point de vue de la philosophie représente notre confortable monde commun et partagé depuis une perspective qui suscite en même temps inquiétude et émerveillement, en déplace l'évidence pour révéler sa beauté mais aussi sa fragilité radicale. C'est ce thème que Wittgenstein développe à sa manière caractéristique dans le *Tractatus* et auquel il donne une voix tout à fait différente dans les *Recherches philosophiques*. Comme l'écrit Cavell, ce qui intéresse Wittgenstein quand il développe

35 Cavell, *Les Voix de la raison*, op. cit., p. 46. Voir aussi p. 62.

le thème des critères «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»<sup>36</sup>.

En ce sens, l'enquête philosophique ne décrit pas des objets dont le statut serait indépendant du sujet qui en fait un certain usage. La condition de ces objets (les critères, la grammaire, etc.) est en même temps la condition du sujet. On ne peut acquérir une connaissance de ce que cela signifie qu'avoir des concepts et des espaces d'intelligibilité, sans une réorientation du sujet qui connaît, c'est-à-dire sans une compréhension de ce que signifie en lui-même le pouvoir des mots, son propre pouvoir de les animer ou d'en étouffer la vie. La connaissance de ce pouvoir, de l'oscillation entre sens et non-sens n'est pas une connaissance de quelque chose d'extérieur, mais une connaissance de nous-mêmes, d'un pouvoir qui nous est propre. Il s'agit de nouveau d'un thème profondément perfectionniste.

Telle est donc la double insistance que dévoile Cavell. Nous n'aurions pas de langage commun si les mots n'avaient un pouvoir sur nous, si parler et se comprendre n'était un fait naturel. Comme l'écrit Cavell: «Je connais la série, je pense continuer avec un mot, lorsque, pour moi, la continuité va de soi, est conclue d'avance (*a foregone conclusion*). Dans les suites de mots que nous appelons phrases, les mots dont j'ai besoin font la moitié du chemin à ma rencontre. Ils parlent pour moi. Je leur donne pouvoir de contrôle sur moi»<sup>37</sup>. Se dépose ici le fond solide, le socle dur de pratique et de vie humaine, qui constitue l'aspect anthropologique de l'enquête philosophique chez Wittgenstein et chez Cavell:

ce que je considère *comme allant de soi ne va, par lui-même, pas du tout de soi*. Il en va en fait là d'une histoire, de quelque chose qui a son point d'arrivée, et de départ, dans un intérêt humain actuel. Je ne peux pas *décider* de ce qui, pour moi, ira de soi; pas plus que je ne puis décider de ce qui m'intéresse: il faut que j'arrive à le découvrir<sup>38</sup>.

Mais en même temps, c'est bien moi qui ai donné aux mots le pouvoir de me guider, de me contraindre normativement: la vie de ces mots suppose qu'ils peuvent être privés de ce pouvoir et que réapparaisse le moi, créateur de ce pouvoir. Je crois là encore que Wittgenstein aborde ces thèmes dans le *Tractatus* lorsqu'il développe les images du moi et du monde, mais je voudrais à présent m'intéresser au développement que leur donne Cavell, en particulier

36 *Ibid.*, p. 72.

37 *Ibid.*, p. 195.

38 *Ibid.*, p. 195.

dans les dernières et très belles pages du chapitre 5 des *Voix de la raison*. Nous reconnaître à nous-même ce pouvoir ne signifie pas attribuer au moi le pouvoir de décider les fondements du sens, ne signifie pas transformer le langage en pure convention, ce qui ferait du pouvoir que le langage exerce sur nous un pouvoir tyrannique, écrit Cavell<sup>39</sup>, parce que nous ne serions plus libres de nous y mouvoir, de trouver notre place, de réfléchir sur son but.

Se reconnaître ce pouvoir revient à reconquérir le langage comme un champ traversé par mon moi, dans lequel je peux me retrouver ou dans lequel je peux découvrir que je ne me retrouve plus: j'ai donc besoin de retourner sur ce que je tenais pour acquis (*foregone*) et qui m'apparaît désormais comme quelque chose dont j'avais évité (*foregone*) d'assumer la responsabilité. Le mouvement réflexif du moi sur son propre pouvoir d'investir le langage de sens nous porte donc vers cette duplicité essentielle. Les mots qui m'enveloppent et auxquels j'appartiens, c'est-à-dire le monde qui m'enveloppe et qui m'appartient, le monde commun des mots que j'écoute et prononce, des regards auxquels je réponds ou non, des visages, des mouvements, des événements humains, qui sont mon visage, mes mouvements, mes événements, toute cette contexture de l'être qui est pour moi *selbstverständlich*, se meut sur une frontière: d'un côté elle m'exprime, et de l'autre elle m'échappe. Ce qui me permet d'être moi-même, la participation à ce fond vaste et indéfini d'activité, est toujours sur le point de s'éteindre dans un monde évident et mort, quelque chose que j'accepte passivement et auquel ne répond plus nul moi. Les mots auxquels je confie le pouvoir de me guider et que je tiens pour acquis (*foregone*) peuvent aussi devenir des mots que j'ai négligé (*foregone*) de faire miens. Comme l'écrit Cavell: «C'est alors que je sentirai peut-être que mes conclusions prédécidées n'ont jamais été des conclusions auxquelles j'étais arrivé, moi; qu'elles ont été purement et simplement absorbées par moi, qu'elles étaient purement et simplement conventionnelles». Mais alors: «Je peux aussi saisir cette occasion de faire retour sur ma culture, d'interroger pourquoi nous faisons ce que nous faisons, pourquoi nous jugeons comme nous jugeons, comment nous sommes arrivés à telle croisée des chemins»<sup>40</sup>. Il me semble que Cavell trace ici le mouvement qui caractérise le perfectionnisme moral, le mode particulier par lequel nous retournons au monde qui nous caractérise comme un monde qui n'a pas de place pour nous et nous affrontons cette crise comme une occasion de nous retrouver nous-mêmes et d'inventer

39 *Ibid.*, p. 193.

40 *Ibid.*, p. 198-199.

un nouveau monde. Ce mouvement de transformation et de perfectionnement individuelle est aussi le mouvement qui caractérise la vie des mots.

La place me manque pour commenter ici la seconde approche de l'éthique, le perfectionnisme moral, mais je veux proposer une suggestion. Cavell nous a transmis une image du langage et du règne des concepts qui remet radicalement en cause le rôle du moi. Les espaces conceptuels sont animés par notre usage personnel; les mouvements conceptuels sont aussi des mouvements de notre moi. L'approche conceptuelle explorée par Cavell, d'après laquelle dans le langage passe l'existence humaine toute entière, historique et individuelle, rejoint l'approche perfectionniste: le retour perfectionniste aux sources d'intérêts pour les personnes et le monde prend la forme d'une redécouverte des possibilités ouvertes et indéfinies du langage. Revenir à l'éthique analytique depuis cette perspective est un travail qui reste à mener à bien.

Université La Sapienza

(Traduit de l'italien par Solange Chavel.)