



HAL
open science

De l'assurance réaliste à l'exil sceptique: les multiples visages de Wittgenstein

Raïd Layla

► **To cite this version:**

Raïd Layla. De l'assurance réaliste à l'exil sceptique: les multiples visages de Wittgenstein. Anastasios Brenner et Béatrice Pérez-Jean. *L'incertitude chez les Anciens et les Modernes*, Champion, inPress. halshs-03197443

HAL Id: halshs-03197443

<https://shs.hal.science/halshs-03197443>

Submitted on 13 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DE L'ASSURANCE RÉALISTE À L'EXIL SCEPTIQUE: LES MULTIPLES VISAGES DE WITTGENSTEIN

LAYLA RAÏD

RÉSUMÉ. Le scepticisme nous engage-t-il à mettre nos croyances à l'épreuve afin d'en mieux montrer la solidité, ou bien demande-t-il un éveil face à leur fragilité ? La distinction entre ces deux attitudes face au défi sceptique détermine le partage actuel des héritages de Wittgenstein. Cet héritage est en effet partagé par deux interprétations différentes de la manière dont le philosophe affronte le scepticisme, du *Tractatus Logico-philosophicus* à son dernier texte, *De la certitude*. D'un côté, Wittgenstein aurait réduit au silence le sceptique, en montrant que son énonciation est dénuée de sens, et, que nos concepts sont dès lors, en un sens, bien construits. De l'autre, Wittgenstein serait tout au contraire sensible à la voix sceptique et reconnaîtrait une vérité du scepticisme. Nous replacerons ces deux interprétations dans le cadre plus général de l'histoire de la philosophie contemporaine, et proposerons de les voir comme la marque de tempéraments philosophiques différents (James), qui déterminent la manière dont le texte de Wittgenstein, ouvert et dialogique, est reçu.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|----|
| 1. Introduction | 1 |
| 2. La prémisse oubliée du tempérament | 2 |
| 3. L'exil sceptique | 5 |
| 4. La première personne | 10 |
| 5. Deux manières d'être dans l'erreur | 11 |
| 6. L'héritier enchanté | 12 |
| 7. La difficulté de la philosophie | 15 |
| 8. Conclusion : une condition métaphysique ? | 16 |
| Références | 16 |

1. INTRODUCTION

Le scepticisme nous engage-t-il à mettre nos croyances à l'épreuve afin d'en mieux montrer la solidité, ou bien demande-t-il un éveil face à leur fragilité ? La distinction entre ces deux attitudes face au défi sceptique partage l'héritage de Ludwig Wittgenstein aujourd'hui. Il existe en effet deux interprétations fort différentes de la manière dont le philosophe affronte le scepticisme, du *Tractatus logico-philosophicus* aux *Recherches philosophiques*, et à son dernier texte, *De*

Version preprint. À paraître in Anastasios Brenner et Béatrice Pérez-Jean (dir.), *L'incertitude chez les Anciens et les Modernes*, Champion.

la certitude. Les formes de ce désaccord sont vives et passionnées. De part et d'autre de cette ligne domine l'étonnement face à tant de différence dans la lecture des mêmes textes, voire la conviction que l'autre y a seulement projeté sa propre pensée.

En particulier, le texte posthume de Wittgenstein édité par ses exécuteurs testamentaires sous le titre *De la certitude* est lu selon des interprétations très différentes : il est lu de manière sceptique, ou au contraire comme défendant une forme particulière de réalisme, fondée sur un renvoi du scepticisme au non-sens. Les uns interprètent l'écoute attentive que prête Wittgenstein au doute (à l'égard du monde et des autres) comme un renouveau du scepticisme¹. Les autres l'interprètent au contraire comme permettant de distinguer entre le doute ordinaire et le doute proprement sceptique (c'est-à-dire revendiquant une généralisation de l'incertitude) ; cette distinction, en renvoyant le doute proprement sceptique au non-sens, légitimerait, dans les limites du raisonnable positivement comprises, la confiance avec laquelle nous connaissons et agissons dans le monde².

Wittgenstein lui-même ne se dit ni sceptique, ni réaliste, sa relation avec ces termes philosophiques étant d'y rechercher quelles mythologies ils contiendraient (encore) l'un et l'autre à l'égard du langage, et de ce qu'est vivre dans le langage³. Bien entendu, les interprètes tant sceptiques que réalistes de Wittgenstein se sont réappropriés ce mouvement de dénonciation des mythologies donnant une image faussée de la vie humaine ; aucun des lecteurs de Wittgenstein n'y trouve à l'œuvre une quelconque métaphysique. Ajoutons enfin qu'on ne peut trouver de preuve textuelle suffisante et définitive contre l'une ou l'autre de ces deux interprétations, qui se développent, pourrait-on dire, dans les ouvertures du texte.

Alors comment comprendre ces désaccords tenaces ? Nous proposons de les voir comme la marque de différents tempéraments philosophiques, selon l'opposition dessinée par William James dans le *Pragmatisme* [16]. Nous adoptons ici, ce faisant, une approche pluraliste, qui nous permettra de comprendre le trouble profond suscité par les doutes sceptiques.

2. LA PRÉMISSSE OUBLIÉE DU TEMPÉRAMENT

Selon l'approche psychologique de la philosophie défendue par James, les disputes philosophiques contiennent une « prémissse », selon son terme, souvent oubliée : celle du tempérament.

¹Cf. Stanley Cavell [3], Stephen Mulhall [22], Sandra Laugier [18]. Notons que Cavell n'a pas commenté *De la certitude*, mais seulement les *Recherches philosophiques* : sa lecture sceptique de celles-ci s'étend cependant naturellement à *De la certitude*.

²Cf. les positions réalistes différentes de Peter Hacker [15], Cora Diamond [8], Jacques Bouveresse [2], Christiane Chauviré [7], David Pears [23]. Aucun de ces philosophes ne croit, notons-le, en la possibilité d'un blindage absolu de nos croyances, mais ne vont pas jusqu'à l'affirmation d'une « vérité du scepticisme » comme le fait Cavell. Ils lisent Wittgenstein comme cherchant à clarifier et soutenir, contre la déstabilisation provoquée par le sceptique, notre confiance dans notre capacité à connaître le monde et y agir, en soutenant nos valeurs. Le ton n'est pas le même, dirait-on avec Cavell, en reprenant le titre de son livre, *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises* [6]. Avec William James, nous dirons qu'il s'agit de différents tempéraments.

³Diamond a construit son propre « esprit réaliste » sur la base du commentaire d'un texte où Wittgenstein utilise positivement le terme de réalisme : au sens ordinaire où l'on est réaliste quand on accepte les faits pour ce qu'ils sont, qu'on y soumet notre volonté [8].

Dans la rencontre que constitue toute lecture, l'œuvre philosophique, exprimant la personne entière de son auteur, non seulement s'offre à notre intelligence, mais aussi fait impression sur nous, comme si nous avions rencontré quelqu'un. La première Leçon du *Pragmatisme* insiste sur la singularité de cette rencontre :

Les ouvrages des grands philosophes sont comme autant d'invidius. Notre perception de la saveur singulière propre à chacun d'eux, caractéristique et cependant indéfinissable, est le beau fruit d'une éducation philosophique accomplie. [16, p. 107]

La lecture d'un philosophe mobilise plus que l'intellect : les affects et les attitudes face au monde et à la vie qui constituent, ensemble, le tempérament du lecteur. Il n'y a pas de lecture pure du texte, où interviendrait l'intellect seul et séparé du « reste » de ce qui fait une personne. Dans ces conditions, notre relation à l'œuvre s'apparente « à la réaction instinctive de tout homme qui consiste à ressentir plaisir ou répulsion », et nous sommes « aussi catégoriques dans notre décision de les accepter ou de les rejeter que s'il s'agissait d'une personne recherchant nos bonnes grâces (...) » [16, p. 107]. Le désaccord qui divise les lecteurs de Wittgenstein sur le scepticisme nous semble relever de ce type. Ceci ne veut pas dire que les différentes positions sont arbitraires, elles s'appuient tout au contraire sur une fréquentation assidue et exigeante du texte. Mais ces lectures puisent dans des attitudes différentes à l'égard du monde et de la vie.

Le désaccord est nourri par le style d'écriture de Wittgenstein, qui n'est pas thétique, mais dialogique⁴. La philosophie est, dans la pratique qu'il en propose, une activité de clarification conceptuelle : son but est de soigner l'esprit d'illusions s'exprimant dans certaines formes de mésusages du langage, par le rappel du fonctionnement réel de nos concepts. L'indifférence à l'égard de la position de thèse, et l'accent mis sur le processus de clarification, où les arguments constituent un chemin pour se déprendre d'images mythologiques des concepts, sont propices au désaccord des interprètes, plus encore que pour une philosophie cherchant à construire des thèses. Parce que dialogique et à visée thérapeutique, le texte ne définit pas d'avance un terme au chemin argumentatif, et ménage de nombreuses ouvertures : comment interpréter par exemple une question en fin de paragraphe ? Certains y verront une question rhétorique qui suggère la négative, une question qui ferme donc une porte, le dernier mot d'une clarification suffisante, alors que d'autres y verront plutôt une invitation à prolonger l'interrogation et explorer, par exemple, des cas intermédiaires non encore examinés⁵.

Le tempérament du lecteur est déterminant quand on approche un tel texte, ouvert et dialogique : c'est à ce tempérament que le souci thérapeutique s'adresse. Ses manifestations chez Wittgenstein sont pensées en termes de tentation – celle, par exemple, de voir le langage ordinaire comme plus ordonné qu'il n'est, et comme devant obéir à un ordre semblable à celui de la logique s'il veut seulement être capable de décrire quelque chose. Cette tentation serait, dans l'approche de James, la marque d'un tempérament rationaliste, « qui dédaigne le limon, et

⁴Pour un éclairage sur la dialogicité du texte de Wittgenstein à partir de la pensée de Mikhaïl Bakhtine, cf. Raïd, *Le souterrain. Wittgenstein, Bakhtine, Dostoïevski* [25].

⁵Dans *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects* [1], Gorgon Baker souligne que les questions de fin de paragraphe de Wittgenstein ont trop souvent été interprétées comme simplement rhétoriques, et comme si Wittgenstein suggérait par là une réponse ferme, négative ou positive. Et pourquoi, dans ce cas, ne pas poser cette réponse, objecte Baker, plutôt que de prendre le risque du malentendu ?

s'abreuve de la logique pure » [16, p. 132]. Les pensées de James et Wittgenstein s'appuient ici l'une l'autre⁶.

Mais renoncer à la « logique pure » pour revenir au limon, réel et nourricier, n'est pas un mouvement univoque : les lecteurs sceptiques et réalistes de Wittgenstein se revendiquent tous deux de ce mouvement. De part et d'autre de la dispute, on revendique une capacité d'accueillir les formes réelles et faillibles de la connaissance que nous avons du monde et des autres, de nos actions et nos valeurs. Mais on ne parle pas de la même faillibilité des deux côtés : la faillibilité que souligne le sceptique n'est pas celle du réaliste. Nous verrons que le réaliste est peu sensible aux possibilités qui frappent et inquiètent le sceptique : en tout cas, il ne leur accorde pas le même sens.

Si l'on cherche à décrire les défenseurs et pourfendeurs de la lecture sceptique de Wittgenstein en suivant la partition de James entre les esprits endurcis (*tough-minded*), proches des empiristes et des sceptiques, habitants résignés d'un univers sans consolation donnée d'avance, et de l'autre, et les esprits délicats (*tender-minded*), qui au contraire cherchent dans les lumières de la raison ou de la foi des fondations solides pour combler les failles acceptées par les premiers, il est clair que les deux lectures tombent plutôt, tout comme la pensée de Wittgenstein elle-même, du côté des endurcis. De part et d'autre, on traque les faux semblants et les garanties illusives. Mais ce n'est visiblement pas de la même *toughness* qu'il s'agit. Les lecteurs proches de Cavell sont toujours prêts au réveil du phénix sceptique. De l'autre côté, le réalisme de l'acceptation des faits réels de notre vie conceptuelle (Diamond, Bouveresse) ne demande pas non plus à la philosophie de nous consoler, mais de nous apprendre à vivre les yeux ouverts. Mais les yeux ouverts sur quoi ? Les lecteurs de Wittgenstein sont ici en désaccord.

Notons tout de même, avant de poursuivre, et pour ne pas trop exagérer le paradoxe constitué par cette dispute, qu'un certain accord sur le sens des textes de Wittgenstein peut être construit. Cet accord sera cependant partiel, même au-delà de la question sceptique, et ceci du fait des deux éléments que nous venons de souligner, la dialogicité et l'aspect thérapeutique. On s'accorde, par exemple, sur l'image du langage comme pratique et sur la conception de la signification comme usage « pour une large classe de cas » [27, §43], mais on donnera une importance différente aux cas qui ne sont pas couverts par le §43 des *Recherches philosophiques*, et qui concernent la signification comme « physionomie » (§568) ; on soulignera alors les aspects expérimentiels et esthétiques dans le vouloir dire.

Autre exemple, on s'accordera sur le rejet par Wittgenstein de l'idée d'un langage absolument privé des sensations (incompréhensible en principe à tout autre) comme dénué de sens (avoir un langage est toujours manifeste dans le comportement : on ne peut s'en cacher, même si on ne nous comprend pas forcément), mais on ne sera pas d'accord sur l'intérêt de comprendre la tentation d'imaginer un tel langage. Cavell plonge dans les méandres de cette tentation, et interprète le langage privé comme un certain fantasme philosophique, ouvrant les ressources offertes par la psychanalyse ; Charles Travis, philosophe réaliste inspiré par Wittgenstein, laisse de côté, au contraire, dans ses *Liaisons ordinaires* [26], toute psychologie de la philosophie, comme si la

⁶Wittgenstein a beaucoup lu James. Il le discute en particulier longuement dans ses *Remarques sur la philosophie de la psychologie*. Cf. Russell Goodman, « What Wittgenstein Learned from William James » [13] et *Wittgenstein and William James* [14].

manière dont chacun vit le problème philosophique était indifférente au problème lui-même. Les réalistes de Diamond et de Bouveresse reconnaissent l'importance de la psychologie du philosophe, soulignant le fait que la philosophie est un travail sur la volonté, mais ils ne le font pas de la même façon que Cavell.

3. L'EXIL SCEPTIQUE

Lectures réalistes et sceptiques s'opposent sur ce qui reste à dire une fois posés les arguments de non-sens. Pour les premiers, le non-sens réduit au silence le sceptique : montrer, une fois pour toutes, que ce qu'il dit est dénué de sens permet d'affirmer la solidité de nos concepts, et de fonder une attitude robuste à l'égard de la connaissance (du monde et des autres), de l'action et des valeurs. Depuis le *Tractatus* 6.51, où nous lisons que

Le scepticisme n'est *pas* irréfutable, mais manifestement dénué de sens, s'il veut douter là où on ne peut poser de question.

jusqu'à *De la certitude*, le diagnostic de non-sens est bel et bien réaffirmé. Mais, objecte le lecteur sceptique, *De la certitude* reprend justement la question : elle n'a donc pas été résolue de manière satisfaisante dans le *Tractatus* ? Ce qui en soi interroge : si on a établi qu'une certaine suite de signes est un non-sens, pourquoi donc se remettre encore à l'ouvrage trente ans après ? Une réponse, dans *De la certitude*, est qu'il faut comprendre pourquoi le sceptique résiste. Wittgenstein fait droit à cette résistance :

37. Est-ce cependant une réponse suffisante à faire au scepticisme de l'idéaliste comme à l'assurance du réaliste que dire de la proposition : « Il y a des objets physiques » est un non-sens ? Pour eux bien sûr ce n'est pas un non-sens. Il y aurait une réponse à donner : dire que cette assertion (ou son contraire) est un essai malvenu pour exprimer quelque chose qui n'est pas à exprimer ainsi. Et qu'il vienne mal, cela peut se montrer ; mais cela ne suffit pas à régler la question de l'idéaliste et du réaliste. Il faut arriver à percevoir que ce qui s'offre à nous comme première expression d'une difficulté ou de sa solution peut encore être une expression complètement fausse.

Ici, Wittgenstein se montre sensible à la voix sceptique – sans se dire, certes, sceptique lui-même, ni réaliste non plus.

Les types d'exemples analysés dans *De la certitude* sont variés : des propositions en première personne concernant l'identité personnelle (« Je m'appelle L.W. » [28, § 656]), la vie quotidienne (« Je viens juste de déjeuner » [28, § 659]), l'histoire personnelle (« Je ne suis jamais allé sur la lune » [28, § 661]), des affirmations de toutes sortes sur l'état du monde (« La Terre existe depuis longtemps avant ma naissance » [28, § 89]), des propositions arithmétiques (« $12 \times 12 = 144$ » [28, § 653]), etc. Selon Wittgenstein, ces propositions, dont la variété n'obéit pas à une description raisonnée (il n'y a pas de caractéristique générale qu'elles partageraient toutes), n'ont pas le statut de savoirs (de connaissances).

Chercher à défendre ces propositions comme l'objet d'un savoir produit des phrases confuses : en quoi peut consister la preuve de ce que la Terre a été créée longtemps avant ma naissance, et à qui s'adresserait-elle ? Peut-on informer quelqu'un de ce genre de choses ? (Peut-on informer quelqu'un de la bonne nouvelle que le monde existe ?) Ces propositions ne sont pas ce qu'on appelle ordinairement des certitudes : on a la tentation de les dire telles seulement quand nous

commençons à philosopher à leur propos. Ces propositions ne peuvent non plus être dites incertaines. Elles sont en deçà du savoir. Dans cette mesure, *De la certitude* n'est en réalité pas une réflexion sur le certain, mais sur ce qui, dans nos jeux de langage, n'est pas remis en question, et donc acquiert, sous l'éclairage philosophique, le statut du non-questionné.

Ajoutons qu'il n'y a rien de tel que « l'ensemble » des choses non-questionnées. Le non-questionné est relatif à un jeu de langage donné : il n'est pas défini en général et une fois pour toutes, ni à l'échelle d'une communauté humaine, ni à l'échelle de l'individu. En particulier, le statut de certaines propositions peut changer : des propositions vérifiables un jour peuvent se sédimenter et prendre place au sein des choses qu'on ne questionne plus. Et cela pourra parfois varier selon les personnes et les âges de la vie. Par exemple on peut apprendre à ses enfants que la Terre existait longtemps avant sa naissance, mais pas à ses amis.

Dans ses *Études de philosophie du langage*, Bouveresse, soutenant une lecture réaliste de Wittgenstein, considère comme tout à fait sérieuse la discussion avec le sceptique, tout en exprimant son étonnement à l'égard du positionnement que Cavell attribue à Wittgenstein. Il rappelle comment, selon Cavell dans *Cette Amérique encore inapprochable*, « l'enseignement de Wittgenstein est contrôlé partout par une réponse au scepticisme » et comment « la négation par le sceptique de nos critères est une négation auxquels les critères doivent être ouverts » [5, p. 60]. Dès lors, redire nos critères devant le doute sceptique n'a pas le même rôle dans la lecture de Bouveresse et celle de Cavell :

La réaffirmation de nos critères, qui est considérée généralement, de façon unilatérale, comme fournissant à Wittgenstein un moyen de réfuter le scepticisme, a, en réalité, pour effet immédiat, selon Cavell, de faire apparaître le scepticisme comme une possibilité naturelle, et une possibilité que Wittgenstein accepte ouvertement (...) [2, ch. 5, p. 7]

Est-ce à dire que l'on peut douter, finalement, de ce que la Terre existe depuis longtemps avant ma naissance ? Cavell ne dit pas cela. Son point est que l'on peut rationnellement se retirer de cette discussion devant la constatation de la fragilité de l'édifice : rejeter (« nier ») les critères que nous utilisons quand nous parlons de l'âge de la Terre, et non pas rejeter le fait lui-même que la Terre aurait tel âge – ce fait devient indifférent, le sceptique refuse de se battre pour lui, et ce faisant choque le réaliste. Celui-ci voudrait le taxer d'irrationalité, mais c'est précisément ce geste que Cavell entend stopper, de telle sorte que nous proposons ici de parler de tempéraments différents.

La remise en cause du sceptique se situe au niveau non pas de la proposition qu'on a sortie de l'arrière-plan non-questionné, mais des critères déterminant l'usage des concepts mobilisés : en l'occurrence, les concepts de Terre, âge, nombre, naissance, temps, personne, etc. Wittgenstein souligne que nous pourrions imaginer une forme de vie où l'idée même d'accorder à la Terre un âge n'aurait pas de sens ; par exemple, où la Terre serait vue comme éternelle, sans limite dans le temps ni dans l'espace. Ceci met en lumière à quel point nos critères sont de notre facture, simplement les nôtres, dénués de toute nécessité, non pas seulement faillibles dans leur usage ordinaire, mais, en un sens, arbitraires.

Dans les *Voix de la raison*, Cavell souligne que la facture simplement humaine de nos critères pour croire quelque chose suffit à asseoir la possibilité du scepticisme – au demeurant, ce possible retrait peut avoir différentes couleurs émotives, inquiète comme chez Cavell, ou au contraire bonhomme et pas fâchée, comme chez Montaigne :

Si le fait que nous ayons en commun, ou que nous ayons établi, des critères est la condition à laquelle nous pouvons penser et communiquer dans le langage, alors le scepticisme est une possibilité naturelle de cette condition ; il révèle de la façon la plus parfaite qui soit la menace permanente que représente pour la pensée et la communication le fait qu'elles ne sont rien de plus qu'humaines, que des choses qui nous sont naturelles. On laisse échapper le mouvement qui entraîne Wittgenstein si (...) l'on n'est pas suffisamment ouvert à la menace du scepticisme (c'est-à-dire au sceptique en lui-même), ou si (...) l'on comprend Wittgenstein comme quelqu'un qui nie la vérité du scepticisme⁷. [3, p. 47]

La « vérité du scepticisme », selon l'expression⁸ choisie par Cavell, signifie la possibilité de la répudiation des jeux de langage. Tout humain la possède (de droit, pourrait-on dire). Quand le lecteur réaliste arrête le sceptique en demandant de quel droit, à partir de quelques exemples, il passe à la généralité, le passage à la généralité étant justement ce dont Wittgenstein a montré qu'il est dénué de sens, le sceptique cavellien affirme que le fait qu'on ne puisse pas généraliser le doute sans non-sens n'interdit pas qu'il puisse rejeter le jeu de langage globalement : il peut le répudier tout entier, corps et âme⁹.

Dans le passage suivant, tiré de son article « Psychoanalysis and Cinema : The Melodrama of the Unknown Woman », cité par Mulhall [22, p. 103], Cavell affirme ainsi que le scepticisme n'est pas exactement vrai, mais pas exactement faux non plus :

[The work of Austin and the later Wittgenstein] is commonly thought to represent an effort to refute philosophical scepticism, as expressed most famously in Descartes and in Hume, and an essential drive from my book *The Claim of Reason* is to show that, at least in the case of Wittgenstein, this is a fateful distortion, that Wittgenstein's teaching is on the contrary that scepticism is (not exactly true, but not exactly false either ; it is) a standing threat to the human mind, that our ordinary language and its representation of the world *can* be philosophically repudiated and that it is essential to our inheritance and mutual possession of language, as well as to what inspires philosophy, that this should be so.

Pourquoi donc pourrais-je répudier « notre langage ordinaire et sa représentation du monde » ? Parce qu'il ne peut pas se poursuivre sans que j'y adhère ; cette adhésion n'est pas nécessaire, je peux la retirer, la suspendre. La répudiation cavellienne est la formulation contemporaine de la suspension antique du jugement. Le réaliste se distingue en refusant de jouer la carte de la répudiation (un concept plus violent sans doute que celui de « suspension » du jugement), mais il faut qu'il avoue, réplique le sceptique selon Cavell, qu'il a bien cette carte en main – ce qu'il ne veut clairement pas faire. Le réaliste exclut la répudiation de la catégorie des comportements

⁷Cavell considère pour sa part qu'il est fidèle à Wittgenstein. Certains lecteurs réalistes choisissent de le renvoyer à ses propres démons : Danièle Moyal-Sharrock, par exemple, reproche à Cavell de projeter sa propre pensée dans le texte de Wittgenstein, dans « Too Cavellian a Wittgenstein : Wittgenstein's Certainty, Cavell's Skepticism » [21]. Mais toute lecture n'est-elle pas d'abord une rencontre ? Wittgenstein lui-même a sans cesse relu son propre *Tractatus*, se faisant juge de sa propre pensée, dialogiquement. James nous invite à penser la rencontre que constitue la lecture en termes de tempérament, plutôt qu'en termes de projection – pourvu que le texte soit respecté, évidemment.

⁸Pour une analyse de cette expression, cf. Élise Domenach, « La vérité du scepticisme ». Le destin d'une expression » [11].

⁹Cavell considère qu'aucune analyse grammaticale ne suffira pour déclarer victoire contre cette possibilité de répudiation : c'est comme remarque grammaticale qu'il analyse la proposition « cogito, sum » de Descartes, et non comme preuve d'existence, en un quelconque sens.

sains : il l'exclut de la saine raison. Cette différence, nous proposons de la voir ici comme une différence de tempérament : car qui dira la limite entre la saine raison et autre chose, ce que le réaliste appellera « folie » et le sceptique son droit irrévocable de se retirer des affaires humaines, et de déclarer fous ceux qui le déclarent tel ? Notons bien qu'en exprimant ces différences en termes de tempérament, nous ne voulons en aucun cas les réduire à de la simple psychologie – c'est pourquoi nous nous situons sur ce point dans la pensée de James, qui récuse l'opposition entre philosophie et « simple psychologie ».

Après l'âge de la Terre, considérons un autre exemple, concis : parce que le langage ordinaire autorise le paradoxe du menteur, je pourrais vouloir répudier tout le langage du vrai et du faux, bien qu'ordinairement je ne le fasse pas. Le réaliste ne veut pas effectuer ce geste de répudiation ; le sceptique menace de l'effectuer : la différence relève de la position que je veux prendre relativement à nos accords dans le langage. C'est ici que notre tempérament se révèle.

L'incertitude qui demeure pour le sceptique, impossible à éradiquer, ne frappe pas ce que nous croyons savoir, mais concerne le jeu de langage lui-même : aura-t-il lieu, avec quels participants, engagés dans quelle mesure ? Le sceptique n'est pas certain que le jeu vaille seulement le coup qu'on s'y engage. C'est une incertitude qu'on peut dire pragmatique (à quel jeu doit-on jouer ?), et non pas épistémique (que peut-on connaître, depuis l'intérieur de tel jeu de langage dont on aura accepté les critères ?).

Cavell parle d'exil pour caractériser l'humeur sceptique : sous le coup de cette humeur, je vis dans mon langage comme un exilé, qui ne saura jamais vraiment comment dire bonjour ou au revoir dans le monde où il a atterri, incertain au creux de lui-même sur les jeux de langage les plus simples. Il est nécessaire (c'est cela que soulignent les arguments de non-sens) que, pour pouvoir être ainsi incertain, l'exilé vienne d'une contrée où il a su jouer les jeux de langage comme tout le monde : mais ce monde, il l'a perdu, au fil d'une histoire personnelle propre, marquée par des événements déclencheurs, éventuellement catastrophiques. Quels événements déclenchent-ils le scepticisme philosophique ? Comment devient-on sceptique ? Il n'y a pas de réponse générale à cette question : c'est une affaire de tempérament et d'histoire personnelle.

Considérons maintenant un exemple shakespearien – Cavell a donné une lecture sceptique de plusieurs tragédies de Shakespeare¹⁰. Considérons la fameuse tirade du *Marchand de Venise*, où le juif Shylock plaide pour son humanité en face de ceux qui le menacent :

Shylock : (...) I am a Jew. Hath
not a Jew eyes ? hath not a Jew hands, organs,
dimensions, senses, affections, passions ? fed with
the same food, hurt with the same weapons, subject
to the same diseases, healed by the same means,
warmed and cooled by the same winter and summer, as
a Christian is ? If you prick us, do we not bleed ?
if you tickle us, do we not laugh ? if you poison
us, do we not die ? and if you wrong us, shall we not
revenge ? If we are like you in the rest, we will

¹⁰Cf. Cavell, *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare* [4].

resemble you in that. (...)

Ce moment est marqué par le scepticisme, en ce que Shylock rappelle des «évidences» qui ont justement perdu leur statut, et semblent replongées dans le cours des propositions vérifiables. Shylock rappelle à ces interlocuteurs qu'ils partagent la même humanité ; ils semblent, dans leur violence, l'avoir oublié. Il énonce ainsi, comme si cela était devenu nécessaire, des phrases que l'on pourrait trouver dans *De la certitude*. Dira-t-on qu'il s'agit là de questions qui ont du sens parce que quelqu'un dans l'assemblée nie que cet homme ait «des mains, des organes, des dimensions, des sens, des affections, des passions»? Non. La menace que Shylock subit dans cette scène l'isole dans la fragilité de son corps, de telle sorte que cet isolement trouve son expression sous la forme d'un sentiment d'exil : celui d'être exilé de l'humanité¹¹. Il est projeté loin du monde des humains, et tente de revenir parmi eux, contre ce courant qui l'emporte, par ces phrases étranges que le spectateur comprend pourtant : n'ai-je pas moi aussi des mains ?

Cette tirade fait écho aux arguments de G.E. Moore¹² discutés dans *De la certitude*, et qui usent, en particulier, du rapport à la main propre : «Here is one hand», écrit Moore en souhaitant affirmer qu'il sait cela. Shylock est en deçà même d'un tel point de départ : il demande qu'on lui reconnaisse qu'il a des mains – Cavell analyse la tragédie shakespearienne en termes de reconnaissance (*acknowledgement*) et évitement (*avoidance*). Ce faisant, Shylock montre la fragilité de son appartenance au monde des hommes, et que certains événements peuvent nous donner le sentiment que cette appartenance est répudiée. Le terme violent de répudiation désigne ce moment où l'on rejette, en niant sa valeur, voire en cherchant à le détruire, un partage qui nous convenait pourtant jusqu'ici. Cavell exprime la possibilité de la répudiation par l'idée générale de fragilité de la culture.

Dans les *Recherches philosophiques* [27, II, iv], Wittgenstein écrit à propos du scepticisme à l'égard d'autrui : «Mon attitude à son égard est une attitude à l'égard d'une âme ; je ne suis pas d'*avis* qu'il a une âme». Shylock s'adresse à ses interlocuteurs comme si leur attitude n'était plus une attitude à l'égard d'un être humain comme eux. Et comment donc fait-on pour rappeler aux autres que j'ai une âme, que je suis un être humain ? Eh bien, on fait apparaître ce qui d'habitude est non-questionné (l'objet exploré par *De la certitude*) : tout ce qui fait de moi, tout bêtement, un être humain (mains, sens, passions, etc.). Une telle situation, où l'on est contraint à ce type de rappel, est, en tout état de cause, violente, et, si aucune résolution n'est trouvée, tragique.

Considérons une objection : Cavell affirme qu'on peut répudier nos jeux de langage ; mais nous ne pouvons pas faire comme si nous étions les auteurs chacun d'entre nous du langage, nous sommes autant faits par le langage que nous en sommes les auteurs. L'objection a ceci de

¹¹Comparons avec le début du livre de l'éthicienne du *care* Eva Feder Kittay, *Love's Labour*. Kittay commence son premier chapitre par la description d'une scène familiale : sa mère sert tout le monde à table, puis dit, après s'être enfin assise, quelque chose qui rappelle la tirade de Shylock, en ce qu'elle exprime un sentiment d'exil : «After all, I'm also a mother's child.» [17, p. 23] Comment pourrait-on ne pas être «l'enfant d'une mère»? On pourrait poursuivre *De la certitude* en analysant de telles phrases d'exil, qui expriment une remise en cause des arrangements ordinaires, en l'occurrence dans la famille, par des rappels extraordinaires. C'est la vulnérabilité propre de la mère qui est ici niée, bien que cela ne doive en principe pas être possible.

¹²Cf. G.E. Moore, «Proof of an External World» [20] et «A Defense of Common Sense» [19].

juste : l'acte de répudiation du sceptique s'effectue dans l'espace du langage – même s'il ne prononce mot et s'en va, se retire complètement du monde. Et donc cette répudiation ne peut s'effectuer que par morceaux, sur le fondement d'un accord d'abord donné – celui dans lequel le sceptique enfant a grandi –, et ensuite dénié. Elle suppose une déception : peut-on affirmer qu'une telle déception ne pourra jamais avoir lieu chez un être en pleine possession de sa raison ?

4. LA PREMIÈRE PERSONNE

Dans les cas que nous avons parcourus, la place de la première personne est essentielle. Pour les lecteurs de Wittgenstein comme penseur de la certitude, la faillibilité de la première personne, qui inquiète tellement le sceptique, n'est pas philosophiquement significative (oui, l'erreur existe). La certitude est l'œuvre du groupe, qui n'a pas à s'arrêter aux inquiétudes du sceptique : on peut s'appuyer sur ce groupe, et il faut exclure les prophètes de malheur. Mais les chasser, soulignerait Cavell, n'est pas prouver qu'ils n'ont rien à nous dire : ce n'est, en effet, que les chasser¹³.

De la certitude explore ce qui se produit quand la relation au non-questionné est interrogée du point de vue de la première personne. Considérons par exemple les paragraphes 632 et suivants, où Wittgenstein distingue entre d'un côté des considérations générales sur les jeux de langage de la mémoire (632), et de l'autre la question de ma certitude en première personne à l'égard de telle ou telle affirmation que je fais de mémoire. Quelle place occupe la première personne dans les affirmations du type « Je ne peux pas me tromper (sur le fait que j'ai vu untel ce matin) » ?

637. « Je ne peux pas me... etc. » indique à mon assertion sa place dans le jeu. Mais cela se rapporte essentiellement à *moi*, non au jeu en général.

Si je fais erreur dans mon assertion, cela n'enlève pas son utilité au jeu de langage.

Le §637 se situe au même endroit que Cavell, en demandant si l'utilité du jeu de langage en général disparaît. Il entend bel et bien l'inquiétude du sceptique, mais se positionne du côté de la non-répudiation. Wittgenstein opère souvent ce mouvement de sauvetage, et Cavell d'ailleurs ne le décrit jamais directement comme sceptique, mais comme à l'écoute du scepticisme, et comme ménageant la possibilité d'épouser une attitude sceptique d'un certain genre. Mais, en même temps que cette possibilité, est ménagée la possibilité d'épouser une attitude réaliste qui est précisément du même genre, celle qui reconnaît qu'il y a une vérité du scepticisme, sans emprunter cependant cette voie.

Dans la longue discussion sur la mémoire ouverte par le §632, il ne s'agit nulle part de soutenir que la certitude de « Je ne peux pas me tromper » a été prouvée : le sceptique cavellien peut rationnellement se retirer, mais le réaliste peut tout aussi rationnellement accepter nos jeux de langage pour ce qu'ils sont, sans leur faire de demandes excessives. Cette formulation-là du réalisme est celle de Diamond dans « L'esprit réaliste » [8], même si dans cet article, Diamond n'accorde pas explicitement son point à Cavell. Son réalisme cultive une attitude de réconciliation, et de satisfaction, par rapport à nos jeux de langage. Il oppose donc au sceptique un autre tempérament, celui du défenseur, ou du constructeur, qui reste coûte que coûte sur le terrain plutôt que

¹³Rappelons comment Michel Foucault, dans *l'Histoire de la folie à l'Âge classique* [12], décrit l'exclusion de la folie comme un geste essentiel et significatif dans les *Méditations* de Descartes.

de jeter l'éponge et prendre la route de l'exil. Deux attitudes différentes, mais possibles toutes les deux. (Au demeurant, Cavell ne souligne pas seulement l'importance du scepticisme comme exil volontaire, mais aussi comme ce à quoi les humains peuvent se trouver condamnés, ou dans quoi ils peuvent se trouver prisonniers sans trouver de sortie – ce que lui reconnaîtra Diamond dans « The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy » : le scepticisme offre alors une matrice pour comprendre certaines manières de vivre à distance du monde et des autres, qui sont des réponses aux difficultés de la vie, des réponses qu'on subit plutôt qu'on ne les choisit. Le scepticisme devient la matrice d'une critique esthétique, comme dans l'interprétation par Cavell d'*Othello*.)

5. DEUX MANIÈRES D'ÊTRE DANS L'ERREUR

De la certitude distingue, tout au long de ses différents exemples, deux manières d'être dans l'erreur. Il souligne l'impossibilité d'un certain type d'erreur : quand je me place à l'intérieur d'un jeu de langage donné, et que je le joue correctement, je ne peux me tromper. Mais si le bon joueur ne peut se tromper selon des manières qui sont exclues par le jeu, il est encore possible que son affirmation soit contestable d'une autre façon. Considérons ainsi la proposition : « Je n'ai pas été sur la lune ». C'est vrai, mais que dire de la proposition selon laquelle je ne peux pas me tromper à cet égard ? Autrement dit, que dire du « tampon d'incontestabilité », selon l'expression du §655, que je voudrais lui apposer ?

662. Si je disais : « Je n'ai pas été sur la lune – mais je peux me tromper », ce serait stupide.

En effet l'idée même que j'aurais pu y être transporté pendant mon sommeil par des moyens inconnus *ne me donnerait pas le droit* de parler d'une erreur possible sur ce point. Je joue le jeu *fautivement* si je le fais.

663. J'ai un droit à dire « Je ne peux pas me tromper sur ce point », même si je suis dans l'erreur.

Le début du §663 semble rassurant : « Je ne peux pas me tromper sur ce point ». Mais il pose aussitôt une distinction, qui à nouveau plonge le lecteur dans le trouble : on peut bien jouer le jeu de langage et être dans l'erreur quand même. Place est faite au geste sceptique de répudiation, qui est donc possible (non-contradictoire, rationnel), même si on peut le juger déraisonnable. Le tampon d'incontestabilité que je suis légitimé à poser, le droit que j'ai à dire que je ne peux pas me tromper sur quantité de choses comme celle-ci, ne permet pas de basculer sur le régime de l'absence absolue d'erreur. (Quel type de problème peut-on imaginer ici ? Par exemple, que j'aie été sous l'influence d'une drogue quelconque, et que mes actes de langage n'en étaient donc pas. Si j'affirme alors à l'infirmier que je n'ai jamais été sur la lune, il se sentira d'autant plus légitimé à me soigner.)

Cavell exprime ce point de manière générale en disant que la certitude qui porte sur ma capacité à bien jouer le jeu porte sur l'essence, et non sur l'existence. D'où le fait que le problème soulevé par le sceptique n'est pas réglé par le fait que l'on sait jouer un jeu. On peut avoir confiance, ce qui est une certaine attitude, opposée, dans une palette d'attitudes possibles qui inclut le geste du sceptique.

Redire les critères pour parler des choses du monde (« voici ma main ») n'est pas prouver ni leur existence, ni celle du « monde extérieur ». Plutôt que d'une preuve, il s'agit d'une reconnaissance : il s'agit de reconnaître le monde comme celui de mes critères. Si la question sceptique signale

une déception face à la fragilité de l'édifice conceptuel, la réponse réaliste exprime une volonté de reconnaissance de nos critères comme les (seuls) nôtres, du monde comme le nôtre.

6. L'HÉRITIER ENCHANTÉ

Quand plus haut dans *De la certitude* au §645, Wittgenstein évoque la possibilité d'une contestation à «Je ne peux pas me tromper», il donne le cas où il s'avère que je ne pouvais pas porter de jugement, même si je jouais bien le jeu :

645. Je ne peux pas me tromper en cela, mais il se peut fort bien qu'un jour, à bon droit ou non, je croie me rendre compte que je n'étais pas en mesure de porter un jugement.

Il suffit de peu de chose, en réalité, pour que certaines croyances se dissolvent dans l'illusion : de se réveiller, par exemple (c'est l'argument du rêve) ; ou encore de revenir d'un état de conscience affaibli dû à l'influence d'un médicament, ou d'une blessure corporelle importante. (On peut aussi récuser son enfance, voire son adolescence¹⁴, comme époque où nous n'étions pas «en mesure de porter un jugement».)

Considérons un récit saisissant de l'écrivain algérien Mohammed Dib, qui laisse son lecteur (pour un court moment sans doute !) avec le sentiment que nous vivons au-dessus d'un gouffre. La nouvelle, issue du recueil *Au café*, s'intitule «L'héritier enchanté» – titre *a posteriori* poignant.

«Je remercie le sort qui m'a comblé de bienfaits (...)» commence la nouvelle [10, p. 107], à la première personne : une belle phrase pleine d'humilité musulmane, qui donne le sentiment au lecteur d'une maîtrise tranquille par le narrateur de sa position dans le monde ; il la reprendra trois fois dans le cours de son récit. On le voit raconter comment il a hérité de ses parents une grande propriété, dont il laisse la gestion aux gens qui y travaillent, les reconnaissant plus compétents que lui ; puis comment lui et sa famille «se sont simplement contentés de vivre là en prenant exemple sur [leurs] aïeux» [10, p. 110]. Un jour, alors qu'il est en train de rentrer chez lui, il se perd dans des fourrés touffus ; son inquiétude monte ; le récit commence à devenir étrange pour le lecteur, mais tout reste raconté par le narrateur sous le sceau du réalisme :

C'est alors que ma curiosité fut éveillée par la vision de plusieurs silhouettes de femmes (...) Pendant que je dévisageais les trois étranges créatures (...) il se produisit une fuite d'un grand nombre de rats. Ils étaient tout noirs (...) Ayant acquis la certitude qu'elles avaient décidé ma mort, je n'hésitai pas et je tirai sur la plus vieille (...). Mais il arriva ceci que je ne pouvais prévoir : à la seconde où j'appuyai sur la détente, je n'entendis aucune détonation. (...) Les femmes de leur côté avaient tiré sur moi. Par bonheur je n'avais pas été touché, du moins je n'avais éprouvé aucune douleur : mais était-ce une preuve suffisante ? [10, p. 118-9]

On le voit ici exprimer des certitudes, au milieu de ces événements étranges, mais déjà chercher des preuves. Le narrateur s'enfuit et arrive enfin devant sa maison. Mais personne ne l'entend arriver ; il s'approche de sa femme :

J'observai qu'elle ne me prêtait aucune attention ; comme si elle n'avait pas remarqué ma présence, elle continuait à nourrir ses enfants. [10, p. 120-1]

¹⁴C'est une lecture possible de l'*Adolescent* de Dostoïevski.

Il va dans une pièce voisine, y entendant plusieurs de ses amis : « Mais chez eux non plus je ne remarquai rien qui me signalât que j'existais » [10, p. 121]. Le narrateur raconte qu'il entend les femmes pleurer, des propos qui parlent de deuil et tentent de rassurer : « Il est en présence de Dieu à cette heure » [10, p. 122]. Puis il raconte comment il se dirige vers son bureau pour rédiger une requête, en la commençant ainsi : « Je remercie le sort qui m'a comblé de ses bienfaits (...) » [10, p. 124]. Et le lecteur commence à comprendre alors qu'il s'agit d'un délire, et qu'il lit la psyché d'un homme en train de mourir. D'abord le narrateur admet qu'il a « perdu le fil de l'histoire » [10, p. 124]. « Cela arrive dans bien des cas », ajoute-t-il, mais le lecteur sait que cette généralité rassurante n'est plus de mise, même si c'est bien ainsi qu'on joue au jeu de raconter sa journée (on peut perdre le fil). Il continue des tentatives de normalisation de ce qui est en train de se produire, puis capitule et comprend :

C'est à peine si je me reconnais, tout cela me dépasse. Je me dépars de mon assurance, la vie m'abandonne ; cette dérive est plus puissante que moi, je n'ai plus la force de l'endiguer. [10, p. 125]

De manière virtuose, Dib montre la raison du narrateur se battre, et peu à peu se déliter ; au début, le lecteur ne comprend pas plus que le narrateur, mais le sent perdre pied peu à peu, tout en s'accrochant à ses critères et ses jeux de langage, pourrait-on dire. Le malheureux, « l'héritier enchanté », explique, argumente, s'appuie sur la façon dont on fait bien les choses en général, puis en appelle à la difficulté de donner des preuves, et aux erreurs que nous faisons parfois. Mais rien de tout cela ne suffit. Si dans un premier temps, le narrateur ne questionne pas la réalité de ce qu'il vit, si, au fur et à mesure que son monde bascule dans l'incompréhensible, il se raccroche à son jugement, il comprend finalement qu'il meurt, en un dernier éclat de clarté :

Mon cœur est rongé d'amertume. Qui me délivrera ? La mort va vite. Voici qu'elle me mène devant mes ancêtres poreux et que tout se fixe. C'est la lumière égale et continue... Je m'en vais parce que je ne connais pas d'autre loi. Je m'en vais... [10, p. 126-7]

Quelle est la portée de cette saisissante fiction par rapport au problème du scepticisme ? C'est une nouvelle version de l'argument du rêve : Dib peint le délitement de la raison à l'approche de la mort, avant la brusque prise de conscience de ce qui est en train de se produire. Le narrateur dit son humilité intelligente, énonce ses certitudes, sa maîtrise et sa capacité à reconnaître ses erreurs, mais pour tout cela, il est trop tard : on suppose, à la fin de la lecture de la nouvelle, que tout cela a été pensé par un homme en train de mourir, dont les actes de langage sont par conséquent imaginaires, ne s'adressaient en réalité à personne. Mais nous-mêmes lecteurs n'en savions rien, et c'est là que la nouvelle nourrit le scepticisme, en un lieu qui en effet n'est pas propice à l'assurance réaliste : l'approche de la mort.

Le réaliste pourra accorder tout cela, mais terminera par le fait que nous ne mourons tout de même pas tous les jours ! Face à cette nouvelle de Dib, deux réactions sont ainsi possibles. Premièrement, réaffirmer la logique de l'acte de langage (c'est-à-dire réaffirmer les critères avec lesquels nous naviguons avec assurance dans notre monde) : aucun acte de langage n'a eu lieu, ils sont imaginaires, le narrateur meurt. Mais, deuxièmement, et c'est tout le génie de ce texte, le narrateur ne le sait pas, ce n'est que rétrospectivement que la suite d'actes de langage ne valent plus que comme divagations poignantes d'un homme en train de mourir. Dans l'espace de cette illusion que nous avons eue d'une série d'actes de langage *bona fide*, c'est la possibilité du scepticisme qui s'infiltré, dirait Cavell.

Deux réactions sont donc possibles. Premièrement, il s'agit d'un texte poignant, un homme meurt, mais le fait qu'on ne le comprenne qu'à la fin ne fragilise pas le reste de nos transactions avec le monde. Deuxièmement, on dira que quelque chose d'étrange s'est produit : le lecteur est troublé, il a participé aux illusions d'un mourant. Une voix réaliste correctrice pourra intervenir ici : ton trouble vient d'une demande extravagante que tu fais au langage ; reviens à la réalité, dans la salle avec la famille qui pleure et où le mort est étendu sur son lit pour la dernière fois. Le lecteur pourra reprendre tranquillement sa place parmi les vivants, ou bien, justement de retour au milieu de la veillée mortuaire, il gardera l'idée que sa prise sur le réel est finalement plus fragile qu'il ne le croyait. Et pour ce trouble là, il trouvera un écho dans la lecture de Cavell.

C'est la possibilité que l'on continue à user du langage, de manière douée de sens, dans de telles situations qui rend le sceptique impossible à chasser. On pourrait se rassurer en disant que l'«on» voit bien, en général, que cet homme est pris dans les divagations d'avant la mort ; oui, après coup ! C'est vrai pour la personne désignée par «on», c'est-à-dire une instance objective de jugement, qui ne dépend pas des subjectivités particulières. Pour cet homme lui-même rien n'est clair, il demeure tout le temps, avant le finale, à la lisière de comprendre ce qui se passe autour de lui, se demandant quel mort les gens autour de lui sont en train de pleurer : c'est le genre d'emploi des mots qu'on pourrait avoir à ce moment-là que Dib essaie de reconstruire, les mots de la fin non pas du monde, mais, justement, de mon monde. Si les limites du langage sont les limites de mon monde, comme le dit le *Tractatus*, alors à quoi ressemble le langage sur le pourtour, quand la fin arrive ?

Les dernières remarques qui ferment *De la certitude*, sur la pluie et le rêve, sont écrites par Wittgenstein deux jours avant sa mort, le 27 avril 1951 :

676. «Cependant, même si je ne peux pas me tromper dans de tels cas, n'est-il pas possible que je sois sous l'effet d'un narcotique ?» Si je le suis et si le narcotique m'a enlevé toute conscience, alors je ne parle ni ne pense vraiment en ce moment. Je ne peux pas admettre sérieusement que je rêve en ce moment. Celui qui dit «Je rêve» en rêvant, même s'il parle alors de façon audible, est tout aussi peu dans le vrai que celui qui dit «Il pleut» en rêvant, quand bien même il pleuvrait effectivement. Même si son rêve a en réalité un lien avec la pluie qui tombe.

Il est remarquable que ces dernières pensées sont dédiées non pas à la possibilité de l'erreur, mais au rappel du fonctionnement de nos critères. Notons (en toute humilité, quand il s'agit de commenter de tels moments !) que sur le seuil, c'est la solidité des jeux qui semble importante, et non le fait que leur contestation est toujours possible. Il y a des moments où la voix sceptique se retire, semble-t-il, et où ce n'est pas d'elle que nous avons besoin.

Dans *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Chauviré, qui défend une lecture réaliste, reprend une comparaison proposée par Pears du scepticisme avec une forme de cécité, où l'on se fait la fausse frayeur de croire notre position dans le monde plus fragile qu'elle n'est :

Pears compare le sceptique des *Recherches* à un homme aux yeux bandés qui croit avancer entre deux abîmes : il lui suffirait d'enlever son bandeau pour voir qu'il est encadré par deux solides barrières et qu'il ne risque rien. [7, p. 17]

Il lui suffirait d'enlever son bandeau, mais, justement, il y a tout un ensemble de situations où cela n'est pas possible. Que la généralisation hyperbolique aux autres situations, « normales », soit dénuée de sens, c'est juste. Mais le lecteur sceptique affirme que notre condition humaine est telle que le travail doit être tout le temps repris, que cette menace est inhérente à notre condition. Ce que la lecture réaliste doit donc au sceptique, c'est une explication de ce que Diamond appelle la difficulté de la philosophie.

7. LA DIFFICULTÉ DE LA PHILOSOPHIE

Dans son article « The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy », discutant de la difficulté pour la philosophie de penser notre vulnérabilité, en prenant l'exemple sombre de la mort de jeunes gens à la guerre, Diamond reconnaît la force de la lecture sceptique de Cavell (sans pour autant se dire sceptique elle-même) dans sa capacité à répondre au pourquoi de cette difficulté. Écrivant d'abord :

That our thought and reality might fail to meet is itself the content of a family of forms of skepticism, to which one response is that the very idea of such a failure is confused, that what I have spoken of as the content of such forms of skepticism is not a content at all. [9, p. 25]

elle poursuit, un peu plus loin, de la façon suivante :

What I want to end with is not exactly a response to that : it is to note how much that coming apart of thought and reality belongs to flesh and blood. [9, p. 25]

Que pensée et réalité puissent ne pas se rejoindre n'est pas un accident, mais relève de notre condition d'être « de chair et de sang », pour une traduction littérale qui fait apparaître la réalité dans laquelle s'ancre le scepticisme (alors qu'on pourrait croire que ses doutes sont futiles). La force de la position sceptique est qu'elle rend dès lors compte de la difficulté de la philosophie.

Bouveresse souligne, en conclusion du chapitre 5 de ses *Études de philosophie du langage*, la difficulté de la philosophie d'une manière différente :

On pourrait croire que se défaire d'une exigence philosophique déraisonnable ou absurde est une opération on ne peut plus simple et facile. Mais c'est exactement le contraire de ce qui est vrai, et c'est la raison pour laquelle la résolution d'un problème philosophique exige un travail si compliqué et si considérable. [2, p. 30]

Qu'est-ce qui rend les choses si difficiles ? Pourquoi ne pas en rester tout simplement à la sentence par laquelle le *Tractatus* en 6.51 renvoie le scepticisme au non-sens, voire pourquoi ne pas en rester à la façon dont Aristote rejette le sceptique comme incohérent ? Contre quoi, exactement, luttons-nous ?

8. CONCLUSION : UNE CONDITION MÉTAPHYSIQUE ?

Dans les *Voix de la raison*, Cavell parle du « fait de notre séparation » d'avec le monde et d'avec les autres comme de notre « condition métaphysique ». Et c'est ici que les réalistes, reconnaissant comme Diamond qu'ils doivent au sceptique une explication de la « difficulté de la philosophie », pourront cependant intervenir : que veut dire « condition métaphysique » ? Est-ce que nous ne perdons pas ici Wittgenstein, qui ne s'est jamais reconnu dans aucun usage de ce terme, sinon critique ?

On peut opposer en effet à cette « condition métaphysique », que nous ne nous sentons pas toujours « séparés », que cela ne nous tombe dessus que par moments. Par exemple, dans *De la certitude*, un petit enfant regarde un arbre, et sa mère dit « Oh, le bel arbre ! » : ce n'est pas *a priori* une scène de séparation ; on peut penser qu'ils ne se sentent *de facto* pas séparés. Ce *de facto* s'oppose à ce que Cavell appelle le « fait de notre séparation ». Que désigne-t-il ? On pourrait dire qu'on ne sait pas ce qu'est une telle « condition métaphysique ». Il est étrange que Cavell emploie ce terme dans les *Voix de la raison*, comme s'il ne devait pas être justifié dans le commentaire d'un anti-métaphysicien comme Wittgenstein.

Par rapport à des frères siamois, nous sommes séparés les uns des autres, mais que veut dire « nous sommes séparés » tout court ? Est-ce que cela a un sens ? Dire « Je ne peux pas sentir ta douleur », c'est un fait empirique ; mais c'est aussi, dans un autre emploi, une proposition grammaticale, cela veut dire « sentir ta douleur » n'est pas admis dans les expressions douées de sens. Maintenant, est-ce qu'on peut regretter ne pas pouvoir sentir la douleur (ou le plaisir) de l'autre ? Empiriquement, cela voudrait dire peut-être qu'on aimerait être une autre espèce animale, par exemple dénué de toute individuation ; mais en fait, ce n'est pas ce qu'on veut dire par une telle phrase. Et il est rare qu'on veuille vraiment être, par exemple, branché physiquement sur le cerveau d'autrui ! Si on ne veut pas dire cela, alors le sens de ce regret n'est pas clair. Mais dans ce cas, peut-on parler avec Cavell d'une condition métaphysique de séparation ?

Par rapport à la tentation de parler en ces termes, les *caveat* des réalistes sont bienvenus. S'il faut donner raison à Cavell quand il nous explique pourquoi le scepticisme resurgira toujours comme un phénix, et apprécier avec lui la vérité du scepticisme comme possibilité de répudiation des jeux de langage, il est difficile de le suivre quand il propose des expressions qui relèvent, pourrait-on dire, d'un Scepticisme avec un grand S : celui qui nous parle de notre « condition métaphysique ». Parfois nous sommes séparés, et parfois non.

Sur cette question de nos vies parfois séparées, et parfois non, parfois exilées et parfois en accord avec notre monde, la littérature, comme Cavell le montre, se distingue par sa capacité à nous montrer les lieux d'incertitude. Revenons à la tirade de Shylock. La séparation entre les humains est maximale, quand il faut rappeler à son interlocuteur que l'on a des mains, des sens, qu'on rit aussi quand vous chatouille, qu'on saigne aussi quand on vous blesse.

RÉFÉRENCES

- [1] GORDON BAKER, *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*, K. Morris (ed.), Blackwell, 2004.
- [2] JACQUES BOUVERESSE, *Études de philosophie du langage*, Collège de France, 2013, publié en ligne par OpenEditions Books <https://books.openedition.org/cdf/1949>.

- [3] STANLEY CAVELL, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Scepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, 1979. Tr. fr. *Les voix de la raison* par Sandra Laugier et Nicole Balso, Seuil, Paris, 1996.
- [4] STANLEY CAVELL, *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, 1987.
- [5] STANLEY CAVELL, *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Living Batch Press, 1989. Tr. fr. par Sandra Laugier, L'éclat, 1991.
- [6] STANLEY CAVELL, *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, Harvard University Press, 1996.
- [7] CHRISTIANE CHAUVIRÉ, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Kimé, 2004, <https://www.cairn.info/le-moment-anthropologique-de-wittgenstein--9782841743128.htm>.
- [8] CORA DIAMOND, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, 1991. Tr. fr. par É. Halais et J.-Y. Mondon, PUF, Paris, 2005.
- [9] CORA DIAMOND, « The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy », *Journal of Literature and the History of Ideas* 1/2 (2003), pp. 1–26.
- [10] MOHAMMED DIB, *Au café*, Actes Sud, 1996, 1ère édition Sindbad 1984.
- [11] ÉLISE DOMENACH, « “La vérité du scepticisme”. Le destin d’une expression », *Revue internationale de philosophie* 256 (2011/2), pp. 201–220.
- [12] MICHEL FOUCAULT, *Histoire de la folie à l’âge classique*, Gallimard, 1972.
- [13] RUSSELL GOODMAN, « What Wittgenstein Learned from William James », *History of Philosophy Quarterly* 11/3 (1994), pp. 339–354.
- [14] RUSSELL GOODMAN, *Wittgenstein and William James*, Cambridge University Press, 2002.
- [15] PETER HACKER, *Insight and Illusion*, Clarendon Press, 1972.
- [16] WILLIAM JAMES, *Pragmatism. A New Name for some Old Ways of Thinking*, Harvard University Press, 1907. Tr. fr. *Le pragmatisme. Un nouveau nom pour d’anciennes manières de penser* par N. Ferron, Flammarion, Paris, 2007.
- [17] EVA FEDER KITTAY, *Love’s Labor : Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge, 1999.
- [18] SANDRA LAUGIER, *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd’hui*, PUF, 1999, 2de éd. *Recommencer la philosophie. Stanley Cavell et la philosophie en Amérique*, Vrin, 2014.
- [19] GEORGE EDWARD MOORE, « A Defence of Common Sense », in *Contemporary British Philosophy* (J. H. Muirhead, ed.), Allen and Unwin, 1925, pp. 193–223.
- [20] GEORGE EDWARD MOORE, « Proof of an External World », *Proceedings of the British Academy* XXV (1939), pp. 273–300.
- [21] DANIÈLE MOYAL-SHARROCK, « Too Cavellian a Wittgenstein : Wittgenstein’s Certainty, Cavell’s Skepticism », in *Understanding Wittgenstein, Understanding Modernism* (Anat Matar, ed.), Bloomsbury, 2017.
- [22] STEPHEN MULHALL, *Stanley Cavell, Philosophy’s Recounting of the Ordinary*, Clarendon Press, 1994.
- [23] DAVID PEARS, *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein’s Philosophy*, Clarendon Press, 1987, 2 vol. Tr. fr. *La pensée-Wittgenstein, du Tractatus aux Recherches philosophiques*, par C. Chauviré, Aubier, Paris, 1993.
- [24] LAYLA RAÏD, *L’illusion de sens. Le problème du réalisme chez le second Wittgenstein*, Kimé, 2006.
- [25] LAYLA RAÏD, *Le souterrain. Wittgenstein, Bakhtine, Dostoïevski*, Éditions du Cerf, 2017.
- [26] CHARLES TRAVIS, *Les liaisons ordinaires*, Vrin, 2003. Tr. fr. par B. Ambroise.
- [27] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, Elisabeth Anscombe, Georg von Wright & Rush Rhees (eds.), Blackwell, 1953, 2^{nde} édition 1958, tr. ang. par Elisabeth Anscombe. Tr. fr. *Recherches philosophiques* par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, Gallimard, Paris, 2005.
- [28] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Über Gewißheit / On Certainty*, Elisabeth Anscombe & Georg von Wright (eds.), Blackwell, 1969, tr. ang. par Denis Paul et Elisabeth Anscombe. Tr. fr. *De la certitude* par Jacques Fauve, Gallimard, Paris, 1976.