

Entre le non-sens et le déraisonnable

Raïd Layla

▶ **To cite this version:**

Raïd Layla. Entre le non-sens et le déraisonnable. Jacques Bouveresse et al. Wittgenstein, Dernières pensées., Agone, pp.113-137, 2002, 2910846857. halshs-03198472

HAL Id: halshs-03198472
https://shs.hal.science/halshs-03198472

Submitted on 14 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.

ENTRE LE NON-SENS ET LE DÉRAISONNABLE

LAYLA RAÏD

TABLE DES MATIÈRES

1. Introduction 1
2. Scepticisme et particularité 3
2.1. Non-sens et particularité 3
2.2. Description synoptique et personne raisonnable 4
2.3. Du *Tractatus* à *De la certitude* 5
2.4. Le doute sceptique est-il hyperbolique ? 6
3. L'obscurité de la limite entre non-sens et déraisonnable 7
3.1. Formes et sources de l'obscurité 7
3.2. Un usage philosophique du déraisonnable 8
3.3. Quelques exemples 9
3.4. L'existence des objets physiques 9
3.5. La vérité empirique du scepticisme 10
3.6. Le pythagorisme sceptique de Quine 13
3.7. Application problématique d'un concept dans la vie ordinaire 14
4. Conclusion : spécificité de la question du raisonnable 15
Références 16

1. INTRODUCTION

Le problème du scepticisme dans la philosophie de Wittgenstein s'élabore autour d'une exploration des limites entre le sens et le non-sens. Cette exploration appelle à un travail de distinction entre le non-sens et les concepts qui lui sont proches, comme l'absurde, l'inconcevable, ce qui serait « impossible étant donné le sens des termes », etc. *De la certitude* propose le travail suivant, qui est d'un type différent : mettre en regard l'opposition du sens et du non-sens et celle du raisonnable et du déraisonnable[1]. L'interrogation porte plus précisément sur les limites. Dans certains cas, affirme en effet Wittgenstein, il n'y a pas de frontière nette, ou de limite nette, entre

Version preprint. Paru in J. Bouveresse et al., *Wittgenstein, Dernières pensées*, Agone, Marseille, 2002, pp. 113–137.

[1]Ces termes apparaissent plusieurs fois dans le texte, en particulier celui de « raisonnable » (*vernünftig*), dans des emplois négatifs ou positifs ; l'adjectif même de « déraisonnable » (*unvernünftig*) apparaît, quant à lui, dans un seul ensemble de remarques, en 452–454.

le déraisonnable et le non-sens (ou encore l'impossibilité logique, l'impossibilité grammaticale, trois expressions pour le même concept[2]). Voici le contexte de cette affirmation :

> 452. Ce ne serait pas raisonnable de douter que ce soit un vrai arbre ou bien…
>
> Que cela me paraisse hors de doute n'importe pas. On ne peut voir s'il est déraisonnable ici de douter, à partir de ce que je considère comme tel. Il devrait donc y avoir une règle, qui déclare le doute déraisonnable ici. Mais il n'y en a pas non plus.
>
> 453. Je dis assurément : « Ici un homme raisonnable ne douterait pas. » – Pourrait-on imaginer qu'on interroge de doctes juges sur le caractère raisonnable ou déraisonnable d'un doute ?
>
> 454. Il y a des cas où le doute est déraisonnable, et d'autres où il semble, par contre, logiquement impossible. Et entre eux, il ne semble pas y avoir de limite claire.

Cette interrogation peut sembler difficile à comprendre sous la plume de Wittgenstein, quand on pense à sa conception radicale du non-sens comme pure exclusion de certaines suites de signes en dehors du langage[3]. *A fortiori* alors, voudrait-on dire, on ne peut être tenté d'assimiler le non-sens à quelque chose qu'il serait déraisonnable de croire ; l'idée d'une gradation semble irrecevable. L'idée que les limites entre non-sens et déraisonnable pourraient être floues devient étrange dans ce contexte. Si on suit la vision défendue dans ces remarques de *De la certitude*, on doit donc apporter des précisions importantes, et qui manquent, à une conception du non-sens comme exclusion en dehors du langage, qui ne laisserait pas de place pour pareille hésitation : de *quel langage* le non-sens est-il exclu s'il peut être confondu parfois avec le déraisonnable ? Comment cette limite obscure peut-elle seulement exister ? Si on considère comme acquise l'idée du caractère absolu du non-sens, on ne voit pas, semble-t-il, où un quelconque problème pourrait encore apparaître. Il s'agit donc de voir en quoi peut consister cette obscurité de la limite, et quelles sont ses sources, c'est-à-dire de préciser la nature de cette exclusion du langage qu'est le non-sens.

Rejetons tout de suite une réponse possible : on pourrait être tenté de dire que la confusion s'instaure quand on n'a pas encore vu que le non-sens est absolu, quand on est encore sous le coup d'une illusion philosophique. Ce n'est pas le ton de Wittgenstein ici ; tout au contraire. Le propos est bien que la distinction entre le sens, qui peut bien être déraisonnable, et le non-sens, se révèle problématique, quand on cherche à en préciser le lieu ; la recherche d'une description

[2]L'impossibilité logique (ou grammaticale) est une expression remplissant dans ce contexte le même office que celle de non-sens. Une chose importante dans la lecture de Wittgenstein réside dans la compréhension du fait suivant : qu'il y a deux concepts fort différents de l'impossibilité, un concept empirique et un concept grammatical, dit parfois logique ; et que l'impossibilité grammaticale doit être comprise radicalement comme non-sens ; le fait même de l'exprimer comme une impossibilité est déjà trompeur, puisque nous sommes tentés alors de croire qu'il y a quelque chose que nous ne pouvons pas faire. On peut donc considérer que les deux emplois désignent la même chose, à savoir du non-sens justement. Il peut être intéressant cependant de ne pas oublier une certaine différence. Pour en rendre compte, disons que l'impossibilité a l'avantage de mieux décrire la manière dont le problème est donné à l'esprit du philosophe, qui doit en effet parfois ne plus vouloir tenter de faire une certaine chose. La réapparition du vocabulaire de l'impossibilité dans *De la certitude* par rapport aux *Recherches philosophiques* est sans doute à mettre au compte de l'importance donnée à la perspective subjective : on emploiera plus volontiers le concept d'impossibilité que celui de non-sens quand il s'agit de mettre des limites à une certaine volonté.

[3]Voir C. Diamond, *The Realistic Spirit*, et J. Bouveresse, *Dire et ne rien dire*.

précise de ce lieu, et donc de la manière dont la conception du non-sens comme pure exclusion du langage peut être juste, constitue un des thèmes de *De la certitude*.

Et puisque la distinction entre un doute simplement déraisonnable et un doute dénué de sens est une des pièces maîtresses de la critique du scepticisme, on voit, avec cette nouvelle et paradoxale interrogation, que notre idée même de ce qu'est une bonne attitude face à la question sceptique doit être réévaluée. Le couple formé par le raisonnable et le déraisonnable est ainsi d'un intérêt tout particulier pour comprendre la manière dont Wittgenstein répond au scepticisme.

Un second étonnement voisin peut apparaître ici : on peut s'étonner également et dans le même esprit qu'il faille repenser aussi la réponse au scepticisme. Ne suffit-il pas, dans un cas particulier de doute à partir duquel s'engrène ce doute plus vaste sur nos capacités à connaître qui caractérise le scepticisme, de réduire la question sceptique à son non-sens ? Ces deux étonnements, et ces deux reprises, sont liées l'une à l'autre pour des raisons essentielles : pour autant qu'on continue à explorer le non-sens, pour autant l'idée qu'on se faisait de ce qui vaut comme réponse au sceptique doit être amendée.

De la certitude constitue donc une réponse originale au scepticisme en ce qu'il s'oppose à une idée préconçue standard de la réponse qui conviendrait en la matière. Selon cette idée préconçue, il suffit donc de réduire la question sceptique au non-sens, pour défaire le scepticisme. Selon ce que nous venons de lire dans *De la certitude*, « le » non-sens ne se laisse pas si simplement établir, et il n'est pas évident qu'un doute sceptique donné possède donc un non-sens auquel le réduire. Si la clarté appartient au mot d'ordre « Il n'y a pas de réponse là où il n'y a pas de question », c'est l'obscurité qui semble appartenir, sans qu'on puisse y voir une défaillance de la part de l'analyse (c'est cela qui noue le problème), à certaines des applications de ce mot d'ordre. Il nous faut établir les sources (qui sont de types variés) de cette obscurité (variée dans sa nature). A la question « Pourquoi ne suffit-il pas de réduire la question sceptique à son non-sens ? », il existe un vaste ensemble de réponses. Une des réponses qui nous intéressent est ainsi l'absence de clarté, dans certains cas, dans l'établissement des limites entre le sens déraisonnable et le non-sens.

2. Scepticisme et particularité

2.1. **Non-sens et particularité.** Notons bien ceci dit que *De la certitude* ne nie pas la possibilité de défaire certains arguments sceptiques en produisant des réductions au non-sens. Prenons l'exemple typique suivant : serait-il possible que je me trompe tout le temps dans mes calculs, donc que nous ne puissions jamais être vraiment sûrs que nous calculons avec justesse ? Cela devrait nous faire renoncer, si c'était le cas, à l'idée que nous pouvons calculer de manière juste une quelconque fois. Mais il est clair qu'il faut pourtant bien appeler quelque chose un calcul juste, et que dans cette mesure précise ce doute hyperbolique n'a aucun sens. Dans cet exemple, la réduction au non-sens a une certaine efficace ; présentée ainsi, elle conduit à l'impossibilité effective d'énoncer le doute même. Mais un problème apparaît en fait dès que nous essayons de préciser le moment où des doutes qui sont déraisonnables (je me suis peut-être trompé hier en calculant la dimension de cette pièce, parce qu'il est après tout possible qu'on m'ait jeté un sort, etc.) deviennent dénués de sens. Pour cela, il faut défaire les conditions mêmes de sens de notre phrase dubitative. Et Wittgenstein s'élève tout à fait contre la tranquillité avec laquelle on peut

parfois employer cette expression de « conditions du sens », comme si on savait en général de quoi il s'agissait.

On peut dire en tout cas la chose suivante : si en général on détruit dans l'argument sceptique les fondements mêmes du jeu de langage, on ne peut plus articuler le moindre doute. Mais si on considère une érosion progressive de ce jeu, comme lorsqu'on considère ce cas particulier d'un éventuel ensorcellement, alors, nous dit Wittgenstein, on aura beaucoup de mal à dire à quel moment il n'est plus praticable. Et dès lors, on aura beaucoup de mal à répondre à l'attaque sceptique, du mal à dire de quoi on a en réalité besoin pour être certain de soi. A cela, il est plus facile de répondre en renvoyant à la totalité du jeu de langage, que de désigner les contours précis de ses conditions.

Ainsi, même dans le cas où un certain non-sens est clairement dévoilé, comme dans notre exemple du calcul, un problème apparaît, précisément quand il s'agit de savoir dans quelle *mesure* ce non-sens est clair. Le problème apparaît dès qu'on passe à la particularité des exemples : l'argument ne joue de toute sa clarté que quand on demeure dans une certaine généralité par rapport aux situations réelles de pratique du langage.

Mais à quel type d'ailleurs de clarté parvient-on alors ? Même dans le cas où nous acceptons de prendre un point de vue général sur le jeu de langage (point de vue qui n'est en lui-même pas illégitime…), et que nous acceptons par là un certain type de réduction au non-sens, alors le type de clarté auquel nous parvenons n'est que celui de l'action ; il ne s'agit pas d'une clarté dans notre connaissance de ce qui détermine l'action. C'est une question différente de la question de l'obscurité de la limite entre non-sens et déraisonnable ; elle lui est liée dans la mesure où ce caractère indéterminé de l'action au regard de la connaissance est une des raisons pour lesquelles les frontières sont floues entre les concepts de non-sens et de déraisonnable. Nous laisserons de côté dans ce travail le point précis de l'indétermination du « cela » mais elle est fondamentale pour apprécier l'obscurité de la pratique au sein même des moments de certitude conceptuelle les plus clairs. Citons ce passage de *De la certitude* sur la différence entre la clarté de la pratique et celle de la capacité que nous avons à donner une description claire de cette pratique :

> 26. Mais est-ce qu'on peut voir à partir d'une *règle* sous quelles circonstances une erreur est logiquement exclue dans l'emploi des règles de calcul ?
>
> A quoi nous sert une telle règle ? Ne pourrions-nous (à nouveau) nous tromper en l'appliquant ?
>
> 27. Si, cependant, on voulait pour cela fournir une espèce de règle, l'expression « dans les circonstances normales » y apparaîtrait. Et on reconnaît bien ces circonstances normales, mais on ne peut pas les décrire précisément. On décrit plutôt des suites de circonstances anormales.
>
> 28. Qu'est-ce qu'apprendre une règle ? – *Cela*.
>
> Qu'est-ce que faire une erreur en l'appliquant ? – *Cela*. Et ce qui est ici montré est quelque chose d'indéterminé.

2.2. **Description synoptique et personne raisonnable.** Dès lors, il peut bien exister une multitude de doutes déraisonnables frôlant le non-sens, mais qui n'y tombent pas, et qui suffisent à autoriser le sentiment sceptique. On peut construire des doutes déraisonnables. Et là il ne servira à rien de chercher à formuler un non-sens, puisque que nous évitons justement le non-sens de manière délibérée. Une réponse satisfaisante prendra un chemin très différent : il s'agira de

montrer que les jeux de langage fonctionnent très bien, malgré la possibilité de ces questions. En plus des réductions au non-sens, il est ainsi nécessaire, quand on passe à certaines questions sceptiques particulières, de comprendre positivement quelle est la nature de la certitude, pour réussir à *contrer* le scepticisme issu de ces doutes déraisonnables et pourtant doués de sens. Cette compréhension positive se fait par la description synoptique des usages ordinaires, de ce que dirait, par exemple, une personne *raisonnable* dans telles et telles circonstances. Ce concept de raisonnabilité a donc un rôle essentiel et constructif. Par delà sens et non-sens, l'opposition raisonnable–déraisonnable est requise pour défaire le scepticisme.

On doit ainsi admettre que le fait de tomber parfois dans le non-sens, au détour d'un doute poussé trop loin, ne nous empêche pas de caresser par ailleurs des doutes déraisonnables, dont la possibilité suffit à garder vif l'esprit du scepticisme. *De la certitude*, pour répondre au scepticisme, prend donc la question par un autre bout : au lieu de partir seulement du problème du doute, il part du problème de la certitude naturelle ; au lieu de seulement répondre au sceptique, il cherche aussi ce que dirait la personne raisonnable.

2.3. **Du *Tractatus* à *De la certitude*.** Il peut sembler paradoxal d'estimer qu'il reste encore quelque chose à dire au-delà de l'argument de non-sens, et on pense parfois qu'alors la seule chose qui doive être combattue, c'est la psychologie de philosophes rétifs. Mais voici un fait de l'histoire de la pensée de Wittgenstein qui demande justement plus de circonspection à cet égard.

Au lecteur qui, intéressé par la question sceptique, tient entre les mains à la fois le *Tractatus* et *De la certitude*, une question est particulièrement troublante : pourquoi après ce grand arrêt du *Tractatus* qu'est la proposition 6.51 « Le scepticisme n'est *pas* irréfutable, mais manifestement dénué de sens, s'il veut douter là où on ne peut poser de question », pourquoi la question du scepticisme qui est manifestement (*offenbar* en allemand, *palpably* dit la traduction anglaise de manière convaincante) dénuée de sens, c'est-à-dire sans qu'il faille chercher très longtemps pour le voir, serait-elle encore reprise tant d'années après ? Wittgenstein ne renie pas complètement dans la suite de ses recherches ce jugement du *Tractatus* ; on peut, en effet, construire des scénarios, comme nous l'avons rappelé, où le sceptique ne parvient pas seulement à poser une question, parce qu'il s'en prend à la possibilité même d'user de son langage. Il est raisonnable de penser que, lorsque Wittgenstein affirmait le caractère *manifeste* de ce non-sens, il pensait à des situations comme celle que nous avons rappelée ci-dessus où le sceptique scie la branche sur laquelle il est assis.

Il y a un cheminement, dans l'histoire de la pensée de Wittgenstein, qui va de ce non-sens « palpable », à une reprise, semble-t-il indéfinie, de l'exploration des réponses au scepticisme. Ce cheminement est directement lié à celui de la conception des conditions du sens. L'usage des concepts de raisonnable et déraisonnable dans *De la certitude* est construit dans la mesure précise où on doit voir que ces conditions n'ont plus la clarté que semblait leur souhaiter le *Tractatus*, s'il s'agit de contrer le scepticisme. Il ne suffit pas d'avoir vu certains non-sens paradigmatiques pour se débarrasser du scepticisme, pour paradoxale que soit cette idée : il reste encore à montrer que les jeux de langage sont possibles malgré la possibilité de doutes en effet déraisonnables minant une certaine forme de certitude illusoire.

Une des curiosités de la question sceptique – Kant bien sûr, ou encore S. Cavell qui a révélé l'étendue et la puissance de la pensée sceptique de Wittgenstein, s'en étonnent – est de renaître toujours de ses cendres, comme c'est le cas dans l'histoire de la pensée de Wittgenstein, mais aussi dans tout compagnonnage avec le scepticisme. Un des propos de *De la certitude* est justement de comprendre ce phénomène. Cette renaissance perpétuelle, telle que nous l'avons présentée ici, se réalise dès qu'on s'autorise une attention à la particularité du langage – attention toujours plus grande qui est caractéristique de l'histoire de la pensée de Wittgenstein, et qui s'apparente au thème d'une réévaluation constante de l'ordinaire. Que le jeu du calcul s'effondre à trop vouloir être garanti, c'est clair, et nous voilà débarrassés, nous semble-t-il, de la question sceptique. Mais regardons les choses plus particulièrement : quel doute précis alors quant au calcul effectif devra-t-il être rejeté comme inadmissible ? Dirons-nous que $2 + 2 = 4$ par exemple est exempt de tout doute ? Cette question précise succombe aussitôt à toutes les suppositions sceptiques traditionnelles, sans qu'on puisse rien y faire. Le seul mauvais mouvement qui arrête la kyrielle des suppositions, c'est le mouvement auto-destructeur (en particulier le doute est auto-destructeur dans une situation qui est explicitement voulue comme paradigmatique) ; mais en attendant qu'arrive ce moment, le sceptique a déjà parcouru le long chemin qui montre qu'aucune garantie absolue n'est donnée dans la succession particulière de nos activités conceptuelles. La seule conclusion que le sceptique ne peut s'autoriser est celle où le jeu de langage s'effondre sur lui-même. Et pour que le jeu de langage tienne, il n'est malheureusement pas nécessaire que chacun de nos pas soit parfaitement garanti – ce que Cavell appelle la finitude.

On ne peut donc pas s'opposer au scepticisme si on demeure général. Le passage au particulier n'est en rien trivial – et dès lors la particularité doit être réévaluée en tant que telle. S'il ne s'agissait que d'un passage trivial au particulier, alors le non-sens en serait d'ailleurs d'autant plus manifeste et patent, plutôt que moins clair.

Le fait qu'on doive passer par ces concepts qui permettent de décrire la forme de certitude propre à nos activités, comme celui du raisonnable, vient de la vérité que Wittgenstein reconnaît dans *De la certitude* au scepticisme : la vérité circonstancielle, tranquillement empirique, des doutes qu'il propose de soulever. De quel type peut être la réponse à l'argument simplement déraisonnable, à l'argument assez rusé pour éviter l'auto-mutilation dans l'impossibilité logique ? Ce ne peut être qu'une sorte de tableau, où apparaissent les comportements conceptuels de la personne raisonnable.

2.4. **Le doute sceptique est-il hyperbolique ?** Avant de parcourir quelques exemples illustrant cette vérité empirique, circonstancielle, du scepticisme, nous pouvons apporter un élément de réponse à une interrogation générale qui se pose à la lecture de *De la certitude*. L'idée que nous ne pouvons plus douter à un certain moment donné semble pouvoir tout aussi bien être comprise dans l'esprit du scepticisme qu'à son encontre. Il y a plusieurs façons d'accueillir le fait que la bonne tenue de nos concepts dépende d'usages établis, efficaces malgré les insuffisances qui rendent le doute possible. D'un côté, on pourrait dire que ce constat, révélant la simple humanité de nos certitudes, nous laisse avec moins de certitude que celle souhaitée : c'est ce que le sceptique veut montrer. Mais on pourrait dire aussi, d'un autre côté, que rien ne reste de l'esprit sceptique, puisqu'il n'y a rien à regretter de l'absence de fondation qu'une chimère, un bétonnage illusoire de nos pratiques, qui n'aurait en fait rien assuré qui vaille la peine de

l'être. C'est une autre manière de lire *De la certitude*, tout aussi légitime. La lecture de *De la certitude* peut conduire tout autant à l'idée que Wittgenstein a critiqué le fondationnalisme (on pense alors à l'argument des gonds fixés par les seuls usages), qu'à l'idée contraire qu'il critique l'anti-fondationnalisme.

La question est en fait celle du sens que nous désirons accorder au mot de scepticisme, sur lequel il y a souvent désaccord profond dans les discussions sur la philosophie de Wittgenstein. Si on suit la manière de Cavell, la pensée sceptique n'est pas seulement la pensée qui en appelle à des fondations et donc perd sa raison d'être pour autant qu'elle voit qu'elle poursuit des chimères. La pensée sceptique est aussi celle qui, dans cette exploration, dévoile les failles naturelles de nos jeux de langage, failles auxquelles la seule réponse réelle est la confiance, ou parfois la simple nature, mais en réalité jamais le seul non-sens – dont on montre ainsi qu'il participe également en fait à la chimère de la fondation (la fondation analytique, par exemple). A la question « Mais n'est-ce pas alimenter la confusion que de donner le nom de scepticisme à cette pensée-là ? », on doit répondre qu'il faut choisir entre deux scènes primitives possibles au scepticisme. L'essence du scepticisme est-elle dans la scène de la répétition du doute : « Et si... ? », ou bien dans celle de l'hyperbole du doute, qui est la scène cartésienne de la fondation ? Ce qu'on ne peut en tout cas pas faire, c'est de prendre l'une pour l'autre, et conclure de la défaite du doute hyperbolique à celle du doute sceptique en général. C'est bien là une des leçons de *De la certitude*.

3. L'OBSCURITÉ DE LA LIMITE ENTRE NON-SENS ET DÉRAISONNABLE

Parcourons quelques exemples qui illustreront nos propos. Le scepticisme se nourrit donc du fait qu'il reste des exemples déraisonnables qu'on ne peut réduire au non-sens ; nous avons suggéré que les arguments de non-sens, qui sont effectifs, laissent subsister des doutes tout à fait déraisonnables ; ces arguments souffrent d'une trop grande généralité par rapport à la cohorte des doutes sceptiques qu'il est possible de soulever. Il faut donc montrer des lieux où la prise de position quant au sens (déraisonnable) ou au non-sens est problématique. Nous verrons aussi par là comment une gradation peut s'opérer entre sens et non-sens, comment la limite du langage est bien plutôt à voir comme effilochée et soumise à un certain arbitraire, que comme le mur de diamant qu'on peut se représenter en lisant le *Tractatus*. Et nous préciserons peu à peu ce faisant cette caractéristique par laquelle le scepticisme se nourrit de l'exemple *particulier*.

3.1. **Formes et sources de l'obscurité.** L'obscurité dans l'application d'un concept peut signifier premièrement la possibilité d'appliquer légitimement l'un ou l'autre concept dans les mêmes circonstances, sans que l'un des deux s'impose. Une source possible de cette situation serait un désaccord entre deux personnes qui ne peut être résolu. On renverrait alors à la subjectivité comme à une source de l'obscurité de la limite. Mais la limite serait au moins ferme, sinon claire, pour chacune des deux personnes. L'application des concepts est simplement divergente. On pourrait typiquement invoquer des désaccords esthétiques ou moraux à titre d'exemples.

Deuxièmement, l'obscurité peut signifier l'incertitude quant au concept qui s'applique dans une situation donnée ; on peut imaginer une hésitation de l'un à l'autre, l'impossibilité de parvenir à une décision satisfaisante. Dans ce cas-ci, l'application des concepts est mal déterminée, et non pas simplement divergente. Si le premier cas pose déjà un problème quand nous parlons des

limites *du* langage, puisque nous ignorons alors délibérément une certaine solitude linguistique de la personne, solitude qui pourtant est un thème que la pensée de Wittgenstein n'abandonnera jamais (solitude dont la détermination est précisément depuis le *Tractatus* un problème, contre la tentation dénuée de sens du solipsisme), c'est le deuxième cas qui est véritablement le centre de notre problème ici, car alors nous ne savons en effet plus, en notre for intérieur pour ainsi dire, si nous sommes dans le sens ou le non-sens, alors que le premier cas renverrait plutôt à un problème de relation d'autorité pour qu'une indécision apparaisse. Ceci dit, le fond de la question dans les deux cas est que la question du sens et du non-sens est matière à prise de position personnelle. Et il y a des lieux où aucune prise de position ne paraît plus recommandée que l'autre.

3.2. **Un usage philosophique du déraisonnable.** Curieusement il n'est pas facile de trouver des cas ordinaires où la limite entre le déraisonnable et le non-sens est fluctuante, car très souvent nous nous trouverons soit dans le raisonnable, soit dans le délire. Mais pas dans ce milieu où les possibilités s'évanouissent peu à peu. La difficulté à trouver des exemples d'une limite fluctuante entre les deux notions est manifeste quand on examine la question suivante : « Mais est-ce qu'il va vraiment venir ? », doute naturel. Ce doute peut devenir déraisonnable, voire délirant ; par contre on ne voit pas trop comment il pourrait devenir logiquement impossible… à moins de changer les conditions mêmes du jeu, à savoir quand la personne attendue est précisément là. Mais bien sûr, il ne faut pas changer les conditions de jeu : il s'agit de voir qu'une même situation globale peut recevoir deux qualifications différentes.

Considérons aussi les cas de doutes invoqués dans le contexte d'arguments sceptiques perceptuels, la possibilité de dispositifs trompeurs, comme des miroirs, des trompe-l'oeil, etc. Dans ces cas, quand le doute est possible, il serait beaucoup plus probablement taxé de délirant dans la vie réelle, que de déraisonnable. Le déraisonnable appartient au domaine du possible, et la difficulté à trouver des exemples réels vient de ce que le doute devient dans l'essentiel des cas franchement pathologique, dès qu'on a fait en sorte que la limite logique puisse être franchie. Car pour franchir la limite logique, il faut justement qu'on parle contre les plus fortes évidences, pour ainsi dire.

L'usage par Wittgenstein du terme de « déraisonnable » n'entre en réalité pas dans le cadre de l'usage ordinaire. Il est au contraire une forme opposée de manière artificielle au mot de raisonnable tel qu'il apparaît dans « une personne raisonnable » ou « un doute raisonnable » par exemple. Cet usage est ainsi philosophique et, comme l'essentiel des usages négatifs de « raisonnable », doucement ironique. Il est clair qu'on emploie rarement « Une personne raisonnable ne douterait pas de cela » dans la vie ordinaire, pour parler du type de doute que le scepticisme emploie ; il s'agit moins d'un caractère raisonnable ou non que d'une normalité ou non, voudrait-on objecter. Il est donc clair qu'il faut entendre par « raisonnable » plutôt quelque chose de proche de « doué de raison », « rationnel », mais qu'en même temps il s'agit de renvoyer aux usages établis, à ce qui se dit et ne se dit pas en fait ; il s'agit donc plus que d'un simple appel à la rationalité ; il s'agit d'un appel à une forme de pondération. La possibilité du scepticisme réside dans cette différence entre pondération et rationalité. Le déraisonnable est donc bien ce qui sort de la pondération, et des usages, mais philosophiquement, et non ordinairement.

3.3. **Quelques exemples.** Parmi les exemples de *De la certitude* qui illustreraient bien du déraisonnable philosophique, considérons par exemple le doute sur l'âge de la Terre. A partir de quel nombre d'années ce doute a-t-il du sens, à partir de quand n'en a-t-il plus ? Ici, on voit véritablement que la position d'une limite entre des âges possibles de la Terre est tout à fait arbitraire. En réalité, il n'est pas possible de fixer des âges déraisonnables et des âges dénués de sens de la Terre. On donnera des fourchettes vagues, et certaines différences de temps seront considérées comme tout à fait non-pertinentes. Dans certains contextes (en suivant des différences historiques par exemple), les âges seront déraisonnables pour les uns, et raisonnables pour les autres. Ce qui semble tout à fait dénué de sens, c'est de proposer un âge de la Terre qui soit plus jeune que son propre âge. Mais là encore, on aura un non-sens *par rapport à toute notre pratique habituelle* (comme tout argument de non-sens, il ne se noue qu'au sein d'une pratique donnée), mais a-t-on une raison suffisante pour que cette pratique habituelle soit elle-même nécessaire ? Elle est donnée. Et en tant que simplement donnée, peut aussi être repensée d'une autre manière.

Les questions du type de l'âge de la Terre apparaissent typiquement quand on se met en tête de recenser « tout ce que l'on sait », ce que fait Wittgenstein en prenant au pied de la lettre l'argumentation réaliste de Moore. Ces questions sont troublantes : elles apparaissent d'emblée comme de « mauvaises » questions, des questions qui ne sont pas prévues au catalogue des questions possibles, voudrait-on dire. En fait, elles apparaissent justement dans des *no man's land* conceptuels. Personne ne s'aventure jamais dans ces lieux-là. Nous ne savons en effet pas quoi dire alors pour ce qui est de déterminer la limite entre doute déraisonnable et non-sens.

3.4. **L'existence des objets physiques.** Prenons un autre exemple, tiré cette fois-ci de *De la certitude*, qui montre une hésitation dans le jugement de non-sens : le problème posé par la question de l'existence des objets physiques. Considérons le paragraphe 35 :

> Mais ne peut-on s'imaginer qu'il n'y a pas d'objet physique ? Je ne sais pas. Et pourtant « Il y a des objets physiques » est un non-sens. Cette phrase doit-elle être empirique ?
>
> Et est-ce que *ceci* est une phrase empirique : « Il semble qu'il y ait des objets physiques » ?

La question suivante se pose ici de plein fouet : pourquoi Wittgenstein continue-t-il à poser la question sceptique, alors qu'il dispose de l'argument du non-sens ?

En particulier, l'expression « Je ne sais pas », donnée en réponse à « Mais peut-on s'imaginer qu'il n'y a pas d'objet physique ? » est surprenante et difficile à interpréter. On peut en tout cas compléter ainsi : « Je ne sais pas si on peut réussir à imaginer une telle chose ». Cette phrase exprime une véritable hésitation de Wittgenstein. Il semble qu'on ne soit pas ici dans la clarté du paragraphe 251 des *Recherches philosophiques* :

> Qu'est-ce que cela signifie, quand nous disons : « Je ne peux pas m'imaginer le contraire » ou « Comment serait-ce, si les choses étaient autrement ? » Par exemple, quand quelqu'un a dit que mes représentations sont privées, ou que moi seul puis savoir si je ressens une douleur ; ou des choses semblables.
>
> « Je ne peux pas m'imaginer le contraire » ne signifie naturellement pas « Cela dépasse les pouvoirs de mon imagination. » Avec ces mots, nous nous défendons contre quelque chose qui par sa forme feint l'allure d'une proposition d'expérience, mais qui en réalité est une proposition grammaticale. (...)

Il n'est pas facile de déterminer à quoi pensait Wittgenstein en exprimant cette hésitation, mais on peut dire qu'il exprime par là le sentiment que le sens de la phrase « Il n'y a pas d'objet physique » n'est pas clair. L'absence de clarté, on le voit dès lors, n'est pas seulement due au fait qu'on use mal d'une phrase, qu'on confonde usage empirique et usage grammatical ; l'absence de clarté est bien ici une incapacité pure et simple à user de cette phrase. Il convient alors de distinguer entre absence de clarté (donc selon le deuxième mode décrit plus haut) et non-sens démontré. La réduction au non-sens, construite sur la révélation de confusions dans l'usage des propositions, n'est en fait, dans l'exploration du sens des phrases philosophiques, qu'un aspect parmi d'autres de la méthode de Wittgenstein.

Wittgenstein écrit ensuite d'une manière au premier abord surprenante : « Et pourtant "Il y a des objets physiques est un non-sens." » Ce « et pourtant » ne se comprend justement pas si on ne suppose pas une différence entre deux manières pour cette phrase de ne pas être claire. La première est donc que l'on ne sait pas quoi chercher. La deuxième serait qu'on cherche deux choses à la fois : une phrase empirique *et* en même temps une phrase grammaticale. Autrement dit : bien que la phrase ne soit pas claire, il y a une manière claire d'en faire un mauvais usage, c'est de vouloir exprimer par là que nous avons un concept d'objet physique. Nous parvenons alors à une démonstration typique d'impossibilité ou de non-sens. Dans cette démonstration, nous possédons en quelque sorte un diagnostic de l'absence de clarté ; alors qu'il est possible que nous en restions à l'absence de clarté tout court, comme en témoigne le « Je ne sais pas ».

3.5. **La vérité empirique du scepticisme.** Rappelons ce que serait une démonstration de non-sens dans ce cadre de l'existence des objets physiques. Un doute quant à l'existence des objets physiques est logiquement impossible s'il n'y a pas d'alternative *réelle* prêtée à cette existence par le sceptique (le doute n'est alors finalement pas de nature empirique, ce qu'il se prétendait être). Le problème est le suivant : que veut dire « alternative réelle » ? Tout le propos du scepticisme cartésien, fait sur lequel Cavell a insisté, est de chercher à rendre l'alternative réelle. Le propos de l'analyse de Wittgenstein dans les arguments de non-sens (certains d'entre eux en tout cas) est de montrer que cette alternative n'est pas réelle, qu'elle ne peut sembler telle qu'à la faveur de suites de jeux de mots. Ces jeux de mots s'étendent de proche en proche dans le dialogue philosophique jusqu'à ce que le contradicteur sceptique baisse les armes. Jusqu'à ce qu'il dise « D'accord, il n'y a pas de langage privé au sens où je l'entends », ou « D'accord, on ne peut dire *comme je le fais* qu'il y a ou qu'il n'y a pas d'objet physique », etc.

On peut, par exemple, opposer au sceptique que « A est un objet physique » ne peut faire l'objet d'un doute parce que ce n'est pas une vérité empirique, mais une certaine instruction de langage. On dirait donc :

> « A est un objet physique » est une instruction. Ce n'est pas une information empirique dans ce cas-là, c'est-à-dire dans le cas où les règles du jeu déterminent que A est un objet physique.

Mais, dira la contradicteur, n'est-ce donc pas dire justement que « A est un objet physique » est une vérité ? Donc quelque chose dont on pourrait douter. On pourrait répondre alors au sceptique :

> C'est une vérité si on veut, mais il faut décider de ce qu'on entend par là. On peut soit entendre par là que c'est quelque chose qui est vérifié par les faits. Soit que cette phrase « A est un

> objet physique » est plutôt de l'ordre de la définition que de l'assertion. Qu'elle exprime la reconnaissance d'une chose, et rien quant aux faits, dans cette occurrence précise.

Il y aurait donc deux types de vérités différentes pour « A est un objet physique » :

(1) une vérité empirique, quand on établit cette vérité après examen.
(2) une vérité définitoire : « J'appelle A un objet physique ».

Je ne donne pas les mêmes raisons dans les deux cas. Si dans le deuxième cas, je donne les caractères du concept d'objet physique comme raisons pour appeler A un objet physique, alors je ne fais que développer mon concept d'objet physique, je ne fais que dire que cet objet tombe sous ce concept, que ce concept s'applique ici. Je ne suis pas en train de justifier l'emploi de ce concept, mais en train de reconnaître un objet. On pourrait dire aussi que cela ne peut se justifier que tautologiquement, dans ces cas patents (comme « C'est une main »). Autant dire que cela ne peut pas se justifier du tout. Une tautologie ne nous dit justement rien des faits. On peut encore dire qu'elle est vraie si on y tient, mais encore une fois en un sens de la vérité qui est différent de la vérité empirique, et nous avons seulement besoin ici de cette différence. Voilà une forme de réduction au non-sens parmi celles qu'on peut trouver chez Wittgenstein. Avec cette forme, on montre, en distinguant deux types d'usages, que le scepticisme passait d'un usage à l'autre subrepticement pour pouvoir construire sa pseudo-alternative. Le moment où l'on reconnaît qu'un concept s'applique est un moment fondamental pour la stratégie de *De la certitude*. C'est le moment de la maîtrise du sens, le moment indubitable, ce qu'exprime en réalité le « I know » de Moore.

On a donc montré que le sceptique n'avait pas voulu ici une alternative réelle ; que nous ne sommes, quand nous empruntons ici la voix sceptique, pas clairs sur ce que nous voulons au juste : que le concept s'applique, et donc que nous n'ayons pour le moment en fait rien dit (a-t-on dit quelque chose quand on a dit « un objet physique est un objet physique » ?) ; ou alors que le concept s'applique problématiquement, c'est-à-dire que devions *montrer* que nous avons affaire à un objet physique ?

C'est dans le deuxième cas seulement qu'il y a enquête véritable. Les arguments sceptiques consistent à chercher à montrer que le concept qu'on est en train d'utiliser ne s'applique en fait que de façon problématique. Y compris dans le cas des objets les plus banals. Nous voyons seulement une des faces de l'objet, nous ne voyons qu'une projection sur un miroir, etc. Et nous ne savons par conséquent pas vraiment si c'est un objet physique ou pas. C'est seulement quand le sceptique interroge l'applicabilité des concepts en jouant sur les deux tableaux des moments logiques et moments empiriques, qu'il va droit au non-sens.

La structure argumentative contre le sceptique consiste alors à scinder cette tentative de confusion des deux moments, en remontant à une applicabilité originaire du concept. C'est cette montée sémantique que Wittgenstein note dans le paragraphe 456 de *De la certitude* :

> 456. Donc si je doute que ceci soit une main (en quelque sens que ce soit) ou si je n'en suis pas sûr, pourquoi alors ne pas douter aussi de la signification de ces mots ?

Mais le sceptique, comme on l'a vu, peut être plus prudent. Il possède la vérité empirique suivante : que, dans une situation donnée, il existe toujours une manière de remettre en question

le fait que *ce* concept s'applique en effet dans cette situation. Est-ce un chat ? Non, c'était l'ombre d'une branche.

On pourra ainsi toujours interroger l'applicabilité d'un concept. Et on peut compléter l'idée précédemment exposée selon laquelle il existe un doute sceptique viable quand la question est empirique, particulière. Pour construire ce doute, on aura toujours besoin de prendre appui sur un jeu de langage déjà existant, accepté comme tel. On interrogera un concept toujours sur le fondement de l'applicabilité de ce concept ailleurs, car il faut qu'on sache ce qu'il veut dire, il faut qu'il soit valide. La force momentanée du scepticisme tient dans ce décalage. S'il use de ce décalage, le sceptique a raison de dire qu'on peut toujours introduire des doutes, dans une situation humaine donnée. On peut appeler cela la vérité empirique du scepticisme. Mais le sceptique a tort quand il croit pouvoir étendre alors sa conclusion jusqu'à l'impossibilité de toute connaissance, car alors en effet il ne se donnera pas le moyen d'assurer la dicibilité de son doute. Le scepticisme qui cherche à soutenir sa conclusion sera dénué de sens, le scepticisme qui cherche seulement à montrer sans cesse la possibilité de doutes quant à l'applicabilité de nos concepts sera doué de sens. Il faut bien sûr, pour recevoir cette conclusion, accepter d'appeler scepticisme une attitude à l'égard du langage qui ne soit pas celle du doute hyperbolique.

Il semble donc qu'on ne peut pas faire céder le sceptique, dans sa dimension d'attaquant perpétuel, qui ne se prend jamais au piège de la grande conclusion sur l'impossibilité de connaître réellement. Ce serait peut-être une manière de comprendre un passage assez énigmatique de *De la certitude*, où Wittgenstein semble rejeter cet argument que nous venons de rappeler et qui permettrait de conclure au non-sens. Au fond, l'idée était que « objet physique » n'avait plus un sens déterminé, puisqu'on remettait précisément en question le fait que le concept s'appliquait, qu'on avait bien reconnu la chose, par exemple un arbre. Wittgenstein écrit :

> 451. J'ai fait à Moore l'objection que le sens de la proposition isolée « Ceci est un arbre » est indéterminé (car n'est pas déterminé ce qu'est le « ceci » duquel on énonce qu'il est un arbre) ; cette objection ne vaut pas. En effet, on peut mieux déterminer le sens, par exemple en disant : « L'objet qui est là-bas et qui ressemble à un arbre n'en est pas une imitation artificielle, c'est un arbre réel. »

Wittgenstein dit expressément que son argument ne peut pas fonctionner, parce que Moore peut toujours répondre par une nouvelle détermination. Il semble que la structure du scepticisme auquel Wittgenstein s'attaque est la suivante : il y a toujours une échappatoire pour le sceptique, toujours une possibilité de déterminer partiellement le sens d'un concept, quand on lui montre que son emploi n'était pas clair. C'est cette constante possibilité qu'a le sceptique de s'échapper qui explique la vivacité du scepticisme. Le scepticisme se nourrit de la possibilité toujours renouvelée du champ de bataille. Qui vient du caractère véritablement empirique du simple doute.

Nous pouvons voir ces développements de *De la certitude* sur le raisonnable et le déraisonnable dans le prolongement de certains paragraphes des *Recherches philosophiques* (85–86) où Wittgenstein rappelle le caractère simplement empirique des doutes mis en œuvre dans la stratégie sceptique. Ils apparaissent comme simplement empiriques quand on considère les doutes eux-mêmes, les mises en scène bien circonscrites avec lesquelles le philosophe sceptique vient montrer qu'il y aurait là matière à douter. Ce caractère empirique est perdu au moment où le

sceptique conclut à l'impossibilité de *toute* certitude par exemple, mais il est certainement présent dans le dispositif premier.

Nous devons distinguer donc entre trois dimensions du scepticisme : la dimension d'argument invalidant toute la connaissance, qui, elle, s'effondre, la dimension empirique, qui est le principal adversaire de Wittgenstein ici, et la dimension morale également (qu'on peut dire aussi vécue), qui est fondamentale dès qu'on introduit l'appel à la confiance[4].

Dans *De la certitude*, Wittgenstein s'adresse en particulier à cette deuxième dimension, par delà les résultats du *Tractatus*. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas seulement la possibilité de remonter au sens et au non-sens, ce sont aussi tous ces moments où nous découvrons la faillibilité des jeux de langage. Et à cet égard, nous pouvons donc poursuivre indéfiniment le travail du sceptique ; il est véritablement sans fin, s'il s'agit de parcourir toutes ces failles. Bien sûr à chaque faille, on pourra lui opposer qu'il les découvre en utilisant les concepts mêmes qu'il dénigre. A quoi il opposera qu'il a un usage peut-être déraisonnable, mais pas dénué de sens, de ces concepts.

Finalement, il y a quelque chose de trivial dans la réponse de non-sens. Répondre au sceptique en l'acculant au non-sens n'est qu'une première idée, et une réponse plus complète réside dans un travail comme le suivant :

> 392. Ce que je dois montrer, c'est qu'un doute n'est pas nécessaire, même s'il est possible. que la possibilité du jeu de langage ne dépend pas de ce que soit mis en doute tout ce qui peut être mis en doute. (...)

Ici, on voit bien que le propos de Wittgenstein n'est pas d'abord de débusquer des impossibilités ; il s'installe dans le doute possible, et interroge de là ce qu'est la certitude.

3.6. **Le pythagorisme sceptique de Quine.** Il peut être instructif de comparer ce que fait Wittgenstein d'une phrase comme « Il y a des objets physiques » et l'analyse qu'en propose un philosophe comme Quine. Quine propose de considérer cette phrase comme empirique, répondant oui à la première question de Wittgenstein dans le passage ci-dessus cité de *De la certitude* sur les objets physiques. Il n'est pas nécessaire en l'occurrence d'entrer dans les particularités de l'empirisme de Quine pour voir comment cette phrase pourrait avoir un sens empirique : on pourrait imaginer que les progrès de la physique peuvent conduire à une désuétude du concept d'objet physique, si on accepte de définir ce concept d'objet physique selon un certain ensemble de propriétés qu'une certaine physique plus ancienne et dépassée leur attribuerait. On sait que, si on accepte d'entendre par « objet physique » nos corps habituels tels qu'une physique newtonienne entendait les expliquer, il y a de sérieuses raisons de douter de leur existence, et ce doute a un sens empirique. Le doute serait raisonnable.

On peut aussi construire des doutes déraisonnables quant à l'existence des objets physiques, doutes qui ont la particularité de ne pas être des doutes dénués de sens. Nous pouvons faire appel à Quine, qui précisément nous propose des arguments de nature clairement sceptique, et pourtant défendables, pour douter de l'existence des objets physiques. Considérons en effet « Things and their place in theories », un des articles publiés dans *Theories and Things*. Quine nous propose de voir que l'ontologie des sciences peut être trivialement traduite d'une ontologie d'objets, quelles que soient leurs propriétés, en une ontologie de portions d'espace et de temps,

[4]Voir par exemple sur ce point S. Laugier, *Recommencer la philosophie*.

et par là en une ontologie de nombres, par le biais du seul usage de coordonnées numériques qui définiraient uniquement ces portions. C'est manifestement une thèse sceptique dans la mesure où on nous montre précisément que notre ontologie n'a pas de garantie empirique, et qu'on peut la remplacer par une autre de nombres par exemple, ce que Quine appelle plaisamment son « pythagorisme ». Il ne fait pas de doute que cette manière-là de douter de l'existence des objets physiques est déraisonnable, par opposition aux bonnes raisons des physiciens, ce que Quine bien sûr ne nierait pas. Son point, comme il le dit, est philosophique. Il est intéressant à cet égard de constater que les critiques du scepticisme de Quine ont pris deux chemins différents : le chemin de la réfutation, où on a essayé de montrer que les arguments de Quine étaient incohérents, et le chemin du refus pour d'autres types de raisons. Hilary Putnam, par exemple, considère que la voie de la réfutation est peu prometteuse, que le scepticisme de Quine tient, et que donc ce qui peut motiver la volonté de rejeter ce système, c'est qu'on n'y trouve rien qui ressemble suffisamment à ce que nous appelons langage, connaissance, réalité, etc. Face à des arguments déraisonnables et présentés comme tels d'ailleurs, ce qui reste à faire, c'est de montrer comment on n'a pas seulement *besoin* de réfuter le sceptique : il suffit de montrer que les jeux de langage tiennent leur promesse sans qu'il soit seulement nécessaire de prendre en compte leurs failles. C'est cela qu'une partie de *De la certitude* tente de faire.

3.7. **Application problématique d'un concept dans la vie ordinaire.** Cherchons maintenant des exemples non pas philosophiques, mais susceptibles d'apparaître dans la vie ordinaire, où la limite entre le non-sens et le déraisonnable soit floue. Comme nous l'avons dit, le langage ordinaire ne se prête pas vraiment à cette recherche, pour la raison que l'emploi négatif du mot « raisonnable » n'est pas du tout le même dans le texte de *De la certitude* et dans le contexte ordinaire. Mais voici une tentative d'exemple.

Nous pourrions imaginer le cas suivant. Nous doutons de l'intensité de la douleur de quelqu'un. Plusieurs types de doutes peuvent se présenter. Nous pouvons demander d'abord : « A-t-il vraiment mal ? », si nous ne sommes pas convaincus, à la vue de sa blessure et de ses contorsions peu spontanées – comme dans le cas d'un enfant qui veut être plaint. Le doute est raisonnable. Il y a, plus grave, le cas d'un homme alité, qui peut encore se déplacer, mais à peine, et se plaint de douleurs. Si son entourage doute de ce qu'il a vraiment mal, que dirions-nous alors ? Si nous les voyons minimiser cette douleur, nous pourrons dire que leur doute est déraisonnable (il y a des gens qui ont besoin de beaucoup pour croire en quoi que ce soit). Les signes de la douleur, dirait-on, ne sont pas à prendre à la légère, etc ; on pourrait même imaginer que cet entourage soit légalement mis en faute pour mauvaise appréciation d'un état grave. Un tribunal déciderait ici de ce qu'il est raisonnable de croire, et déraisonnable, pour reprendre une des interrogations de Wittgenstein à ce sujet – celle d'une assemblée de gens qui déciderait de ce qu'il est raisonnable de croire ou non, c'est-à-dire celle de la place de la subjectivité dans l'évaluation de l'applicabilité d'un concept dans une situation donnée.

Le passage du déraisonnable à l'impossible logiquement serait alors possible dans l'exclamation de témoins éventuels : « Si cela n'est pas une forte douleur, alors qu'est-ce qui pourrait l'être ? ». On sous-entend, dans cette exclamation tout à fait naturelle, que le doute est en réalité ici impossible. L'expression du langage courant « Que leur faut-il donc ? » est une intuition de ce que quelque chose ne va pas dans l'application d'un concept. La question est au fond : que leur

faut-il donc pour appliquer ce concept ? Ici nous avons un véritable désaccord sur l'usage des mots, qu'on pourrait noyer en disant qu'il s'agit simplement d'une différence morale, que l'entourage est une humanité peut-être bien intentionnée mais grossière, etc. Mais cette différence s'exprime justement dans un désaccord sur l'application d'un concept.

L'absence de clarté de la limite vient ici de ce que le déraisonnable est justement considéré comme encore possible, et que notre jugement de ce qui est encore possible et de ce qui ne l'est pas n'est pas complètement assuré et n'est pas en tous ses lieux partagés par la communauté où l'on vit. Il s'agit dans cette question d'explorer des possibilités, les limites des concepts.

Dans notre exemple de la douleur, le déraisonnable apparaissait comme une insuffisance dans la projection des concepts à de nouvelles situations ; il apparaissait comme une mauvaise appréciation. Un doute déraisonnable est un doute issu d'une situation mal appréciée, c'est-à-dire où on ne sait pas juger comme il faut de l'applicabilité ou non d'un certain concept. Il est déraisonnable de ne pas voir ici la douleur, c'est-à-dire aussi bien de ne pas appliquer le concept de douleur, si on peut dire cela. L'appréciation raisonnable, d'un autre côté, relève au contraire de l'accord dans l'usage des concepts, et dans la projection qu'on peut faire de ces concepts à de nouvelles situations. S. Cavell écrit dans *Les voix de la raison* que rester raisonnable, c'est honorer autant que possible les demandes les plus naturelles du langage ordinaire.

4. Conclusion : spécificité de la question du raisonnable

Notre problème était celui de l'évaluation de la place de l'argument de Wittgenstein selon lequel le doute est parfois impossible – une évaluation par rapport à la place d'autres arguments qui utilisent la distinction entre le logiquement impossible, le déraisonnable et le raisonnable. Le couple raisonnable–déraisonnable apparaît parce qu'il s'agit d'accepter dans la stratégie sceptique sa force empirique. On peut nourrir une pensée sceptique à partir d'exemples déraisonnables, mais possibles. Bien sûr, on ne pourra pas tirer la grande conclusion finale, affirmer qu'on ne peut pas connaître réellement, etc. Mais ce n'est pas seulement cela le danger du scepticisme. Le danger fondamental est dans cette capacité de phénix, que nous avons commencé à montrer, sa capacité à toujours se recréer en s'adossant à de nouveaux jeux de langage.

Il ne suffit pas donc pas de révéler des non-sens, il faut encore dépeindre, décrire ce qu'est la certitude. On peut comprendre ainsi l'annonce énigmatique de méthode faite par Wittgenstein au paragraphe 37 de *De la certitude*, où apparaît la comparaison avec la critique d'un tableau. Il ne s'agit pas seulement d'une thérapie par le non-sens, la thérapie demande aussi qu'on voie les faits.

Il ne suffit pas de dire qu'« Il y a des objets physiques » est un non-sens, il faut surtout montrer où le bât blesse. C'est la même chose pour la question sceptique et pour la question idéaliste : il faut trouver le bon point de critique.

> 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. Tout comme en critiquant à juste titre un tableau, on fait souvent porter le blâme de prime abord, sur un point qui n'en est pas justiciable – et il faut alors procéder à une *investigation* pour trouver le point exact auquel attacher le blâme.

C'est un exposé de méthode qui diffère de la seule méthode de réduction au non-sens, mais aussi de la seule description de la méthode de Wittgenstein en termes de recherche synoptique. Le point est de trouver l'origine véritable du problème philosophique, en une sorte de généalogie du problème. Une des origines dévoilées par *De la certitude* est le sentiment qu'il serait nécessaire de douter pour que le jeu de langage fonctionne. Le concept de raisonnable en appelle justement à une évaluation de ce qui *suffit* en l'occurrence. C'est par définition un concept qui demande le respect des limites. C'est également un concept qui emprunte directement à la faillibilité des jeux de langage à laquelle il répond : le raisonnable ne se laisse pas édicter en règles. Ce problème de l'absence de règles mériterait d'être développé, et en liaison avec l'activité dès lors constituante du sujet dans la définition de ce qui est raisonnable et de ce qui ne l'est pas. Cette possibilité pour le sujet de participer à la définition du raisonnable est problématisée dans les paragraphes que nous citions au début de cet exposé par l'évocation d'une docte assemblée qui déciderait du raisonnable et du déraisonnable. On peut se demander à cet égard pourquoi l'idée d'une cour martiale préposée à la bonne projection des concepts, que Wittgenstein évoque encore ailleurs, dans la lignée des assemblées d'érudits, paraît immédiatement aussi absurde, alors que par ailleurs nous avons plutôt tendance à souligner à quel point nous sommes déterminés par la langue dans laquelle nous vivons.

RÉFÉRENCES

[1] JACQUES BOUVERESSE, *Dire et ne rien dire. L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*, Éditions Jacqueline Chambon, 1997.

[2] 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.

[3] 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.

[4] 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.

[5] WILLARD VAN ORMAN QUINE, *Theories and Things*, The Belknap Press, 1981.