UNIVERSITE DE TOULOUSE

THESE

Présentée en vue de l'obtention du
Doctorat de l'Université de Toulouse
délivré par l'université Toulouse 2 Le Mirail,

soutenue le 20 septembre 2013 par :

Gérard RENAUDO

DES SCIENCES POUR NOUS COMPRENDRE : VERITE ET REALISME DANS LES PRATIQUES DE SCIENCES HUMAINES

Sous la direction de :
M. le Professeur Paul-Antoine MIQUEL

Membres du jury :
M. le Professeur Joël CANDAU, Université de Nice, rapporteur.
M. Franck VARENNE, Université de Rouen, rapporteur.
M. Pierre MONTEBELLO, Université de Toulouse.

École doctorale ALLPH@ : Philosophie / Unité de recherche ERRAPHIS EA 3051

UNIVERSITE DE TOULOUSE
École doctorale ALLPH@ : Philosophie / Unité de recherche ERRAPHIS EA 3051

THESE

Présentée en vue de l'obtention du
Doctorat de l'Université de Toulouse
délivré par l'université Toulouse 2 Le Mirail,

soutenue le 20 septembre 2013 par :

Gérard RENAUDO

Sous la direction de :
M. le Professeur Paul-Antoine MIQUEL,
Philosophe, Université de Toulouse.

Membres du jury :
M. le Professeur Joël CANDAU, Anthropologue, Université de Nice, rapporteur.
M. Franck VARENNE, Philosophe, Université de Rouen, rapporteur.
M. le Professeur Pierre MONTEBELLO, Philosophe, Université de Toulouse.

REMERCIEMENTS

Ma reconnaissance va en tout premier lieu à tous ceux avec lesquels, dans l'activité de psychothérapeute, j'ai pu développer mon intérêt pour la recherche et m'y exercer, notamment :
à Monsieur le Docteur Mohammed Jabir, psychiatre à Vence ;
à Monsieur Sami Ali, psychologue, professeur émérite à l'université de Paris VII, fondateur et directeur du Centre International de Psychosomatique de Paris ;
et particulièrement à mon ami Jean-Charles Stora, psychologue à Nice : nous cheminons ensemble depuis nos débuts dans ces pratiques, et nos discussions régulières ont nourri ce travail de recherche.

Dans l'université, je veux remercier d'abord mon directeur de thèse, M. Paul Antoine-Miquel, professeur de philosophie à l'université de Toulouse ; l'intérêt qu'il a toujours montré pour mon travail et la confiance qu'il m'a témoignée m'ont donné le courage de m'y engager, et la capacité de poursuivre.

Mes remerciements vont également aux membres du jury : M. Joël Candau, professeur d'anthropologie à l'université de Nice ; M. Pierre Montebello, professeur de philosophie à l'université de Toulouse ; M. Franck Varenne, maître de conférence en philosophie à l'université de Rouen.

Enfin, je tiens à exprimer ma gratitude à la Fédération Inter-universitaire de l'Enseignement à Distance (FIED) et au Service d'Enseignement à Distance de l'université d'Aix-Marseille, ainsi qu'à à tous les professeurs de la section de philosophie qui participent à ce dispositif ; cette thèse d'étudiant (très) tardif en illustre peut-être l'utilité.

DES SCIENCES POUR NOUS COMPRENDRE
VERITE ET REALISME DANS LES PRATIQUES
DE SCIENCES HUMAINES

SOMMAIRE :

INTRODUCTION : S'accorder sur des distinctions de départ : ….....1

CHAPITRE 1 : La quête sans fin d'une spécificité essentielle des sciences humaines 13

Le présupposé ontologique de toute idée de domaine scientifique, 14. L'inutilité de l'opposition intérieur/extérieur, 18. La non-spécificité des énoncés de base, 27, ou des méthodes 33. Conceptions de la vérité et usages de "vrai", 36. A présupposés spécifiques, confusions particulières, 42 . La matière première commune de la philosophie et des sciences humaines, 51.

CHAPITRE 2 : Compréhension et vérification en sciences humaines : ….....57

Première section : Le paradoxe de la compréhension en sciences humaines :.....63

Comment ce paradoxe apparaît en anthropologie, 63. Comment la psychanalyse fait du paradoxe de la compréhension sa gageure fondatrice, 66.

Deuxième section : Comprendre ou vérifier : ….....73

Vérité et Signification : A propos d'un débat entre Richard Rorty et Hilary Putnam, 74. Usages de "vrai" et possibilité des sciences humaines, 77. De la vérification à la compréhension, 97.

Troisième section : Phénoménologie de la compréhension : l'exemple de l'autisme : ….....111

De l'explication de l'autisme à la compréhension des personnes avec autisme, 114. Les particularités autistiques et le langage, 118. La pragamatique du langage, 122..La différence autistique, 129. Un dispositif spécifique de compréhension, 135. Traduction et compréhension, 139.

CHAPITRE 3 : Comment, en considérant la compréhension humaine comme un problème à résoudre, nous en faisons une impasse (Peter Winch et la science sociale) : 145

Le problème d'Ayer (et de Winch), 149. L'exigence métaphysique de Winch : élucider la nature de la réalité, 152. L'extension du concept de signification aux relationss sociales et l'élaboration du concept de « comportement doté de sens », 156. Comportement social et relation interne, 162. L'impasse de la comprehension (le donné),168. Sciences sociales ou humaines ?, 172.

CHAPITRE 4 : Sortir de l'impasse. L'accord dans le langage et la possibilité des sciences humaines :..... 177
Première section : Des critères pour juger, des jugements pour se comprendre : …... 183
Critères, jugements et connaissance, 185. Se comprendre, c'est s'accorder, 191.
Deuxième section : L'intérieur, le privé et l'objectif : …..... 201
Le problème de la subjectivité en sciences humaines, 203. Subjectivité et réalisme, 213.
Troisième section : La relation entre le langage et le monde : ….....217
Accords et désaccords éventuels (le politique), 217. Faire des distinctions réalistes (la pratique des sciences humaines) : 219.

Chapitre 5 : Le réalisme en sciences humaines : …..... 227

Première section : La question du réalisme en Psychanalyse : 235
Action inconsciente et raison inconsciente, 236. Des phénomènes inconscients au concept d'inconscient, 239. Désir de réalisme et pratique irréaliste, 245. Exigences philosophiques et possibilités réalistes, 264.

Deuxième section : Cora Diamond et l'esprit réaliste : …..... 267
La question du réalisme vue dans son lien avec le réalisme élémentaire, 269. L'impasse de l'opposition réalisme/empirisme, 276. L'impasse empirique, 282. L'impasse dans la philosophie du langage, 286. Exigences métaphysiques et esprit réaliste, 292. De la confusion à la clarification de la vision : retour sur le fonctionnement du langage, 299. L'attitude réaliste en sciences humaines, 303. Illustration : une lecture réaliste de Jacuqes Lacan,308.

Chapitre VI : Michel Foucault : attitude réaliste et erreur épistémologique : ..319
Le besoin de réalisme chez Michel Foucault, 326. Le réalisme paradoxal et contraint de L'Histoire de la folie", 333. La vérité comme visionet l'attitude réaliste, 341. Foucault et Wittgenstein : distance et rapprochements, 349. Les usages de vrai : de la notion de « dispositif » à celle de « Matrice de transformation », 351. Que se passe-t-il dans la matrice ? Erreur sur le fonctionnement du langage et production de relativisme, 363.

Conclusion : nos pratiques de compréhension : ….....377

LISTE DES ABREVIATIONS UTILISEES

En raison de la fréquence des termes "sciences humaines" et "sciences de la nature" dans ce texte, ils ont été quelquefois remplacés par "SN" et "SH", afin de faciliter la lecture dans les passages où leur usage est très abondant.

Les autres abréviations utilisés concernent les ouvrages de Ludwig Wittgenstein fréquemment cités :

TLP : Tractatus logico philosophique.

RP : Recherches philosophiques

RPP : Recherches sur la philosophie de la psychologie.

RRO : Recherches sur le *Rameau d'o*r de Frazer.

RFM : Recherches sur le fondement des mathématiques

It was unearthly, and the men were – No, they were not inhuman. Well, you know, that was the worst of it – this suspicion of their not being inhuman. It would come slowly to one. They howled, and leaped, and spun, and made horrid faces ; but what thrilled you was just the thought of their humanity – like yours – the thought of your remote kinship with this wild and passionate uproar. Ugly. Yes, it was ugly enough, but if you were man enough you would admit to yourself that there was in you just the faintest trace of a response to the terrible frankness of that noise, a dim suspicion of there being a meaning in it witch you – you so remote from the night of first ages – could comprehend. And why not ? The mind of man is capable of anything – because everything is in it, all the past as well as all the future. What was there after all ? Joy, fear, sorrow, devotion, valour, rage – who can tell ? - but truth – truth stripped of its cloak of time.

Joseph Conrad, *Heart of Darkness*.

INTRODUCTION

Lorsqu'on tente d'exprimer en une brève formule le but des sciences humaines, ou l'idée que nous avons en tête lorsque nous les pratiquons, celle qui vient immédiatement à l'esprit est celle-ci : comprendre l'humain avec des moyens scientifiques. Lorsque nous justifions la pratique des sciences humaines avec une telle formule, nous avons l'impression d'avoir énoncé quelque chose d'important, d'avoir défini ces sciences et de leur avoir attribué une fonction et une valeur ; en fait nous nous ne faisons alors que nous donner l'impression que les sciences humaines sont une chose ou une idée qui existent indépendamment de nous et que nous mettons en pratique. Cette périphrase ne dit évidemment rien de plus que le titre "sciences humaines", et c'est précisément pour cela qu'elle nous paraît particulièrement significative : parce qu'elle nous donne l'impression que les mots "science" et "humain" prennent des significations connues, précises et stables, que des définitions leur correspondent. L'idée de recourir à une telle formule me semble représentative d'une certaine manière habituelle et relâchée de considérer les sciences humaines et d'une certaine manière de répondre aux questions que l'on peut se poser à leur sujet : par des définitions. En employant de telles expressions bien assurées, nous nous donnons l'impression d'avoir de ces sciences une image clairement définie. Nous savons, bien sûr, nous sommes éclairés à ce sujet depuis longtemps, que nous ne savons pas à ce point là ce que sont les sciences et ce qu'est l'humain, pas au point d'en retirer une image aussi ferme et précise de ces pratiques, et nous

savons donc que ce genre de définition ne peut ni les expliquer ni les justifier. Je crois – et c'est une des raisons de cette recherche, que bien que nous sachions que nous ne pouvons pas procéder ainsi, c'est néanmoins à l'illusion contenue dans cette expression et à la croyance à ces définitions que nous avons tendance à recourir lorsque lorsque nous voulons parler des sciences humaines ou lorsque nous tentons de les penser, c'est à dire d'avoir une image générale de leurs buts et de leur place dans nos vies ; et nous nous sentons absurdement rassurés par de telles définitions lorsque nous pratiquons ces sciences, alors qu'elles ne contribuent pas réellement à nous guider dans ces activités.

Car c'est tout à l'inverse dans notre désir de penser les sciences humaines, d'en avoir une image générale, que naît cette exigence de définitions : l'idée que pour parler d'un objet quelconque, il faut d'abord définir ce que c'est ; l'idée générale qu'une connaissance de l'humain suppose une définition préalable du terme "humain". Bien que dans les pratiques de ces sciences nous ne cherchions pas à poser et à résoudre des problèmes philosophiques, nous avons à propos de nos objets et de nos méthodes des exigences philosophiques[1]. Nous désirons étudier des objets définis, parler de choses claires et pures dont on ne peut contester l'existence, développer scientifiquement de nouvelles certitudes à partir de certitudes de base bien fondées, et nous pensons que ce désir exprime un véritable besoin. Mais est-ce bien le cas ? Ce désir de définitions, de conceptions générales et de certitudes vise-t- il plus que des fantasmes de connaissance ? N'est-ce pas contre ce désir que Wittgenstein nous mettait en garde en nous demandant de « faire tourner nos considérations (recherches, analyses) autour de l'axe de notre besoin véritable » ? (RP 108)

En sciences humaines, ce désir s'alimente d'une comparaison toujours décevante avec les pratiques des sciences de la nature, dont les objets paraissent toujours plus vrais, les méthodes plus rigoureuses, les fondements plus stables, et les résultats plus "certains". Cette comparaison est la structure qui supporte toutes les conceptions des sciences humaines fondées sur des définitions de leurs objets ou de leurs méthodes : définir l'humain, c'est l'opposer à ce qui ne l'est pas, définir des sciences de l'humain, c'est les opposer à d'autres sciences. Elle a joué également un grand rôle dans l'évolution de la pratique de ces sciences, notamment à travers ce qu'on pourrait appeler la question des méthodes. Alors que les sciences de la nature ont toujours tenté d'unifier leurs méthodes, la pression exercée par cette comparaison a favorisé dans la pratique des sciences humaines des conceptions méthodologiques diverses, allant de l'attirance pour les méthodes expérimentales utilisées par les sciences de la nature à l'affirmation de leur autonomie méthodologique complète, allant de

1 Nous reviendrons au chapitre XX sur cette expression employée par Cora Diamond dans *L'esprit Réaliste*.

l'importation du béhaviorisme jusqu'à l'affirmation de l'idée que les sciences humaines ne pourraient proposer que des modèles métaphoriques. Cette confusion et cette hésitation à propos des méthodes ne me semble pas être le résultat d'une "faiblesse" par rapport aux sciences de la nature, ou d'une particularité de l'humain comme objet d'étude. Elle apparaît plutôt comme l'indice de l'influence importante de cette comparaison sur les sciences humaines : sur la manière de constituer et de considérer nos objets de recherche, nos concepts et nos méthodes.

Ces définitions générales fondées sur les ressemblances et les différences entre sciences de l'homme et sciences de la nature auxquelles nous avons recours sont tout ce que nous pouvons trouver pour répondre à notre puissant désir d'affirmer l'existence de nos sciences, si nous voulons le faire en affirmant l'existence de leurs objets (autrement dit, de façon à satisfaire nos exigences métaphysiques) ; et les critiquer (comme je viens de le faire) implique donc, non pas de trouver d'autres définitions, d'autres expressions générales pour répondre à ce désir, mais plus radicalement d'y renoncer. Par ailleurs, le problème de ces définitions n'est pas qu'elles sont fausses. Nous pouvons reconnaître qu'elles peuvent exprimer nos intentions dans des pratiques par lesquelles nous cherchons bien à comprendre quelque chose que nous pouvons appeler "l'humain" (une chose à laquelle le terme "humain" correspond dans de nombreux contextes) ; et nous voulons effectivement tenir sur ce sujet des discours savants ; et nous cherchons donc à y parvenir par des moyens savants (sérieux, cohérents, justifiables, etc.), que nous désignons par le mot "scientifiques" (et c'est là que notre désir prend la forme d'une compétition avec les sciences de la nature). En un certain sens, dans un certain usage courant, lorsqu'il s'agit de donner une image de notre but général en sciences humaines, cette expression est juste, nous comprenons très bien ce qu'elle veut dire, malgré l'imprécision des termes "humain" et "scientifique". Si pourtant elle nous trompe, c'est parce que nous l'employons dans de mauvais usages, non pas pour décrire simplement cette intention, mais pour tenter de satisfaire notre désir en affirmant ou en sous-entendant des présupposés ontologiques : par exemple que le but de ces pratiques est clairement défini, non pas par nos intentions, mais par leurs objets, ou par ces sciences elles-mêmes ; ou que nous utilisons dans ces pratiques un ensemble déterminé de méthodes (de moyens savants) ; ou encore que nous pouvons distinguer les sciences humaines des sciences de la nature selon des critères objectifs ; et, surtout, lorsque nous laissons penser que nos recherches portent sur des objets (l'humain et tout ce qui concerne l'humain) dont l'existence est établie et que nous pouvons définir clairement. Dans de tels cas, nous ne vérifions pas le sens de nos mots dans nos usages, et nous faisons comme si les termes "humain" et "scientifique" possédaient dans de tels usages

une signification précise et indubitable, déterminée objectivement, de l'extérieur - par quoi exactement ? Ici il y a deux possibilités, deux versions de cette illusion : soit par les objets eux-mêmes, soit par nos manières de les saisir, de les percevoir ou d'en parler – et nous aurons besoin de revenir souvent sur cette distinction. Il faut souligner que lorsque nous utilisons ainsi ces termes, en les supportant par de telles croyances, nous ne sommes pas forcément des croyants naïfs. Nous savons que dans nos usages les significations de ces termes n'ont pas de telles qualités ; mais nous pouvons penser par exemple qu'ils doivent les avoir nécessairement, que le monde est tel que ces termes doivent désigner de manière précise des choses existantes, même si ces existences sont hors de notre portée ; ou bien pouvons-nous penser plus ou moins clairement que nous pourrons les comprendre vraiment de cette manière un jour prochain, que nous y parviendrons peu à peu par la pratique de nos sciences, et que celles-ci, en se développant, finiront ainsi par se définir elles-mêmes.

L'idée trompeuse contenue dans l'expression "sciences humaines" est donc qu'il serait ainsi possible de décrire ces sciences en définissant ces deux mots : définir d'abord l'objet de ces sciences, l'humain, et à partir de là montrer comment il est possible d'étudier cet objet, ce qui reviendrait à caractériser comment les sciences humaines sont sciences d'une manière spécifique. Définir ainsi revient à catégoriser, donc à exclure. Définir l'humain, c'est exclure tout le reste, ce qui n'est pas humain, ce à quoi ces sciences ne sont pas censées s'intéresser. Définir des sciences spécifiques de cet objet, prétendre qu'elles sont sciences d'une manière particulière, adaptée à cet objet, c'est exclure d'autres pratiques scientifiques, censées montrer d'autres manières adaptées à d'autres objets. Si nous y prêtons vraiment attention, l'énoncé d'un tel programme ne peut que nous conduire au découragement. Car il n'y a que deux façons de procéder à de telles exclusions et donc d'exprimer ces définitions. Nous pouvons définir l'humain par certaines de ses caractéristiques, ou faire la liste complète des éléments qui entrent dans cette catégorie. De même, nous pouvons choisir de caractériser la science, ou tenter de définir ce qu'elle est en donnant une liste complète de ses méthodes par exemple, ou de ses objets, ou de quoi que ce soit qui la compose. Et dans les deux cas, il semble bien que la cause soit désespérée. Définir complètement des concepts comme l'humain ou la science nécessiterait que nous puissions envisager tous les cas dans lesquels nous pouvons être amenés à les utiliser (et il y aura toujours des cas nouveaux, des cas auxquels nous n'avions pas pensé) ; et nécessiterait aussi que soient résolus des problèmes métaphysiques qui n'ont jamais dépassé et ne peuvent dépasser le stade de la discussion. Nos concepts ne seront donc que des reflets de nos discussions et de nos efforts vains pour englober la totalité des cas, et ils ne nous permettront de donner ni une image ni une justification de ces sciences, et encore

moins un fondement, bien que ce soit le résultat qu'on serait en droit d'attendre d'un tel travail - en nous engageant dans cette voie nous pourrons seulement oublier notre désespoir (mais pas nous en débarrasser) en affublant du titre de "problème philosophique" l'impossibilité de l'entreprise. Quant à faire des listes, de ce qui compose l'humain ou de ce qui compose la science, on voit de suite que la tâche est sans fin.

On trouve un bon exemple de l'impasse dans laquelle nous met ce genre d'entreprise dans le récit que donne Carlos Castaneda de son initiation à la sorcellerie yaqui dans son ouvrage *L'herbe du diable et la petite fumée*. Bien qu'il présente son compte-rendu comme portant sur une expérience subjective, Castaneda est empreint tout autant qu'épris de culture scientifique empirique ; de ce fait, il tente de donner un compte-rendu qui respecte certains standards empiriques. Il essaie ainsi de classer ses observations (en fait les souvenirs de ses sensations et perceptions pendant les prises de drogues hallucinogènes) selon certains critères. Mais il se rend bien vite compte que son effort est vain et sans fin : « En réfléchissant aux phénomènes dont j'ai eu l'expérience, j'ai compris que mon essaie de classification n'avait donné qu'un système de catégories. Si j'essayais de perfectionner ce système, cela ne ferait que donner un système plus complexe. » (op. cit., p.21) Castaneda montre une bonne lucidité (jusque là) et essaie de résoudre ce problème en tentant de sauver sa méthode scientifique : il conclut donc que le problème provient du fait que ce sont ses catégories qui sont inadéquates, parce qu'il n'est qu'un « apprenti » qui ne comprend pas encore les phénomènes (autrement dit : qui n'interprète pas correctement ce qu'il perçoit) et que la solution consiste à retrouver les vraies catégories permettant une juste interprétation des phénomènes, celles par lesquelles le maître qui l'initie construit (se représente) son enseignement. Toute le travail de recherche de Castaneda consiste dès lors à tenter de retrouver au préalable ces catégories qui seraient opérantes pour le maître. On voit que c'est la croyance à la vérité absolue des catégories qui conduit Castaneda à croire que celles avec lesquelles le sorcier yaqui analyse ces phénomènes sont plus vraies que les siennes. Ce n'est pas sa tentative de transformer l'usage de drogue en méthode expérimentale, mais sa croyance, très classique et banale en sciences humaines, à l'idée que toute véritable science repose sur la possibilité de trouver les catégories absolument adéquates, celles qui correspondent à la réalité des phénomènes, qui le détourne irrémédiablement de son travail scientifique, c'est à dire d'une véritable attitude anthropologique.

Cet abord classique de la question des sciences humaines n'est donc pas d'une grande utilité. Tout cet effort de définition des sciences de l'humain ne produira jamais plus que cette tautologie qui ne nous apprend rien. Encloses dans cette circularité, nos définitions de plus en

plus détaillées ne nous donneront jamais plus qu'une connaissance de plus en plus détaillée du problème que nous aurons créé en voulant expliquer ce que nous faisons et ce que vous disons par des définitions. Nous ne parviendrons jamais à comprendre ainsi pourquoi ces mots, "sciences humaines", sont là, pourquoi nous les utilisons et à quoi ils nous servent ; bref, nous ne comprendrons jamais ce que nous voulons vraiment dire lorsque nous les employons.

Or nous les employons ; nous pratiquons des sciences que nous appelons ainsi. Comment pourrions-nous parler de ces sciences, essayer de comprendre ce que nous désignons ainsi, sans nous expliquer sur ces termes ? Nous voyons que ne pouvons pas espérer obtenir cela par des définitions, mais nous avons néanmoins besoin de comprendre quelle distinction nous marquons quand nous employons le terme "sciences humaines" ; nous avons besoin de savoir ce que nous devons corriger dans nos usages, afin de ne pas faire de présupposés malencontreux, lorsque nous opposons le terme "humain" à ce qui ne l'est pas. Nous voyons que nous ne pouvons pas faire confiance à l'ensemble des usages de ces mots dans toutes les situations, que nous ne pouvons pas nous fier aux significations que nous leur attribuons par des définitions, mais nous ne pouvons pas éviter de les employer, ne serait-ce que pour comprendre pour quelle raison nous pourrions ou devrions renoncer à les employer, ou restreindre leur emploi à certaines situations. En fait, nous avons besoin d'un moyen nous permettant de décrire la signification de ces mots dans les situations où nous les employons, un moyen qui ne ne définisse pas nos concepts par le supposé besoin que nous avons d'eux ou par les conceptions théoriques préalables qui expriment nos exigences. A cela, une certaine manière de philosopher, en suivant l'attitude de Wittgenstein vis a vis de la philosophie, de la connaissance et du langage, en recherchant la signification des concepts dans l'analyse de leurs usages, semble particulièrement adaptée. Nous allons donc commencer cette étude des sciences humaines non pas par une vaine tentative de définition/explication de concepts comme "humain" ou "science", mais par une réflexion sur l'usage de ces mots dans ces sciences.

Toutefois, nous ne pouvons pas croire qu'il suffit d'éviter ces erreurs de départ et d'analyser les usages de nos concepts dans le langage pour nous trouver totalement soulagés de tous les pièges et de toutes les confusions qui y sont contenus. Nous ne pouvons ignorer les contraintes issues de notre position dans l'utilisation du langage, feindre de croire que notre regard sur la signification pourrait se construire au fur et à mesure de son analyse, et prétendre naïvement pouvoir nous y engager sans aucun préalable. Il s'agit bien de commencer, des descriptions et des analyses, et commencer, c'est déjà pratiquer, montrer une attitude, poser un

regard : user de certains préalables. En acceptant ainsi ce qui découle de notre position dans le langage, au moins pouvons nous choisir les préalables qui semblent répondre à nos véritables besoins. Or parler, dire ce que les choses sont ou pourraient être, dire de quoi elles sont composées et ce à quoi elles s'opposent, c'est faire des distinctions, et nous ne pouvons que reconnaître que, quels que soient nos discours et nos intentions, nous commençons toujours en ayant à l'esprit certaines distinctions. C'est ce que fait par exemple John Langshaw Austin qui, de plus, nous recommande de nous y accorder : « La chose essentielle au départ est d'arriver à un accord sur la question "qu'est-ce que nous dirions quand" (…) telle ou telle chose, bien que je vous concède que ce soit souvent long et difficile (…) ; et sur la base de cet accord, sur ce donné, sur cet acquis, nous pouvons commencer à défricher notre petit coin de jardin. J'ajoute que c'est trop souvent ce qui manque en philosophie : un *datum* préalable sur lequel l'accord puisse se faire au départ.» (1962, p. 134). Lorsqu'il fait cette recommandation, Austin ne propose pas que nous nous mettions d'accord sur des choses essentielles comme l'objet de nos examens ou notre domaine d'étude, ni même sur une méthode ; il ne demande pas non plus que nous nous accordions sur des choses fondamentales comme le sens de "vrai" ou de "réel" (contrairement à Rorty par exemple, qui, on le verra au chapitre II, recommande un accord préalable à tout travail philosophique sur le sens de "vrai"). De telles idées ne font pas de bons points de départ et c'est illusion de croire que l'on peut s'accorder à leur propos au préalable – nous y reviendrons dans notre premier chapitre. Pour Austin, ce donné sur lequel nous devrions nous mettre d'accord pour commencer, c'est dans le langage qu'il se trouve, ce sont les distinctions que nous y pratiquons. Pour achever d'introduire mon travail, je voudrais donc suivre la recommandation d' Austin, et éclaircir au préalable quelques distinctions avec lesquelles je le commence, de manière à proposer de s'accorder sur la manière de les employer. Ces distinctions sont celles qui sont évoquées par le titre de ce travail ; celles que nous faisons entre sciences humaines et philosophie, entre pratique et théorie, entre compréhension et explication. Elles seront approfondies peu à peu, puisqu'elles constituent la matière et le but de ce travail ; mais il me paraît indispensable de proposer de s'entendre *a minima* sur les usages de ces termes avant de commencer.

Cependant, en suivant la recommandation d'Austin sur notre besoin de nous accorder sur des distinctions préalables, j'ai déjà commencé une description de nos manières de nous accorder dans le langage et de nous comprendre. En employant cette notion d'accord, j'ai déjà en tête une distinction à laquelle j'accorde beaucoup d'importance, entre deux manières différentes de considérer et d'analyser dans le langage nos recherches d'accords et de compréhension ; c'est donc celle-ci que je vais préciser en premier. Parmi les nombreuses

manières d'employer les termes d'accord et de désaccord, je propose de faire une distinction, qui me semble très utile dans l'analyse de nos manières de nous comprendre, entre deux usages particuliers. L'un de ces usages consiste à utiliser ces termes pour décrire nos manières de nous accorder (ou pas) sur quelque chose : sur un fait empirique, sur une connaissance, ou encore sur une opinion par exemple. L'autre décrit la nécessité dans laquelle nous sommes de nous accorder dans le langage pour nous comprendre. Dans le premier de ces usages, l'emploi de ces termes permet d'exprimer des accords et désaccords conjoncturels et politiques, tandis que le second usage évoque un accord plus profond dont dépend la possibilité même de se comprendre. Dans le premier cas, les termes "accord" et "désaccord" sont employés dans une forme d'opposition dialectique courante ; dans le deuxième, le terme "accord" permet de rendre compte du fonctionnement de nos langages, cependant que la possibilité du désaccord évoque le risque d'une complète incompréhension. Deux auteurs illustrent parfaitement chacun de ces usages des termes "accord" et "désaccord" : Stanley Cavell, qui a souligné l'importance et l'utilité de cette distinction en montrant dans son analyse du fonctionnement du langage le besoin d'un accord profond (voir chapitre 4), et Michel Foucault qui a étudié nos modes de recherche de l'accord politique (voir chapitre 6). Il faut remarquer que les deux usages ainsi distingués sont évidemment liés : la possibilité même de s'accorder sur des opinions ou des descriptions de faits dépend d'un accord profond sur une grammaire commune, tandis que cet accord profond ne peut être décrit que dans la possibilité qu'il nous donne de nous accorder de manière conjoncturelle. Ceci implique que cette distinction ne peut pas être établie sur une distinction entre deux types opposés de descriptions empiriques de ces accords ou entre deux façons différentes de les exprimer subjectivement, et qu'elle ne vise pas à constituer une différence entre des contenus de pensées ou des états psychologiques ; elle n'est établie que sur l'analyse de nos usages de ces termes et ne vise qu'à faire apparaître une distinction utile dans nos manières de parler de la compréhension humaine.

Pour établir une distinction de départ entre sciences humaines et philosophie, nous éviterons, ainsi que nous l'avons déjà annoncé, de dire ce qu'elles sont, de les définir par leurs objets, leurs domaines ou leurs méthodes. Nous cherchons à les distinguer dans les pratiques que nous en avons, dans nos usages ; c'est à dire dans les questions que nous nous posons et dans les jugements que nous pouvons produire. Pour cela, nous pouvons nous tourner à nouveau vers Stanley Cavell, et utiliser la distinction qu'il propose entre deux types de questions, dans un passage des *Voix de la raison* dans lequel il tente de montrer à quoi nous sert la grammaire (ce que nous en attendons) : « ll est évident que cette notion est censée (...) fournir un horizon de réponse à deux questions à la fois :la question ordinaire - "comment

savez-vous ?", et la question philosophique - "qu'est-ce que le savoir ?" » (1979, p. 46). Ces deux questions sont évidemment des types qui peuvent être déclinés : comment croyez-vous, pensez-vous, jugez-vous, etc ? - pour le premier type ; qu'est-ce que croire, penser, juger ? - pour le second. L'important se trouve dans le lien que souligne ici Cavell (et sur lequel nous reviendrons au chapitre 6) entre ces questions et le fonctionnement du langage (la grammaire profonde) : il dit que c'est au langage (pas aux choses à propos desquelles ces questions sont posées ou à des tests empiriques sur ces choses) que nous faisons confiance pour apporter des réponses *distinctes* (pour produire des jugements différents) à ces deux types de questions. Ce qui revient à dire que c'est dans le langage, dans nos usages, que nous distinguons ces questions (qui peuvent bien porter sur la même chose). Je soutiens dans ce travail (non pas comme une hypothèse, mais comme quelque chose qui doit être accepté, dans un esprit réaliste) que les questions que nous nous posons en sciences humaines ne sont pas d'un type différent de celles que nous nous posons de manière ordinaire (voir notamment le chapitre 2) ; c'est pourquoi je propose de le commencer en ayant, comme image de la distinction entre ces sciences et la philosophie, cette distinction entre deux types de questions caractéristiques proposée par Cavell.

Dans la plupart des situations ordinaires, la différence de signification entre comprendre et expliquer ne semble pas poser de problèmes. Elle se fonde sur une succession qui paraît évidente : une explication est d'abord donnée, et la compréhension fait suite. Toutefois, ce n'est pas toujours le cas. Il y a par exemple des cas dans lesquels survient une compréhension soudaine, par intuition : compréhension et explication sont alors simultanées. Dans d'autres situations, nous pouvons être amenés à dire de quelqu'un : « je le comprends », alors même qu'aucune explication n'est donnée ni même requise. On voit ainsi que "expliquer" et "comprendre" n'ont pas de rapports logiques constants, et que leurs usages mêlés sont très complexes. Dans certains passages des *Recherches philosophiques* ou des *Recherches sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein emploie les termes "expliquer" et "comprendre" dans des situations différentes, ce qui peut conduire à penser qu'il veut ainsi montrer (et donner un sens à) une différence d'ordre général dans l'usage de ces termes, que l'on pourrait exprimer rapidement ainsi : la compréhension ne serait pas (ou pas toujours, ou pas totalement) liée à une explication. Il me semble qu'il convient toutefois d'être prudent avec cette interprétation. D'abord parce que dans nombre d'autres passages, cette différence d'emploi n'est pas marquée ; ensuite parce que ce genre de généralisation n'est pas en accord avec l''attitude habituelle de Wittgenstein, plutôt orientée vers l'examen des détails ; mais surtout en raison des intentions qui peuvent accompagner cette généralisation, et de ce que

l'on peut donc sous-entendre en soulignant l'importance à cette différence : l'idée que "comprendre" et "expliquer" pourraient désigner des opérations de l'esprit différentes et que cette différence d'emploi en serait une image - idée dans laquelle Wittgenstein aurait certainement répugné à s'engager. Il n'est pas douteux que Wittgenstein souligne une différence d'emploi dans certains cas ; mais il s'agit à notre avis d'une différence d'aspect, valable dans ces cas-là. C'est une différence de ce type, une différence d'aspect utile dans les cas que nous examinons, que je souhaite montrer dans certains usages des termes "expliquer" et "comprendre".

Cette différence d'aspect peut être illustrée avec deux exemples. Dans certaines situations, caractéristiques notamment des pratiques scientifiques, expliquer consiste à donner les causes d'un phénomène ; et dire « je comprends » signifie dans ces cas : « j'accepte, je considère comme vraie, la cause qui a été proposée ». Dans un autre type de cas, on dira par exemple : « je comprend ce qu'il a fait parce qu'il me l'a expliqué ». Mais dans ce cas, expliquer signifie tout simplement donner des raisons. Et comprendre signifie accepter les raisons données, les considérer comme valables, acceptables, ou justifiées dans la situation. Comme on peut le voir dans ces exemples, "comprendre" aussi bien que "expliquer" peuvent avoir des significations variables, et la distinction entre les deux types de situations exemplifiés ne nous montre pas tant une distinction entre explication et compréhension qu'une distinction entre deux manières différentes d'employer de manière liée ces deux verbes. La distinction que je propose pour débuter cette réflexion sur les sciences humaines n'oppose donc pas comprendre et expliquer, mais deux manières d'employer ces verbes pour rendre compte d'activités différentes dans des situations différentes. L'une, caractéristique de certaines situations de la pratique scientifique, consiste à rechercher des causes aux phénomènes et à s'accorder à leur propos ; l'autre, caractéristique de la plupart des situations de la vie ordinaire, consiste à s'accorder à propos de comportements, de discours et d'attitudes, en reconnaissant et en acceptant la validité d'habitudes, de besoins ou de nécessités – toutes choses que nous appelons couramment "raisons" ou "explications". Faire cette distinction n'implique pas de considérer qu'il serait impossible ou erroné de rechercher des causes aux phrases, comportements et attitudes humaines, et que de telles recherches sont sans intérêt pour nos sciences. Mais cela implique que de telles recherches ne sont pas caractéristiques des sciences humaines, et implique aussi que nos manières d'expliquer et comprendre ces phénomènes en sciences humaines ne sont pas fondamentalement différentes de nos manières ordinaires de les expliquer et de les comprendre.

De toutes les distinctions que nous avons l'intention d'éclaircir en préalable, celle entre

théorie et pratique est certainement la plus lourdement chargée de présupposés. L'éclaircir, c'est donc essayer d'en impliquer le moins possible. Dans ce travail, je ne tente pas de montrer comment nous devrions concevoir les sciences humaines, ni même comment nous devrions les pratiquer. Je tente plutôt de montrer comment nous devrions les concevoir dans la pratique ; ou encore, pour le dire avec plus de précision et de justesse, comment nous devrions construire une manière de les concevoir, une image de l'usage que nous en faisons, dans la pratique elle-même. Cependant, cette idée selon laquelle la théorie doit être déduite de la pratique est un mot d'ordre rebattu, très théorique, et totalement vain sans mode d'emploi (un ensemble de procédures permettant de satisfaire des besoins). J'essaie dans ce travail de proposer un tel mode d'emploi, c'est à dire de passer d'une simple idée à une possibilité pratique répondant à un besoin – la totalité de ce travail peut ainsi être vue comme la mise au point de ce mode d'emploi, et je montre que le mode d'emploi adapté à nos sciences (la procédure permettant de ne pas créer la pratique selon des conceptions théoriques présupposées) est le style de critique réaliste que nous devons avoir à l'esprit lorsque nous pratiquons nos sciences. Un tel mode d'emploi illustre et réalise la possibilité d'utiliser la distinction entre théorie et pratique de manière juste dans ces situations. En ce début de travail, je peux seulement, pour le préciser, donner les deux indications suivantes qui constituent donc une image de la manière d'utiliser la distinction entre théorie et pratique que je propose : ce n'est pas dans une théorie que nous pouvons trouver ou former cette critique ; c'est au contraire la critique qui est pratique, et qui permet d'éviter que nos examens (de ce que nous disons des choses ou des phénomènes) deviennent des applications de conceptions théoriques présupposées.

CHAPITRE I

LA QUETE SANS FIN D'UNE SPECIFICITE ESSENTIELLE DES SCIENCES HUMAINES

LE PRESUPPOSE ONTOLOGIQUE DE TOUTE IDEE DE DOMAINE SCIENTIFIQUE.

Chaque fois que nous utilisons l'expression "sciences humaines", nous opposons de fait ces sciences à d'autres que nous disons "de la Nature". En faisant cette distinction nous nous donnons l'impression de reconnaître une distinction entre deux domaines de la connaissance différents par essence, celui de l'homme et de ses productions d'une part, celui du monde qui l'entoure d'autre part. Nous avons aussi tendance à opposer (mais pas toujours) les sciences humaines à des sciences que nous disons "expérimentales" ; et nous indiquons ainsi, mais avec moins de précision et de certitude, que les sciences de la nature *sont* expérimentales, tandis que les sciences humaines ne le seraient pas, ou moins, ou pas de la même manière. Et de cette deuxième distinction établie par nos usages se dégage l'idée qu'une certaine adéquation de la méthode expérimentale aux sciences de la nature, en opposition à des difficultés que l'on éprouverait à l'employer efficacement en sciences humaines, pourrait constituer l'image, visible dans la pratique scientifique, de cette différence essentielle entre deux domaines.

Cette distinction nous paraît très importante. Elle est notre premier acte de catégorisation lorsque nous tentons de regarder le monde de manière scientifique et de tenir un discours savant sur ce que nous voyons, et elle semble de ce fait appartenir à *toutes* nos théories scientifiques. Il est pourtant très difficile de la justifier sérieusement, parce qu'on ne peut le faire sans l'accepter au préalable, parce qu'on ne peut le faire que dans un discours dont elle fait déjà partie. Nos réflexions sur cette distinction sont en quelque sorte encloses dans la forme qu'elle créée, et expliquer le sens de cette distinction suppose que nous lui ayons donné préalablement un sens ; mais, j'y reviendrai plus loin, ce sens, l'opposition entre

moi (nous) et le monde (la nature), est un aspect de notre forme de vie que l'on retrouve dans tous nos usages du langage courant. Pour le dire autrement, cette distinction ne peut pas être locale ; elle englobe toutes les réflexions que nous tentons de développer à son sujet et n'offre pas de position hors d'elle d'où l'on pourrait la prendre en considération. De ce fait, nous ne pouvons que décrire comment nous la trouvons dans nos procédures, nos discours, nos méthodes, tandis que toute tentative pour la fonder ou la justifier en dehors de nos jeux de langage est vouée à l'échec.

On peut prendre comme exemple de cette impossibilité ce qui est peut-être une des tentatives les plus sérieuses pour justifier théoriquement la distinction entre sciences de la nature et sciences humaines en dehors d'elle-même, à partir d'une catégorisation des phénomènes : celle de Wilhem Windelbland. Cet auteur opposait les phénomènes qui se reproduisent avec régularité aux phénomènes uniques. Dans sa conception[2], les sciences de la nature, nommées "sciences nomothétiques" en raison de leur vocation à établir des lois générales, sont considérées comme les sciences spécifiques des phénomènes qui se reproduisent, tandis que les sciences humaines, appelées "sciences idiographiques", sont consacrées à la description et la compréhension des phénomènes uniques, de la particularité. Cette distinction oppose également, de manière pratique, une activité consistant à formuler des lois explicatives à une autre consistant à décrire et comprendre ce qui n'obéit pas à des lois (et on constate que dans la description de ces activités Windenbland emploie un vocabulaire proche en certains aspects de celui de Wittgenstein). Une telle distinction peut être intéressante, éclairante, si elle est considérée comme une description de nos usages, de nos manières de faire de la science et de considérer ces activités dans le langage. Mais elle n'échappe pas aux difficultés que nous venons de décrire si nous considérons qu'elle nous est proposée ou fournie par les phénomènes eux-mêmes, si nous croyons qu'elle est l'image d'une distinction entre l'humain et la nature qui non seulement serait indépendante de notre regard, mais en plus le guiderait. L'idée d'une distinction entre phénomènes réguliers et phénomènes uniques, dont l'application donnerait une image du monde justifiant notre distinction entre régularités de la nature et particularités issues de l'action humaine, est une idée ad hoc qui ne peut être considérée, précisément parce qu'elle s'applique si bien à notre distinction usuelle entre deux domaines, comme une simple constatation de faits, indépendante des usages de notre langage scientifique comprenant la distinction entre les deux types de sciences. Elle ne peut expliquer une distinction à l'intérieur de laquelle elle est produite. On le voit très bien dans la circularité qui apparaît si nous essayons de rechercher ce qui pourrait établir ou

2 Voir notamment : *Lehrbuch der Geschichte der philosophie*, ainsi que le seul ouvrage actuellement disponible en français, *Qu'est-ce que la philosophie et autres textes*.

justifier l'idée qu'il existerait deux sortes de phénomènes : la seule réponse que nous pourrons apporter consistera à dire que c'est parce qu'il existe deux sortes de phénomènes que nous avons deux sortes de sciences. Cette manière de justifier la distinction entre nos sciences n'est donc rien d'autre qu'une autre manière, fondée sur un présupposé ontologique, de la nommer.

La distinction usuelle entre deux domaines de la science est donc extrêmement trompeuse. En utilisant ainsi ces termes, nous croyons désigner quelque chose de précis, alors que nous ne désignons rien, et qu'il n'y a là rien à croire. Nous pensons que nous avons donné une signification à des termes comme "science", "humain" (ou âme, pensée, etc.) dans les contextes où nous les employons, alors qu'en fait nous ne leur en avons donné aucune. Ce type d'illusions sur la signification des mots (et la confusion qui en résulte), a été longuement analysé par Cora Diamond dans son texte intitulé *Le réalisme et l'esprit réaliste*, et avec elle je qualifierai de tels usages d'irréalistes. Non pas que je veuille ici affirmer que de tels concepts ne renvoient à rien de réel ; mais plutôt que nos usages de cette distinction et de ces concepts éludent la question du réalisme, comme si cette question n'était pas pertinente à ce propos ; et qu'ils nous conduisent à ignorer toute une réflexion importante que le questionnement réaliste impose. Dans l'usage que nous faisons de cette distinction, nous avons tendance à oublier qu'elle est la nôtre ; qu'elle est notre regard sur le monde, notre forme de vie. Sans y prêter vraiment attention, nous agglomérons dans cette distinction notre regard sur le monde et l'idée du monde tel qu'il est. L'usage que nous faisons de cette distinction (et plus spécialement en sciences humaines parce que ceux qui pratiquent les sciences de la nature ne l'utilisent pas, ils ne définissent pas leurs pratiques et leurs théories scientifiques par opposition à d'autres sciences) est un usage qui n'inclut pas les questions que nous nous posons sur ce qui est réel et sur nos manières de prendre connaissance du réel, comme si cette distinction leur était logiquement antérieure, comme si elle se trouvait au-dessus de nos réflexions, comme si elle se trouvait au delà de ce qui dépend de notre regard (de notre perception, de notre connaissance).

Il n'y a bien sûr aucune raison philosophique valable pour que cette distinction échappe plus qu'une autre à ce questionnement, et la seule raison de cette attitude est l'intérêt que l'on peut précisément trouver à l'évitement de ces questions ; car bien sûr dans cet évitement c'est l'idée même de l'existence autonome des sciences humaines qui se trouve placée dans une position supérieure à nos réflexions, logiquement antérieure à toutes nos questions sur le réel. Une fois que vous avez admis cette antériorité, vous pourrez toujours poser la question de savoir si tel ou tel objet des sciences est réel : il sera aisé de répondre que si telle ou telle

discipline parvient à le saisir comme objet et à l'étudier, il est réel ; mais quel est alors le sens de "réel" dans cet usage ? Ce qui semble donc être une simplification (par l'élimination de questions embarrassantes auxquelles il n'est pas sûr du tout que nous puissions répondre) se révèle finalement source de confusion. En croyant placer une forme d'existence des sciences humaines au delà de nos questions et de nos réflexions, au delà des discours philosophiques dans lesquels nous pouvons discuter de l'existence des choses et au dessus des discours scientifiques par lesquels nous tentons d'établir le vrai, nous ne la mettons en fait nulle part, et nous utilisons des termes qui ne sont basés sur aucune distinction. Le terme de sciences humaines ainsi utilisé n'a en fait aucune véritable signification (c'est du langage en « roue libre », selon l'expression de Wittgenstein), et cette absence de sens menace de resurgir sans cesse. Ainsi, après avoir fait cette distinction, nous pouvons essayer de la respecter pratiquement en utilisant pour les deux domaines ainsi distingués des méthodes que nous pensons différentes et qui nous semblent respectivement adaptées à chacun d'eux, et nous pouvons donc construire ces sciences de manière différente ; ou bien, à l'inverse, nous pouvons tenter de réduire ces différences en tentant de rapprocher les méthodes. Mais dans les deux cas, nous avons tendance à oublier que nous nous basons sur cette distinction trompeuse et irréaliste, à oublier que nous l'utilisons comme une base pour l'élaboration des conceptions théoriques de nos sciences, alors qu'elle est faussement fondée ; et la question de savoir laquelle de ces deux conceptions est la plus vrai ou la plus efficace n'a en fait aucun sens. C'est pourquoi la différence phénoménale que l'on peut constater entre ces sciences ainsi construites ne peut justifier, en quelque sorte après coup, cette distinction ; elle ne peut non plus justifier les différentes tentatives pour la réduire ; dans les deux cas la justification est en fait un raisonnement circulaire qui permet de soutenir l'existence de ces sciences sans poser la question d'une conception du réel, ou simplement de la possibilité et de la manière de poser cette question, et de la manière de le faire.

Ainsi parvenons-nous à utiliser le terme "sciences humaines" d'une manière qui semble répondre à nos exigences métaphysiques tout en faisant en sorte que ce terme ne soit jamais inclus dans une véritable discussion métaphysique préalable à son usage - et en montrant cela, je ne cherche pas à soutenir ces exigences, ni une quelconque nécessité de certitudes métaphysiques fondationnelles, mais simplement à mettre en évidence des conceptions confuses dans lesquelles de telles exigences sont faussement satisfaites d'une manière qui ne nécessite pas qu'elles soient discutées ni même clairement formulées. Il faut préciser que la confusion qui résulte de ces usages sans véritables significations du terme "sciences humaines" concerne de nombreuses et fort différentes conceptions de ces sciences, qui tirent

toutes profit de l'évitement de la question du réalisme ainsi permis. Penser que l'on croit à quelque chose de vrai en utilisant ainsi le terme "sciences humaines" permet par exemple d'adopter vis à vis des concepts employés aussi bien un réalisme métaphysique qu'un relativisme culturel, ou une conception totalement métaphorique de ces sciences.

La question du réalisme en sciences humaines est donc posée d'emblée par une tendance très forte à un usage confus et irréaliste du terme même par lequel nous les nommons. Je traite ce problème dans le chapitre 5 en revenant longuement sur ce que montre Cora Diamond dans *L'esprit réaliste* : que cet irréalisme est une confusion philosophique qui a pour origine une confusion dans la conception du fonctionnement du langage, particulièrement dans la manière de répondre à cette question : « qu'est-ce que c'est que pour un terme que de signifier quelque chose ? » (Diamond, 1995, p. 72) La position que je soutiens est que le fait de ne pas commencer la réflexion sur nos sciences en posant vraiment cette question à propos des termes "science" et "humain" (c'est à dire le fait de se satisfaire de commencer par des définitions) permet de poursuivre en ne la posant pas à propos de tous les termes comme "esprit", "moi", "conscience", "groupe", "comportement", etc. que nous employons.

L'INUTILITE DE L'OPPOSITION INTERIEUR/EXTERIEUR.

Cependant, si cette distinction est aussi peu questionnée dans nos usages, c'est aussi parce qu'elle est notre habitude, parce qu'elle nous apparaît comme une émanation ou un aspect de nos usages ordinaires. Elle nous paraît évidente, voire naturelle, parce qu'elle est s'apparente à une image courante de notre position d'êtres humains dans le monde, une image que nous trouvons dans notre langage ordinaire et qui correspond à ce que nous pouvons décrire comme une attitude courante de la vie quotidienne, de notre forme de vie. Cette évidence semble portée par les mots dans des usages auxquels convient parfaitement l'image proposée par Wittgenstein de l'illusion « d'un corps de signification » attaché au mot (cf. RP § 559, mais surtout les § 138 et 139 qui décrivent le mieux cette image philosophique) : dire "moi" (dans le langage ordinaire) semble désigner quelque chose de précis qui implique l'exclusion du monde autour de moi, tout comme le terme "l'homme", dans le langage savant, semble de manière analogue avoir une signification qui exclut le monde dans lequel cet homme se distingue ; et nous croyons que nous saisissons là un sens général et stable, une idée aux contours précis de ce que nous désignons par "moi" ou "homme" (et de même pour, "le monde", "les autres", etc.). Cette illusion philosophique résulte d'une erreur bien connue dans la compréhension du fonctionnement du langage[3] ; elle consiste à croire que « nous

3 Cora Diamond montre que cette illusion est déjà parfaitement analysée par Berkeley, notamment dans l'introduction des *Principes de la connaissance humaine.*

devons avoir dans l'esprit une idée de ce que les mots que nous comprenons représentent » (Diamond, 1995, p. 82) Bien évidemment nous savons à chaque fois que nous les employons ce que nous signifions avec les mots "moi" ou "l'homme", et nos interlocuteurs le comprennent ; mais nous ne le savons pas par des définitions précises correspondant à ces mots et représentant des idées ou désignant des choses de manière stable, nous le savons dans des usages et dans certaines situations ; notre manière d'user du langage n'est pas de nous référer à une bibliothèque de définitions à chaque fois que nous rencontrons un mot, mais de comprendre le sens de nos phrases et de nos mots dans des contextes divers et éventuellement tout à fait nouveaux. C'est ainsi que notre usage du langage nous permet plus que représenter ou désigner, il nous permet de nous comprendre (j'examine particulièrement ces possibilités de compréhension au chapitre 2 dans une comparaison entre le fonctionnement de nos langages naturels et celui des personnes avec autisme). Si toutefois nous essayions de donner une définition générale de termes comme "moi" et "l'homme" dans nos usages savants (et nous sommes obligés de renoncer à des définitions vraiment générales, nous sommes obligés de préciser des contextes), nous serions très embarrassés, et nous donnerions plutôt des définitions négatives, comme nous avons tendance à le faire pour "sciences humaines" (notre embarras est le même) ; nous proposerions : « ce qui n'est pas les autres » pour "moi", « ce qui n'est pas le monde » pour "homme" ; et à l'inverse, nous définirions les autres par « ce qui n'est pas moi », le monde par « ce qui n'est pas l'homme » ; ici encore la circularité révèle qu'il n'y a là rien de défini, que les idées précises que nous pensons avoir sont des illusions que nous créons en croyant que nous *devons* les avoir, en croyant que c'est ainsi que le langage fonctionne.

D'autre part, cette analogie entre le "moi" du langage ordinaire et le "nous" du langage savant est trompeuse. Cette généralisation apparemment banale, parce qu'elle semble être le propre du travail scientifique, est un jeu de langage permis par les ambiguïtés du vocabulaire psychologique qui dissimule des différences d'usages et de significations pas du tout anodines : car l'humain, l'objet désigné de ces sciences, ce n'est pas seulement moi, c'est aussi (et peut-être avant tout) l'autre considéré comme objet de recherche. Certes le chercheur, tel Freud dans *La science des rêves* peut se prendre lui même comme objet d'étude ; mais même ce genre de recherche sur *soi* précède toujours une généralisation aux véritables objets désignés, à *nous* ou à *eux,* à l'homme en général. Les conceptions des sciences humaines ne parviennent pas vraiment à éclaircir cette ambiguïté, probablement parce que les pratiques ne tendent pas vraiment à y parvenir ; on peut même dire que les spécialistes de ces sciences ont le plus souvent tendance à en jouer, entretenant une certaine confusion en tentant de faire de

cet "homme en général" un objet d'étude idéal qui nous contiendrait tous, moi comme les autres, et en tentant, grâce à ces ambiguïtés, d'être à la fois sciences de l'intérieur et sciences de l'extérieur, compréhension à partir d'un point de vue extérieur (commun, objectif, "scientifique") d'un fonctionnement intérieur (humain, objectif) individuel ou collectif, ainsi que compréhension des modes d'application de ce fonctionnement à l'extérieur.

La confusion qui résulte de cette attitude se révèle lorsqu'on essaie de caractériser précisément la pratique des sciences humaines telle qu'elle se dessine dans de telles conceptions : il s'agirait donc de comprendre avec des critères extérieurs l'application de nos (de mes) critères intérieurs à notre (à mon) intériorité tout autant qu'à ce "monde extérieur" fournissant les critères de cette compréhension. Dans cette circularité de l'usage des critères, les sciences humaines apparaissent alors sans limites, formant une sorte de clef universelle pouvant tout étudier, pouvant avoir quelque chose à dire sur tout et de tous les points de vue (tendance très forte en Psychanalyse par exemple, voir chapitre 5, section 1). Cette circularité est analogue à celle qui a été décrite plus haut à propos des tentatives pour fonder la distinction entre les deux sortes de sciences (c'est-à dire que ce sont deux aspects de la même erreur). La confusion qui résulte de cette conception s'étend ainsi à l'idée d'un lieu qui serait celui des sciences humaines, d'un point de vue à partir duquel elles décriraient le monde (ou leur monde) : cette position serait tout à la fois extérieure à nos usages, nos procédures, nos méthodes et nos discours (y compris nos discours scientifiques contenant la distinction entre les deux types de sciences) et interne à ceux-ci. On voit ainsi que l'idée de cette position fait coïncider la différence je/nous et la différence intérieur/extérieur. Mais cette coïncidence est une source de confusion, car lorsque l'on prend en considération ces oppositions, il faudrait le faire en respectant le système de liaisons qu'elles ont dans nos usages du langage : or, dans les usages ordinaires, je ne suis pas qu'un intérieur, je fais partie de cet extérieur que je connais et dans lequel j'agis, et c'est tout cela que je désigne en disant "moi" ; et le "nous" du langage savant ne peut être, à parler correctement, l'extérieur de quiconque, puisque, me contenant, il contient aussi mon intérieur, ainsi que celui de tous les autres, ces autres qui, selon les situations et les jeux de langage, appartiennent à mon intérieur ou à mon extérieur. La description d'un tel système d'usages est donc très complexe, bien loin de l'idée décrite ci-dessus assimilant l'une à l'autre les deux oppositions, au point peut-être de nous amener à douter de l'intérêt philosophique ou scientifique de ces oppositions ; mais cette complexité et ce doute valent certainement mieux que de la confusion.

Dans cette opposition de mots (l'homme vs le monde), quel est le critère que nous

utilisons pour tenter de formuler la distinction entre sciences humaines et sciences de la nature comme un reflet d'une différence essentielle ? Quel est le critère qui permettrait d'opposer de cette manière fondamentale l'homme au monde ? Même si l'attitude scientifique nous pousse à considérer cet homme comme un objet d'étude, nous devons reconnaître que dans toute conception des SH basée sur cette opposition, l'homme qui est étudié ne peut pas être seulement celui que l'on peut observer dans le monde comme une part de celui-ci ; s'il en était ainsi, il n'y aurait pas d'opposition entre les sciences, il n'y aurait qu'une seule sorte de science, unifiée dans ses méthodes. L'homme qui est ici requis est aussi celui qui est réputé se connaître lui-même sans avoir besoin de s'observer, qui a ses raisons d'agir et peut les connaître, qui sait ce qu'il est, ce qu'il pense, en lui-même ; ce que nous avons l'habitude d'appeler un sujet ou une conscience, un intérieur censé se connaître de manière immédiate alors qu'il ne connaît que par l'observation le monde qui l'entoure et dans lequel il agit. L'homme qu'étudient les sciences humaines ne peut pas être seulement un objet du monde pris en considération (on peut tenter de faire cela, par exemple tenter de réduire la psychologie à un comportementalisme ; mais alors il ne s'agit plus d'une science de l'homme : de telles psychologies tendent à devenir une partie des sciences de la nature), mais aussi un sujet qui se connaît. L'idée même de sciences humaines différenciées des sciences de la nature implique ce double aspect qui est le reflet de l'ambiguïté du vocabulaire psychologique ordinaire déjà mentionnée plus haut. Étudier l'émotion par exemple, que ce soit l'émotion d'une personne comme le fait la psychologie ou l'émotion dans un groupe comme peuvent le faire la sociologie ou l'anthropologie, c'est certes tenter de décrire les phénomènes extérieurs manifestant dans le monde la présence d'émotion, mais aussi tenter de décrire ce qu'elle est pour la ou les personnes concernées (le sujet, le groupe, chacun des membres du groupe), dans ce qui apparaît alors, par rapport à un monde phénoménal, comme un intérieur.

De ce fait, la tentation est grande, dans la pratique des SH, de construire une idée de cet intérieur, de faire de cette idée la spécificité qui distingue ces sciences des SN, et de l'utiliser comme une base justifiant la spécificité des énoncés de ces sciences. Les sciences humaines sont alors conçues fondamentalement comme des sciences de l'intérieur, quelles que soient les méthodes choisies pour connaître cet intérieur et l'expliquer (en tentant ou pas d'y accéder), et donc quels que soient les véritables objets d'étude (intérieurs ou extérieurs). Cette image d'un intérieur et toutes les idées développées pour en rendre compte ne sont en fait pas très différente d'une image ordinaire de l'intériorité des autres et de ce qu'on pourrait appeler une idée élémentaire de la conscience d'autrui : je pense là à cette certitude, indispensable à notre forme de vie, avec laquelle nous attribuons aux autres une conscience (une pensée, un esprit,

etc.) semblable à la notre. Plus exactement, la seule différence entre l'attitude ordinaire et l'attitude scientifique réside dans la manière de considérer ce sentiment à propos d'autrui. Dans l'attitude ordinaire ce sentiment (que l'autre est une conscience, pense, etc.) est un aspect de notre manière de vivre, une composante de la vie elle-même, peut-être intrigante mais simultanément banale (tout comme "voir le monde" ou "avoir une idée de la mort" par exemple) - on ne peut même pas dire que cet aspect est accepté comme une évidence ou une nécessité, car il n'y a pas de procédures pour une telle acceptation : c'est tout simplement comme cela que nous vivons. Mais en SH, nous avons tendance à voir cet intérieur comme quelque chose de fondamental, à vouloir l'expliquer cet et bien sur à en faire un "savoir". L'idée scientifique d'une opposition intérieur/extérieur semble induire une tendance à croire que toute bonne explication de ces phénomènes extérieurs que dans notre forme de vie et nos expressions nous attribuons à un intérieur n'est possible que par une explication de cet intérieur lui-même : une explication de la manière dont ces phénomènes surviennent (c'est à dire de comment l'intérieur les produit), ce qui conduit à tenter d'expliquer également comment cet intérieur fonctionne, donc à le considérer comme une chose existante (parce que ce qui possède un fonctionnement possède des rapports entre différents éléments, et si les parties existent...) et finalement à tenter de décrire et expliquer cette existence. On trouve un bon exemple de cette tendance chez Freud, avec la description du fonctionnement psychique ; que vous considériez que l'appareil psychique et ses différentes instances constituent une description de ce qui existe, ou que, apparemment plus finement, vous considériez qu'il s'agit d'une métaphore plus ou moins valable de ce qui existe, dans les deux cas vous supposez et prétendez connaître une forme d'existence réelle de l'intérieur ; et dans l'illusion de connaissance qui résulte de cette supposition et de cette prétention, beaucoup de distinctions importantes deviennent minimes et négligées : par exemple celle entre les deux manières évoquées ci-dessus de concevoir la description freudienne de l'intérieur ; ou encore la distinction entre l'attitude réaliste et l'attitude idéaliste vis à vis du réel (je développe ces questions dans le chapitre sur le réalisme).

Cette tendance très forte ne concerne pas que la psychanalyse ou la psychologie, on la voit à l'œuvre dans toutes les sciences humaines. Dans ces sciences, le psychologisme est l'attitude à laquelle conduit systématiquement la tendance explicative : lorsque l'on a commencé de remonter ce qui nous apparaît comme une chaîne de causalités répondant à des questions du type « pourquoi ? » à propos de phénomènes "extérieurs", il survient toujours un moment où un nouveau « pourquoi ? » semble n'avoir de réponse que par l'explication de ce qui se passe dans un intérieur. On peut donner de cela un exemple très simple, à propos de

l'analyse des récits fictionnels (dans la critique littéraire par exemple) : lorsque vous commencez à vous demander pourquoi il y a tel élément dans le récit, pourquoi les personnages se comportent de telle et telle manière, etc., il y a un moment où, pour répondre à ces questions, vous serez tentés d'en appeler aux intentions de l'auteur, de vous référer à ce qu'il en a dit, d'imaginer celles qu'il n'a pas dites (que vous les imaginiez volontairement tues ou simplement inconnues de lui-même), d'interpréter celles qu'il a dites, etc... La force de cette tendance est particulièrement soulignée par la position qui s'y oppose d'une manière apparemment radicale, le béhaviorisme, le déni de toute possibilité de connaissance de l'intérieur. Apparemment radicale car le béhaviorisme, en désignant comme seul objet de connaissance possible les phénomènes observables dans le monde, dans l'extérieur, ne nie pas l'existence de la différence intérieur/extérieur. Bien au contraire, en niant la possibilité de connaître l'intérieur au nom de l'idée qu'il se fait de ce dont il est possible de connaître l'existence réelle, il réaffirme cette existence et en fait, tout comme le psychologisme, sa base. Psychologisme et béhaviorisme sont les deux tendances radicales de l'attachement en sciences humaines à des formes d'existence réelles de l'opposition intérieur/extérieur.

Le critère principal d'une différence essentielle entre ce qui formerait deux domaines de la connaissance est donc l'opposition intérieur/extérieur. Il existerait ainsi, selon ce critère, deux formes de connaissance : celle des hommes qui connaissent immédiatement en leur intérieur ce qu'ils font, pensent, croient, disent, etc., et celle du monde extérieur dont ils prennent connaissance par l'observation. Ce critère supporte aussi tous les questionnements épistémologiques traditionnels des sciences humaines à propos de l'observation, de l'explication et de l'objectivité. C'est dans son application que sont traditionnellement posées des questions comme celle de savoir si les SH doivent observer des phénomènes intérieurs ou seulement leurs manifestations extérieures, si elles doivent expliquer l'intérieur ou seulement énoncer des lois rendant compte des phénomènes extérieurs, si elles doivent rechercher un point de vue extérieur, "objectif", ou accepter l'idée que toute connaissance d'un intérieur ne peut être que le fait d'un autre intérieur, et accepter simultanément toutes les difficultés créées par cette idée de connaissance de l'intérieur par un intérieur. Tous ces problèmes liés d'objectivité et de position du chercheur (pour voir, juger, expliquer), qui semblent si importants en SH, découlent de ce présupposé consistant à faire exister d'une manière ou d'une autre l'opposition grammaticale intérieur/extérieur, j'entends de la faire exister "mieux", autrement que comme une "simple" opposition grammaticale.

C'est ainsi qu'un grand nombre de difficultés apparaissent en SH, simplement parce que

les conceptions essentialistes de cette opposition ne correspondent pas à nos véritables usages, à nos manières d'utiliser cette opposition dans les situations où nous en avons besoin. Notamment, toute conception essentialiste de cette opposition nécessite de la formuler comme une opposition équilibrée et stable entre les deux domaines, de dire ces deux parties du monde égales dans leur existence, distinctes et s'excluant mutuellement, se définissant l'une l'autre dans leur opposition. Mais comme nous l'avons vu, nos usages de l'opposition intérieur/extérieur ne montrent ni cette égalité ni cette exclusion réciproque ; bien au contraire, ils montrent que nous ne pouvons parler de l'intérieur sans y inclure des parties de ce que nous appelons extérieur, et vice versa, et que ces usages sont variables et dépendent des situations.

En fait, non seulement les conceptions essentialistes de l'opposition intérieur/extérieur ne correspondent pas à nos usages, mais en plus elles donnent de nos formes de connaissance une image qui ne correspond à rien de possible, une image irréaliste. Dans tous les cas où nous utilisons l'opposition intérieur/extérieur, nous cherchons à nous donner une image de la *possibilité* que nous avons de connaître tout à la fois le monde et nous-mêmes, ainsi que le "nous-mêmes" des autres. Avec cette opposition topique intérieur/extérieur, nous cherchons tout simplement à expliquer cette possibilité de connaissance et à lui donner une autre forme (nous n'apprécions guère d'être pris dans le possible) en l'attribuant à une position : une position particulière, caractérisant l'humain, et qui lui permettrait de voir tout cela, aussi bien l'intérieur que l'extérieur. Nous voulons voir, définir et faire exister cette position, nous cherchons en fait à sortir de nos possibilités de connaissance pour les voir, pour voir notre position dans la connaissance. Mais dans cette vision de notre position dans la connaissance, quelle est cette nouvelle position d'où nous pourrions voir celle de notre connaissance? Avons nous encore besoin d'une nouvelle position pour voir celle-ci, et jusqu'où irons nous dans ce genre de questionnement ? Il n'y en a pas de position ; ou plutôt, tout ce que nous pouvons dire sur notre position dans le monde ou notre position dans la connaissance est un non-sens. Nous ne pouvons pas nous soustraire à ce fait que la connaissance prend dans notre vie avec le langage la forme de la possibilité ; nous ne pouvons pas étudier les possibilités du langage en dehors des possibilités du langage ; nous ne pouvons pas parler de l'opposition intérieur/extérieur en dehors de cette possibilité d'en parler ; nous ne pouvons pas trouver pour la décrire une autre "position" que celle que nous tentons de nous représenter avec ces mots. Or c'est cela que supposerait une connaissance de l'existence réelle de cette opposition : une position pour la voir dans son ensemble, ni d'un intérieur, ni d'un extérieur, une position qui ne serait pas simplement possible, qui existerait de manière absolue, certaine. C'est cela que

nous désirons lorsque nous tentons de fonder des sciences humaines sur l'opposition Intérieur/Extérieur, et ce désir est le désir d'un non-sens qui nous entraîne dans la confusion. Nous ne pouvons pas donc pas considérer l'opposition intérieur/extérieur de cette manière qui vise à en faire quelque chose d'essentiel dans les formes de notre connaissance. Quand nous la prenons en considération, c'est dans des situations, dans des usages, dans nos manières de l'utiliser, dans nos usages du langage : dans nos possibilités de connaissance. En tant que position, point de vue sur les phénomènes, l'extérieur n'est qu'une image, l'image que peut avoir un intérieur d'un lieu où il se placerait pour connaître un autre intérieur, ou d'un lieu dans lequel un intérieur se représente son action, dans lequel il se voit parler, produire ses idées et ses connaissances et les utiliser.

Bien que l'on parle couramment ainsi de cette opposition pour tenter de caractériser les sciences humaines d'une manière objective et fondée sur une position prétendument extérieure aux formes de notre connaissance, à leur possibilité, "intérieur" et "extérieur" ne peuvent pas être employés dans cette opposition du point de vue de la science, de l'observation, du chercheur ; mais ils sont bien évidemment couramment employés ainsi dans le langage ordinaire, dans le langage de notre mutuelle compréhension, dans le langage que nous étudions en sciences humaines. Ils s'opposent donc évidemment dans le langage du chercheur qui comme tout un chacun peut se penser comme un intérieur et utilise les possibilités du langage psychologique pour se différencier des autres et s'accorder avec eux, pour se représenter dans le monde. Cette réserve n'altère donc pas notre propos, mais elle nous montre comment le langage ordinaire non analysé influence notre conception des sciences humaines : le fait de la trouver "en soi" renforce la croyance à l'existence de cette opposition et renforce la croyance au prétendu problème de l'objectivité.

Tous ces éclaircissement nous montrent que dans nos usages de cette distinction, il n'y a donc pas véritablement opposition entre les deux notions, mais plutôt dépendance réciproque. Intérieur et extérieur ne peuvent pas s'opposer parce qu'on ne peut dire et penser l'extérieur autrement que comme un extérieur de l'intérieur, et sans réciproque. L'intérieur connaît l'extérieur, alors que le contraire n'est pas vrai (aucune science de l'intérieur, aucune psychologie, ne peut être totalement le produit ou le regard d'un extérieur, comme toutes le voudraient). Et à l'inverse, l'intérieur n'a de possibilité de connaître l'extérieur, mais aussi son propre "for intérieur", que dans le langage qu'il partage avec les autres, c'est à dire dans sa communauté de vie, dans l'extérieur. Pas de langage privé, pas de pensées privées, comme Wittgenstein l'a montré dans les Recherches Philosophiques (§ 243 à 317) : la possibilité de

connaître est la possibilité d'utiliser les règles de nos langages, c'est à dire la possibilité de s'accorder avec les autres. Autrement dit, nous pouvons employer les notions d'intérieur et d'extérieur, à condition d'accepter et de ne pas oublier comment leur interdépendance les règle : c'est l'intérieur qui connaît l'extérieur, mais les critères de l'intérieur sont extérieurs. « Wittgenstein ne nie pas l'existence de l'intérieur, les critères étant, par définition en quelque sorte, critères (extérieurs) de l'intérieur. » (Laugier S., 2004, p. 112).

L'opposition intérieur/extérieur ne peut donc pas supporter la distinction sciences de la nature/sciences humaines, ni faire ce qu'on lui attribue : fonder un point de vue pour nos observations ou nos explications, justifier la prétention à une connaissance extérieure de l'intérieur. Elle rend confus ce qu'elle devrait établir clairement : une topique, une image de nos positions respectives d'observation et d'explication pour chacune de ces sciences. Tout à l'inverse, l'étude des usages de nos véritables usages de cette opposition montre qu'elle ne permet pas de différencier les deux types de sciences : même si vous postulez que que les sciences de la nature sont les sciences de l'extérieur et que les sciences humaines sont celles de l'intérieur, toutes deux restent des discours qui n'ont de sens que pour et dans un extérieur, c'est à dire selon des critères extérieurs communs ; parallèlement le paradoxe contenu dans l'idée de sciences de l'extérieur objectives qui resteraient pourtant une production de l'intérieur est tout aussi criant. Cette remarque peut paraître banale et vaine. Elle l'est si elle est exprimée dans une conception de la science définie préalablement par une distinction entre deux domaines : en effet, il est alors aisé de répliquer que ces paradoxes sont une caractéristique de la forme de notre connaissance, et doivent être acceptés comme une de ses limites. En revanche, si l'on ne tient pas cette distinction pour essentielle et acquise, si l'on étudie d'abord nos manières de la penser et de la justifier, elle a alors tout son poids. Si nous refusons d'admettre comme un préalable que nos sciences sont par essence "de l'intérieur" ou "dans un extérieur", si nous considérons que tout ce que nous en savons, c'est que nous les disons ainsi, alors ces soi-disant paradoxes ne sont pas ceux de notre connaissance, ni de nos sciences, mais résultent de nos manières de nous exprimer à propos des formes de nos connaissances. Il n'y a alors plus de paradoxe, juste un mauvais usage des mots "intérieur" et "extérieur", et donc un critère qui ne remplit pas le rôle que nous pensions être le sien. La notion wittgensteinienne de critère est très utile pour comprendre nos usages de l'opposition intérieur/extérieur et sortir de la confusion qui résulte de notre tendance à l'essentialiser en sciences humaines. Je développe ce point au chapitre 4 en m'appuyant sur le développement de cette notion proposée par Stanley Cavell, dans "*Les voies de la raison*" notamment. L'explication de la distinction entre sciences humaines et sciences de la nature par une

différence essentielle entre deux domaines repose donc sur une méprise à propos du fonctionnement du langage, à propos de ce qu'il nous permet de voir (et donc aussi à propos de ce qui est essentiel, car elle contient cette idée que le langage, tout en montrant grammaticalement comment les choses sont possibles et comment nous les comprenons, pourrait indiquer un autre mode d'existence, plus vrai, plus réaliste ou plus réel). Plus précisément, nous devrions dire que, pour accepter l'idée que la distinction des SH et des SN reflète une différence essentielle entre deux domaines, il est nécessaire d'accepter un présupposé, celui de l'existence de ces deux domaines, qui résulte de cette méprise et qu'aucune autre distinction comme l'opposition intérieur/extérieur ne peut soutenir ; et nous sommes donc conduits à juger que toute conception des sciences humaines de cette sorte est une erreur grammaticale si nous refusons le présupposé de l'existence de ces deux domaines et de ce qui les différencie.

LA NON-SPECIFICITE DES ENONCES DE BASE.

Ici nous examinons ce qui ne peut être fondé et doit être admis ; ces différents types d'énoncés de base que les théoriciens de l'empirisme logique, remontant à rebours les enchaînements logiques de nos énoncés scientifiques, ont considérés comme leur point de départ non justifiable dans un langage empirique et ont appelés "hypothèses de base" (ceux qui sont requis par toute expérience et qu'aucune expérience ne peut donc montrer) ou "énoncés d'observation"[4] (ceux qui visent à rendre compte de l'expérience perceptive elle-même). La question que nous nous posons est : les sciences de la nature et les sciences de l'homme font-elles appel à des énoncés de base différents ? Lorsque nous avons tendance à imaginer l'existence de deux sciences et de deux domaines qui leurs seraient sous-jacents, nous sommes évidemment tentés de répondre par l'affirmative à cette question. Influencés par nos croyances à ces différences, nous nous attendons à retrouver leurs équivalents dans des bases qui les fonderaient, et que des énoncés de départ tenteraient de formuler. Il nous semble alors naturel et justifié de penser que les sciences humaines reposent sur des énoncés subjectifs décrivant des expériences considérées comme plutôt privées comme par exemple : "Je suis un être humain" ; "je sais que je communique avec les autres humains et que je comprends leurs comportements et expressions" ; ou encore : "j'ai une conscience". A l'inverse, les sciences de la nature seraient fondées par des énoncés plus objectifs et plus publics, donc plus aisés à mettre en commun et plus difficilement contestables, comme par exemple : "la matière existe" ou, pour prendre en exemple un type de formulation employé

4 Enoncés que Rudolf Carnap a appelé « énoncés intermédiaires » (1932) , tandis que Otto Neurath a employé le terme de « énoncés protocolaires » dans un article du même nom (1933).

aux limites du langage physicaliste par le cercle de Vienne : « Protocole d'Otto à 3 h 17 : [la pensée verbale d'Otto à 3h 16 était : (Dans la pièce se trouvait à 3 h 15 une table perçue par Otto)] » (Neurath, 1933). Ainsi, les énoncés de base des SN seraient plutôt des énoncés rendant compte de l'acceptation ou de l'observation publique de l'existence d'un extérieur commun, tandis que ceux des SH rendraient compte de l'acceptation et de l'observation essentiellement privées de l'intérieur d'un observateur (du vécu perceptif d'un sujet). Certes, même lorsqu'il s'agit d'objets ou de phénomènes considérés comme extérieurs, une hypothèse de base rend compte d'une croyance invérifiable et un énoncé « protocolaire » rend compte d'un vécu perceptif de l'expérience, et c'est bien cela qui posait problème aux théoriciens du Cercle de Vienne : comment éliminer la métaphysique de la science si celle-ci repose sur des croyances et des vécus qui nous paraissent par nature "subjectifs" ? Mais nous pouvons reconnaître que de tels énoncés rendent compte de choses ou de phénomènes dont il est possible de prendre connaissance *en commun*, de manière publique. C'est d'ailleurs ce critère qui a été utilisé par Neurath pour tenter de résoudre le problème des énoncés d'observation : il propose que le constat et la formulation de l'énoncé soient effectués (ou considérés comme l'étant) en présence de témoins, selon une forme de "procès-verbal" (comme dans l'exemple ci-dessus) censé permettre la transformation d'un "vécu" en énoncé scientifique. A l'opposé, les énoncés de base des SH seraient des constatations de sensations ou de pensées internes, personnelles, privées, qui n'offriraient pas les mêmes garanties de sérieux, d'objectivité et de publicité et ne pourraient donc servir de base à des développements d'énoncés scientifiques (qui ne pourraient servir de base qu'à des considérations esthétiques pour un auteur comme Carnap qui considérait les métaphysiciens comme des artistes fourvoyés). Ainsi le procès-verbal d'expérience suivant : « Nous, X et Y témoins, attestons la présence dans le lieu A à telle heure de Monsieur Z, ainsi que de tel et tel appareillage, de tels et tels matériaux, etc. » paraît beaucoup plus sérieux et digne de confiance que celui-ci qui, bien que très proche, semble ridicule : « Nous, X et Y, témoins, attestons la présence d'un état de conscience et de tel contenu de pensée chez Monsieur Z ». Toute la difficulté des sciences humaines serait alors de s'accorder sur des énoncés de base difficiles à établir et à partager, et cela expliquerait la difficulté du consensus dans ces sciences, les scientifiques ne pouvant faire mieux que de constituer des cercles d'accords plus ou moins larges et durables. A l'inverse, les SN seraient plus solidement fondées par des énoncés de base rendant compte d'expériences publiques et communes, à ce titre considérées comme plus plus objectifs, cela expliquant et justifiant notre confiance plus grande dans leurs énoncés, et le sentiment de certitude plus fort qui les accompagne.

Ces critères (objectif/subjectif ; commun/privé) ne montrent pas seulement que ces deux sortes de sciences ne sont pas fondées de la même manière : ils opposent en fait des sortes de fondements totalement différents. En cherchant à différencier deux domaines scientifiques par leurs bases, par leurs fondements, nous créons l'idée que nos certitudes de base seraient infondées pour des raisons différentes en SN et en SH, l'idée que ce ne serait pas la même chose que nous ne pourrions pas prouver ou vérifier dans les deux sciences. En SN, nos certitudes de base seraient infondées parce que nous ne pourrions pas montrer notre position dans la connaissance du monde ; en SH, elles le seraient parce que nous ne pourrions pas montrer notre position dans notre propre connaissance subjective ainsi que dans la connaissance de la subjectivité d'autrui. Cette idée fait ainsi resurgir celle que nous avons déjà rencontrée et qui imprègne toutes les discussions sur la différence entre SN et SH : celle selon laquelle cette opposition reflète une opposition naturelle intérieur/extérieur.

Ainsi, cette différence entre les certitudes de base requises par les deux types de pratiques scientifiques nous procurerait une sorte d'explication des fondements de ces sciences, quelque chose qui en montrerait une sorte de "nature". C'est précisément cette conséquence, l'effet apparemment puissant de cette distinction, qui est troublant et la rend suspecte. Comment pourrions nous avoir une image aussi nette de ce qui est infondé, comment pourrions-nous voir les raisons de l'absence de fondement de certains de nos énoncés ? En attribuant ainsi des raisons ou une nature à nos fondements, nous leur enlevons ce statut, et nous renvoyons simplement plus loin devant nous (devant notre regard, nos investigations), dans ce que nous appelons nature ou raison, les fondements que nous recherchons (mais jusqu'où irons nous ainsi ?). Nous voulions expliquer la différence entre les deux sciences par une différence d'énoncés de base, mais, précisément en tentant d'expliquer quels fondements ils expriment et en quoi ils sont différents, nous avons tout simplement traité les fondements de nos expériences comme des résultats d'expérience ; et au sortir de cette explication, le résultat est que les fondements n'en sont plus ! Les prétendus énoncés de base deviennent alors des énoncés comme les autres, reposant (inutilement et faussement) sur d'autres énoncés qui nous montrent le chemin d'une régression à l'infini. La recherche d'une différence de fondement entre les deux types de sciences nous conduit ainsi à un non-sens qui résulte d'une forme d'erreur grammaticale grossière, pourtant déjà relevée par Hume (*Enquête sur l'entendement humain*, p. 61), et que l'idée même de langage physicaliste visait précisément à éviter : nous ne pouvons pas appliquer les critères de notre expérience à autre chose qu'à l'expérience, à ses fondements en l'occurrence. Cette erreur crée une confusion qui nous empêche de voir précisément ce que nous opposons lorsque nous croyons

distinguer les énoncés de base des sciences humaines de ceux des sciences de la nature : non pas des bases différentes, mais simplement des manières différentes d'employer le langage ; dire que ces différences sont des fondements de nos énoncés, c'est dire que ces emplois du langage se différencient de manière fondamentale ; dire que les deux types de sciences auraient des énoncés de base différents, c'est finalement dire que les deux sciences emploieraient des types de langage différents. Dans le style du Cercle de Vienne, cette distinction pourrait être formulée en ces termes : l'une emploierait un langage métaphysique, l'autre un langage physicaliste (la critique étant que le langage décrivant l'intérieur n'est pas adapté à la pratique de la science et le but étant l'unification de toutes les pratiques scientifiques dans l'utilisation d'un même langage physicaliste). Mais lorsque nous soutenons que les sciences humaines reposent sur des énoncés de base différents de ceux des sciences de la nature, nous faisons la même distinction. Dans le style de nos sciences, elle est alors formulée différemment, par exemple ainsi : les SH parleraient le langage de l'intérieur, tandis que les SN emploieraient un langage adapté à la description et à l'explication de l'extérieur (la critique étant que le langage physicaliste n'est pas adapté à la compréhension de l'intérieur, et le but étant le maintien de l'autonomie des sciences humaines). Toute cette confusion à propos des énoncés de base résulte donc d'une certaine manière de considérer et analyser le langage, en donnant foi à deux idées qui sont de simples présupposés : celle d'une certaine inadaptation du langage à la connaissance, de son inadéquation pour décrire ou expliquer certaines choses, et celle de langues distinctes, différentes, voire incommensurables – en appliquant ces deux propositions, vous obtenez l'idée que certaines langues sont mieux adaptées à certaines activités, et vous pouvez en tirer le désir de mettre au point la langue parfaite pour toutes les sciences (du coté viennois), ou celui d'accepter le langage de votre pratique tel qu'il est, avec ses incomplétudes, pour l'autonomie que cela vous confère (du coté des "humanités").

Ces images du langage et de son fonctionnement sont de celles dont Wittgenstein fait la critique lorsqu'il prend le "tournant" du retour au langage ordinaire. Développer la philosophie dans l'analyse du langage ordinaire, c'est soutenir qu'il n'y a qu'une forme de langue : « Je crois que nous n'avons essentiellement qu'un langage, et que c'est le langage ordinaire » (*Remarques Philosophiques*, § 53, cité par C. Chauviré in *Voir le visible*, p. 21). C'est soutenir aussi qu'elle est comme elle doit être, qu'il n'y a pas lieu de s'en plaindre (que c'est un non-sens), et que ce serait illusion de rechercher une langue pure : aussi bien celle que cherchent les empiristes logiques viennois avec lesquels il est en relation que la langue phénoménologique qu'il a lui même recherchée dans les années 1920[5] . C'est en pratiquant

5 Dans *Voir le visible*, Chritiane Chauviré rend compte de l'engagement de Wittgenstein, durant les années 1920, dans la recherche d'un langage phénoménologique pur (et primaire par rapport au langage physicaliste

cette critique et en abandonnant ce type de recherche que Wittgenstein se tourne vers l'analyse grammaticale de la signification. Reconnaissant que les propositions du langage ordinaire sont authentiques, il reconnaît par la-même que ce langage n'est pas un langage physicaliste fondé sur des énoncés d'hypothèse (notre manière ordinaire de nous comprendre ne repose pas sur une acceptation implicite d'énoncés d'hypothèses sur l'existence du monde ou des interlocuteurs - cette manière de considérer le langage est un artifice à usage philosophique qui ne fait qu'introduire de la confusion). La philosophie dans le langage ordinaire modifie ainsi complètement la perspective dans l'examen des énoncés de base, changement qui le conduira quelques années plus tard à la notion de « certitudes de base »[6].

Cette manière d'expliquer la différence entre SN et SH par une différence de fondements n'est en fait que l'expression de notre désir de cohérence (nous aimerions qu'à chaque sorte de science correspondent des méthodes et des fondements spécifiques) et ne tient pas du tout compte de ce que sont vraiment les énoncés invérifiables qui nous servent de bases, c'est à dire de notre manière de les exprimer et de les utiliser. Dans les *Remarques sur la certitude*, Wittgenstein a montré que nos certitudes de base sont requises de la même manière et avec les mêmes caractéristiques par tous nos énoncés empiriques (à comprendre ici au sens large : se rapportant à nos perceptions et reposant sur d'autres énoncés), qu'ils soient ordinaires ou savants, fidèles ou interprétatifs, hasardeux, hypothétiques ou confirmés. Nos certitudes de base, que Wittgenstein compare à des gonds sur lesquels tournent tous nos autres énoncés, c'est à dire l'ensemble de nos connaissances empiriques, sont indubitables, fondamentales et infondées, non-épistémiques et non-empiriques. A tous ces caractères listés et commentés par Danièle Moyal-Sharrock dans son ouvrage *Understanding Wittgenstein's On Certainty* (2004), ajoutons celui-ci, très important pour ce que nous cherchons à comprendre : elles ne sont ni permanentes, ni constantes ; un énoncé empirique dans une certaine situation peut être un énoncé de base dans une autre ; nos gonds ne sont pas là "de tout temps", dans l'attente des propositions qui pourraient "s'articuler" sur eux, et qui seraient alors elles aussi "de tout temps", en attente d'être actualisées. L'image de nos certitudes proposée par Wittgenstein ne contient pas cette permanence qui impliquerait une forme de réalisme philosophique. Pour le dire autrement, nos certitudes de base ne sont pas décontextualisées ; leur certitude est un usage qui implique un accord dans un certain

ordinaire) ; ainsi que de la brève période de 1929, durant laquelle, alors qu'il a beaucoup d'échanges avec le Cercle de Vienne, il adopte un phénoménisme et un vérificationnisme stricts. Suivant l'évolution de la pensée de Wittgenstein pendant les années 1929 et 1930, elle montre le lien entre l'abandon de ce type de recherche sur le langage et le choix de l'examen grammatical de la signification.

6 Voir notamment les remarques rassemblées dans le recueil intitulé *De la certitude.*

contexte. Ces usages sont le plus souvent des cas particuliers dans lesquels le contexte est tellement simple et univoque que nous avons tendance à l'oublier : nous n'avons pas besoin de nous le rappeler ou de l'examiner pour établir le sens. Nous avons ainsi l'impression que nos accords sur la vérité de phrases comme « la terre tourne autour du soleil » ou « les chiens ne parlent pas » ne sont pas contextuels ; mais il suffit de nous rappeler que les hommes ont longtemps cru que le soleil tournait autour de la terre, ou d'imaginer avec quelle rapidité nous changerions de certitude si des chiens se mettaient à parler, pour faire apparaître le contexte dans lequel nous nous accordons sur ces certitudes.

Cependant, nos certitudes de base ne sont pas non plus simplement celles que nous voulons, ce qui nous arrange dans nos usages – ce qui impliquerait, à l'opposé, une conception relativiste de la réalité. Nos certitudes de base sont celles que requièrent nos énoncés empiriques dans nos usages – c'est cela leur contexte ; et cette nécessité de l'empirisme implique tout à la fois que ces certitudes sont bien les nôtres (et pas celles, conservés dans un quelconque monde idéel, d'une nature essentialisée), qu'elles correspondent avec nos besoins dans certaines situations, et qu'elles ont certaines limites qui ne permettent pas qu'elles soient simplement déterminées par nos désirs ; et on peut dire que ceci est une *image* de la réalité, et exprime donc une certaine forme de réalisme. Reconnaître ces caractéristiques implique d'accepter : d'une part que les énoncés de base des sciences empiriques tels que ceux cités ci dessus n'ont pas de caractéristiques conceptuelles différentes des certitudes de bases que nous associons aux sciences humaines (exemples également cités ci-dessus) ; et d'autre part que les unes comme les autres peuvent être également et indistinctement requises par les énoncés des SN comme par les énoncés des SH. Ainsi, les certitudes suivantes : "je suis capable de comprendre ce que j'observe" ; "je suis capable d'exprimer ceci" ; "j'ai un corps" ; "les autres hommes ont un corps" – sont requises aussi bien pour croire à cet énoncé : "les molécules de neuro-médiateurs libérées dans la fente synaptique se fixent sur les sites récepteurs d'un autre neurone", que pour croire à celui-ci : "ce silence est l'indice du retour à la conscience d'une représentation refoulée", ou encore de celui-ci qui appartient au langage ordinaire : "il est resté sans voix, il devait être très ému" – et on remarquera que ces trois énoncés peuvent être des descriptions du même phénomène.

Les certitudes de base qui sont utilisées par les deux sciences ne se distinguent pas de manière essentielle (mais elles peuvent être différentes selon les situations), et elles ne se distinguent pas non plus de celles sur lesquelles reposent nos croyances et nos énoncés ordinaires. Les sciences humaines et les sciences de la nature "tournent sur les mêmes gonds", et nous ne trouvons rien, dans nos manières de relier logiquement nos énoncés de base à nos

énoncés empiriques, qui viennent conforter l'idée de deux domaines scientifiques essentiellement différents. Mieux même : si l'on voulait conserver cette manière de se représenter la connaissance et nos sciences, il faudrait inverser le lien logique, et dire que les fondements sont différents parce que ces sciences concernent des domaines essentiellement différents. Mais ceci est une proposition que nous avons déjà écartée.

LA NON-SPECIFICITE DES METHODES.

Si l'idée d'une différence essentielle entre deux domaines, bien que simple et séduisante, est un non-sens résultant d'un mauvais usage, si nous ne pouvons la justifier ni par l'opposition intérieur/extérieur, ni dans des fondements différents, nous pouvons alors nous demander si la différence entre sciences humaines et sciences de la nature ne réside pas tout simplement dans la pratique de ces sciences, dans nos manières de faire de la science, c'est à dire dans nos méthodes.

Cependant la différenciation des méthodes n'est pas aussi nette que nous pourrions le souhaiter dans notre désir d'y trouver l'explication de la différence entre deux formes de sciences. Les scientifiques de la nature ont pu croire pendant quelque temps à l'adaptation parfaite de l'application stricte de la méthode expérimentale et du vérificationnisme aux sciences de la nature, mais les pratiques scientifiques contemporaines tendent à forcer quelque peu les standards de ces méthodes ; donnons quelques exemples de ces pratiques, sans mettre en cause leur efficacité : recours aux probabilités dans le test des hypothèses (ce qui revient à admettre une équivalence entre "vrai" et "probablement vrai") et dans la construction de modèles ; résultats contradictoires mais également vrais en physique ; mise en évidence de systèmes de causalités circulaires rendant impossible la recherche des causes initiales par l'expérimentation en biologie. Quant aux méthodes des sciences humaines, il ne semble pas qu'il y ait jamais eu de tels modèles et de conceptions générales faisant consensus. La seule tentative sérieuse d'attribution d'une méthodologie spécifique aux SH est celle qui résulte de la distinction de Windelbland que nous avons déjà examinée, mais elle est déduite de l'idée d'une différence d'objet qui est en fait un présupposé. Dans la pratique, les sciences humaines semblent plutôt tiraillées entre deux tendances : soit imiter les sciences de la nature en tentant d'utiliser en l'adaptant la méthode expérimentale (tendance très forte en science économique ou en psychologie par exemple, y compris dans certains écrits de Freud), soit développer des méthodes interprétatives qui débouchent sur des énoncés métaphoriques ou analogiques selon la forme "tout se passe comme si..." : « l'inconscient est structuré comme un langage » (Lacan J., 1973, p. 23), « la pensée magique des primitifs ressemble à la pensée enfantine » , etc...

En fait, nous n'avons pas un nombre défini de critères précis permettant de distinguer par leurs méthodes les deux sortes de sciences. Il y a de nombreuses formes d'activité qui peuvent être retenues comme critères (par exemple : utiliser la méthode expérimentale, recourir à des analogies, à des métaphores, pratiquer l'observation, trouver une preuve, analyser la forme d'un texte, etc...), certains communs aux deux groupes de pratiques scientifiques et d'autres spécifiques, certains stricts et d'autres lâches, et la meilleure manière de les distinguer est d'utiliser le concept d'air de famille. La famille "méthode des SN" apparaît alors déterminée par plus de critères nécessaires et donc mieux délimitée que la famille "méthodes des SH" qui semble concernée par un grand nombre de critères dont aucun ne semble vraiment absolument requis. Même si de nombreux critères sont communs entre les deux familles, il y a donc bien une différence de méthodologie qui se maintient dans tous les cas, quelquefois immense (comme entre Physique des particules et Anthropologie par exemple), quelquefois relativement moins importante (comme entre Biologie et Linguistique par exemple, au point que l'on pourra discuter la question de savoir si la linguistique doit être comptée dans la famille SH ou dans la famille SN). Nous n'utilisons pas dans les différentes activités des sciences humaines un ensemble commun constant de méthodes, procédures et techniques d'enquête et de vérification, et l'impossibilité pratique de définir une méthode scientifique unifiée nous montre qu'il y a bien quelque chose de différent entre ce que nous appelons sciences de la nature et ce que nous appelons sciences humaines.

L'usage de ces différentes méthodes peut être toujours justifié par des conceptions essentialistes, et la différence entre les deux familles peut être utilisée à l'appui de de la distinction entre deux domaines scientifiques. Mais cela ne prouve rien, car il s'agit bien sûr d'une théorisation après-coup. Toutes ces méthodes scientifiques ont en fait été élaborées dans la pratique scientifique, au fur et à mesure que se posaient de nouveaux problèmes, et indépendamment des préoccupations philosophiques à propos de la distinction des domaines scientifiques. Ceci est particulièrement vrai pour les techniques d'observation, d'expérimentation et de vérification des sciences de la nature ; par exemple, les chercheurs ont adopté les méthodes vérificationnistes parce qu'ils en avaient l'utilité, pas parce que des philosophes viennois avaient éliminé la pratique des humanités du champ de la science en développant une philosophie des sciences à partir de leur manière de lire une théorie de la connaissance dans le TLP. Dans cette affaire, la différence pratique dans les méthodes est donc ce qui pour l'instant nous montre de la manière la plus consistante une différence entre les deux formes de sciences, plus consistante en tout cas qu'une supposée différence essentielle entre les deux domaines.

Une différence plus consistante, mais qui pour autant ne répond pas mieux à nos attentes. En effet nous ne pouvons l'accepter simplement comme un fait totalement indépendant et considérer que cette différence de méthodes expliquerait la distinction entre les sciences humaines et les sciences de la nature. S'il en était ainsi, il suffirait de changer *nos* méthodes, ce que rien n'empêcherait, pour unifier la science[7]. Comme ce n'est pas le cas, comme nous n'y parvenons pas, nous sommes tentés d'expliquer cette impossibilité d'unification, et donc cette différence de méthode, en lui cherchant une raison. Si nous parvenions à expliquer cette différence de méthodes qui, bien que ses frontières soient relativement floues, semble solide, nous pourrions justifier la distinction que nous établissons entre sciences humaines et sciences de la nature. Mais où pouvons nous chercher cette raison, si nous excluons de la trouver en nous, dans nos attitudes, nos usages du langage, nos choix ? La recherche d'une telle raison expliquant le phénomène (la différence de méthode, et donc la distinction entre les deux sciences) indépendamment de nous, c'est à dire de quelque chose qui soit dans un lien logique d'antériorité et de causalité avec le phénomène, ne nous montre à nouveau que deux possibilités : la forme de la connaissance et la forme du monde. Nous sommes alors tentés de dire que la différence de méthode résulte soit de la nature du monde qu'elle reflète, soit de la forme de notre connaissance ; mais ces deux solutions nous ramènent aux deux formes d'explication d'une différence essentielle de domaines que nous avons déjà éliminées parce qu'elles faisaient appel à des présupposés. Nous avons la désagréable sensation de tourner en rond, la réflexion sur la différence de méthode nous conduisant aux mêmes impasses que la réflexion sur la différence de domaines.

En effet on dira dans le premier cas qu'on ne peut utiliser les mêmes méthodes dans les deux domaines parce que leur différence recouvre une différence de nature entre les choses étudiées. On dira par exemple qu'on ne peut appliquer à l'étude de l'esprit les mêmes méthodes que celles que nous utilisons pour étudier les choses que nous observons autour de nous parce que l'esprit n'est pas de la même essence. Dans cette conception, il y aurait dans le monde des choses de nature différente, que nous connaîtrions selon des formes différentes, avec des méthodes différentes. Mais bien sûr, rien dans les méthodes ne montre l'effet d'une telle différence de nature (c'est d'ailleurs ce qui permet d'argumenter la négation de toute

7 C'est par exemple ce que prétend le réductionnisme lorsqu'il se présente comme une simple hypothèse de travail pour la science (cf. Oppenheim P. et Putnam H. : *L'unité de la science : une hypothèse de travail*) : appliquer les méthodes de la science expérimentale à tous les domaines de la connaissance, afin que tous les énoncés, établis par les mêmes méthodes d'enquête et de vérification, puissent être réunis dans un unique et vaste système hiérarchisé. Ian Hacking a montré, dans un article intitulé *The Disunities of the sciences*, que ce n'est pas la valeur de cette hypothèse qui donne au réductionnisme sa cohérence et son attrait, mais ses présupposés métaphysiques sur l'unité de la connaissance et même sur une unité de la nature. L'hypothèse d'une science unique, tout comme celle d'une opposition entre deux sciences, repose sur des pré-supposés

différence dans la tentation réductionniste qui repose sur le présupposé opposé de l'unité de nature du monde.) L'erreur ici consiste à donner un sens à cette différence et à en déduire ensuite (en quelque sorte selon une procédure "à rebours") ce que ce sens nécessite pour être établi dans un usage, à savoir une différence essentielle entre les deux domaines, sans se rendre compte que c'est le présupposé situant dans le monde (dans la nature, dans l'extérieur) l'origine de la différence qui détermine cette interprétation. L'explication ainsi donnée à la différence de méthode résulte en fait de l'application d'un principe métaphysique préalable sans justification (cette manière de penser la différence de méthodes entre les deux sortes de sciences correspond à la position réaliste d'Hilary Putnam sur la signification exposé au chapitre 2).

Comme pour la différenciation de deux domaines de la connaissance, la deuxième solution repose sur une critique de la première et reconnaît que nous ne pouvons pas attribuer au monde une différence que nous constatons seulement dans notre pratique. Elle va plus loin : elle dit que si même cette différence de méthode (et donc de domaine) était le reflet d'une différence dans le monde, il serait vain d'espérer en voir ne serait-ce que ce reflet ; nous continuerions à ne voir la différence que selon nos méthodes, selon la forme que nos méthodes donnent à nos connaissances. La deuxième solution consiste à dire que l'image du monde que nous avons est celle que lui donne la forme de notre connaissance car nos méthodes d'enquête et de vérification sont soumises à cette forme ; la différence de méthodes nous montrerait donc la forme de la connaissance humaine, et en confirmerait les limites (cette conception correspond à la position exprimée par Richard Rorty à propos de la signification - voir chapitre 2). Dans cette conception, il y a deux formes de connaissance, correspondant à des objets de connaissance différents, et pour lesquelles nous avons construits des méthodes différentes. Mais le présupposé d'une forme de la connaissance est le prix à payer pour ce genre d'explication.

CONCEPTIONS DE LA VERITE ET USAGES DE "VRAI".

Toutes nos tentatives pour comprendre la distinction usuelle entre sciences de la nature et sciences humaines semblent aboutir à peu de choses. Elles nous ramènent toutes à une conception essentialiste de cette différence, qui est précisément l'écueil que nous voulions éviter. Le plus dommageable pour notre compréhension est que cette essentialisation de la distinction entre les deux sciences ne se limite pas aux aspects que nous avons déjà examinés. L'image trompeuse qui en résulte concerne tous les aspects de nos sciences, et nous sommes ainsi conduits à penser, sans avoir aucune raison de penser cela, et sans même nous en

étonner, que dans ces deux domaines si essentiellement différents, fondés de manière différente et utilisant des méthodes elles aussi différentes, nous ne pouvons évidemment pas dire le même genre de vérité. Il nous semble ainsi logique et juste de conclure à ce vers quoi le présupposé nous entraîne et qui nous paraît de ce fait naturel : qu'une vérité des sciences expérimentales est vraie autrement (sous entendu plus vraie) qu'une vérité des sciences humaines parce qu'elle est établie et vérifiée différemment (mieux).

En quoi nos manières de dire la vérité seraient-elles donc différentes dans les sciences humaines et dans les sciences de la nature ? De manière ordinaire, dans notre vie quotidienne, nous sommes plutôt enclins à croire que ce qu'affirment les sciences humaines. Nous considérons assez souvent leurs énoncés comme vrais, et le vrai justifie nos croyances (nous ne nous comportons pas vis à vis de leurs énoncés comme vis à vis de mythes ; nous pouvons bien sûr les qualifier ainsi dans certains usages, dans des discussions savantes par exemple, pour les critiquer, comme le fait par exemple Wittgenstein à propos des énoncés de la psychanalyse ; mais nous disons alors qu'ils sont *comme* des mythes. De plus, la présence d'énoncés douteux ou invérifiables pouvant être ainsi qualifiés de mythes n'est pas propre à ces sciences ; l'histoire des sciences de la nature est tout entière constituée de tels mythes : hypothèses abandonnées, vérités partielles, preuves qui se révèlent erronées). Ces croyances sont utiles et couramment utilisées dans la vie quotidienne. Nous tenons compte de ce que disent ces sciences dans nos comportements : nous faisons tous de la psychologie ordinaire et nous utilisons sans hésiter dans ce but des éléments de psychologie savante vulgarisée ; de même tous les touristes font de l'anthropologie ordinaire, interprétant les comportements des personnes qu'ils rencontrent comme étant peut-être les signes d'une culture différente. Tout le monde tente de comprendre l'autre où les autres, ce qu'ils pensent et ce qu'ils font, non pas parce que nous pensons tous qu'il y a à ce sujet des problèmes à résoudre, des vérités à découvrir, mais simplement parce que c'est utile et même nécessaire à notre vie (à notre survie), parce que c'est ainsi que nous vivons.

Lorsque nous en considérons cet aspect, les sciences humaines nous apparaissent alors comme une forme d'expression proche de nos expressions quotidiennes, comme un ensemble de discours qui prolonge nos attitudes naturelles, nos habiletés sociales quotidiennes et s'évertue a les formaliser et à les expliquer. En les considérant ainsi, nous avons l'impression que les sciences humaines, plus que les sciences de la nature, parlent de nous, et que nous avons avec elles une intimité plus grande. En poussant à l'extrême les idées que recouvre cette image, nous pourrions dire que nous avons l'impression que nous utilisons spontanément ces sciences de manière ordinaire parce qu'elles ne feraient que reformuler ce que nous pensons,

disons et faisons : ainsi l'anthropologie ne ferait que noter ce que disent les membres des tribus qu'elle étudie, la sociologie sommerait nos opinions individuelles, la psychanalyse dirait tout haut ce que nous pensons inconsciemment, et ces sciences ne seraient que des extensions de nos attitudes naturelles. Avec ces images, nous sommes tentés de penser que la différence entre notre manière de croire aux énoncés des SN et notre manière de croire à ceux des SH résulte de deux manières différentes de dire le vrai, parce qu'il y aurait deux sortes de vérités : des vérités sur le monde, vérités lointaines que l'on connaîtrait par observation et que la science pourrait objectiver et expliquer, et des vérités sur nous mêmes, vérités proches, voire intimes, que nous connaîtrions immédiatement, naturellement, et que la science pourrait seulement reformuler et systématiser.

Mais cette idée de deux formes différentes de vérité doit être également repoussée, car l'image sur laquelle elle repose est fausse et absolument pas naturelle. Elle est fausse parce que cet aspect n'est pas propre aux sciences humaines : nous faisons aussi sans cesse de la physique ou de la biologie ordinaire. Ainsi les hommes utilisent-ils des classifications du vivant dans beaucoup de situations de la vie quotidienne. A notre époque de vulgarisation scientifique de masse ces classifications sont assez proches de celles établies par la biologie ; mais celle-ci ne sont ni l'origine ni la cause de cet usage ; car c'est en agissant que nous nous emparons de ces classifications et apprenons à les utiliser, simplement parce qu'il n'est pas possible d'agir de la même manière avec toute chose, et que l'utilisation de ces classifications correspond à un besoin (les animaux se chassent, les végétaux se cueillent, etc.). Au final, c'est plutôt le travail scientifique de taxinomie qui pourrait apparaître comme le prolongement savant d'une tendance naturelle à la classification. Autre exemple, nous considérons comme vrais et utilisons dans la vie quotidienne des énoncés savants que nous avons intégrés dans nos certitudes empiriques ordinaires et que nos ancêtres ne connaissaient pas (par exemple je ne fais pas la chasse aux chiffons sales avec la même ardeur que ma grand-mère, qui croyait à la génération spontanée et pensait éliminer ainsi les vermines engendrées par la saleté).

D'autre part cette impression n'a rien de naturel, l'intimité décrite ci-dessus sous-entend simplement que nous serions plus proche de ces discours sur nous même, sur ce que nous disons et faisons, parce que nous pourrions les tenir en nous-mêmes. Cette impression n'est donc que le reflet de notre manière d'opposer intérieur et extérieur afin de construire l'opposition de deux domaines et de ce fait elle n'est qu'une nouvelle image résulte de notre désir de rendre essentielle la différence entre les deux formes de sciences.

Or, si nous reconnaissons que toutes ces différences que nous tenons pour essentielles sont des présupposés, nous devons reconnaître aussi que les vérités de nos sciences ne

peuvent pas être de nature différente, ou plus exactement, qu'elles n'ont pas de nature (ni dans le monde, ni dans notre connaissance). Certes nous n'utilisons pas le mot "vrai" de la même manière, nous n'accordons pas la même importance à la notion de preuve dans notre pratique des sciences humaines et dans celle des sciences de la nature. Mais cela n'implique pas que des formes de vérité s'opposent quelque part (dans le monde ou dans notre connaissance), cela montre tout simplement que nos usages de "vrai" varient, et que ce mot a donc des significations différentes dans les deux formes de pratique scientifique. Nous avons dans ces deux pratiques des manières différentes de dire et penser la vérité ; nous avons d'autres usages, ce qui signifie aussi que nous employons ces mots dans d'autres contextes. Nous faisons ainsi apparaître l'image d'une autre distinction entre sciences humaines et sciences de la nature qui est une distinction entre deux manières de dire le vrai. Si nous pensons qu'il y a entre les deux formes de sciences une différence essentielle, nous serons conduits à interpréter cette distinction dans nos usages de "vrai" comme un simple indice de la différence entre deux formes de vérité, comme une conséquence logique de la différence entre les deux domaines scientifiques (deux domaines, deux formes de connaissance, deux méthodes, et donc deux formes de vérité pour préserver la cohérence de cette conception). Mais si à l'inverse nous abandonnons le présupposé d'une différence essentielle, elle n'en est plus une conséquence, et nous trouvons alors dans cette distinction un aspect important de celle que nous faisons entre sciences humaines et sciences de la nature, un aspect pouvant nous permettre de caractériser l'une et l'autre.

Cette différence d'usage entre deux manières de dire le vrai est à la fois réjouissante et troublante. Elle nous réjouit parce que pour la première fois nous parvenons à faire une distinction qui ne nous entraîne pas dans une conception essentialiste de nos sciences ; pour être précis, disons plutôt que ce n'est pas une différence qui existerait dans ces sciences elles-mêmes, dans leurs objets, leurs méthodes ou leurs fondements, mais une distinction métaphysiquement beaucoup moins exigeante, que nous pouvons voir dans nos usages. Mais l'idée d'une vérité qui se dit de différente manières continue de nous troubler parce qu'elle reste difficile à distinguer de celle d'une différence de vérités que nous avons pourtant déjà repoussée. Nous avons tendance à donner beaucoup de valeur à la vérité, à nous la représenter comme quelque chose d'absolu et d'essentiel (que cette représentation concerne l'essence des choses ou l'essence de la forme de notre connaissance), nous sommes attachés à cette valeur de la vérité d'une manière qui nous empêche de différencier clairement ces deux idées. Éclaircissons, donc : ce que je propose, c'est que le mot "vrai" n'est pas et ne peut pas être employé de la même manière dans les deux pratiques scientifiques ; il n'y a ni les mêmes

usages, ni la même utilité. Cela revient à dire que la notion de de vérité n'a pas la même signification dans les deux types de sciences, non pas parce qu'il existerait des vérités différentes (le sens de vrai, c'est l'usage de "vrai" ; les usages de vrai ne nous disent évidemment rien sur ce qui serait un sens absolu attaché à ce mot), mais parce que nous ne l'utilisons pas de la même manière dans les deux cas. Dans cette manière de regarder la vérité, cette notion n'est donc pas essentielle, elle est réglée dans et par le langage, selon nos usages ; et la distinction que nous faisons est contextuelle.

Avec cette manière de concevoir la notion de vérité, je soutiens donc que la pratique de nos sciences doit être toujours considérée dans la diversité des situations pratiques, que ces situations n'ont pas de caractéristiques communes permettant de les définir de manière générale, et qu'elles constituent seulement (mais c'est important) des contextes différents dans lesquels nous distinguons nos usages. Ce faisant, nous ne montrons pas des différences de nature entre les sciences, nous distinguons des aspects dans nos pratiques. La distinction entre sciences humaines et sciences de la nature ne peut pas être considérée autrement que contextuelle et grammaticale et ne constitue qu'un aspect de nos sciences (il y a bien d'autres aspects que nous pourrions examiner, en établissant d'autres distinctions, en appliquant d'autres critères).

A propos de la notion de vérité, je soutiens que nos usages montrent deux grands types de situations dans le langage scientifiques, deux contextes nettement distincts, dans lesquels nos usages de cette notion apparaissent différents. Dire qu'un énoncé est vrai, c'est porter un jugement, ce qui suppose d'utiliser certains critères de jugement. Si l'on considère qu'il n'y a qu'une seule manière de dire la vérité, on considère qu'il n'y a qu'un seul type de critères ; la notion de vrai est alors lié de manière univoque aux critères qui sont admis pour l'établir, et l'application de la règle entraîne automatiquement leur utilisation dans un processus de vérification. Dans cet automatisme, nous oublions ce que nous faisons, nous avons l'illusion que le vrai détermine en quelque sorte lui-même ses propres critères, ce qui est évidemment une erreur : c'est nous, dans nos usages, qui déterminons les critères et les normes. Et cette illusion en entraîne une autre : celle consistant à croire que le vrai coïncide nécessairement avec le vérifié, alors que cette coïncidence résulte du choix des critères, de nos usages, de nos manières de tenir compte des situations. Nous pouvons trouver et reconnaître cette coïncidence dans certaines situations, disons très souvent dans les pratiques des sciences de la nature, mais nous ne pouvons pas la considérer comme une caractéristique de la notion de vérité, parce qu'elle n'est qu'un effet de nos usages. S'il n'y avait qu'une seule manière de dire le vrai, et un seul type de critères, l'usage des critères serait toujours le même, et il ne pourrait

y avoir qu'un seul type de méthodes d'enquête et de vérification ; mais alors il ne pourrait y avoir qu'une seule sorte de sciences, et les méthodes expérimentales incluant un vérificationnisme rigoureux devraient être adaptées aux sciences humaines, celles-ci pourraient les adopter, et une forme de réductionnisme, au moins méthodologique, devrait être manifeste et efficace dans toutes nos pratiques scientifiques. Or ceci n'est pas le cas ; ce n'est pas ce que nous constatons dans l'évolution des sciences, et ce n'est pas de cette manière que nous pratiquons les sciences humaines.

A l'inverse, dire qu'il y a plusieurs manières de dire le vrai implique nécessairement plusieurs types de critères pouvant être nettement distingués. Un énoncé scientifique sera reconnu comme vrai selon tels critères dans certaines situations, selon d'autres critères dans d'autres cas ; les techniques d'enquête et de vérification pourront être différentes selon les situations et les usages, les normes également. La distinction entre sciences humaines et sciences de la nature est une possibilité de nos usages. Lorsque nous disons qu'une différence importante entre les sciences de la nature et les sciences humaines est celle qui apparaît dans la manière de dire le vrai, nous distinguons en fait deux contextes dans lesquels nous utilisons des ensembles ou des familles de critères différents (dont certains peuvent être communs, la distinction entre les deux ensembles doit être pensées avec le concept d'air de famille), et donc des méthodes d'enquête et de vérification différentes car ces méthodes ne sont que des techniques d'application des critères, elles font partie des usages (elles n'ont pas de lien essentiel avec une vérité. Cette distinction contextuelle, dans la *manière* de dire le vrai, nous permet également de commencer à comprendre un autre trait de la distinction entre SN et SH, la différence de méthode, qui dès lors ne peut plus (si tant est que nous ayons eu besoin d'une preuve supplémentaire à ce sujet) être considérée comme l'indice d'une différence essentielle, mais apparaît plus simplement comme un aspect important de notre langage dans lequel sont visibles nos différences d'usage de "vrai", c'est à dire la grammaire de ce mot.

Cependant le surgissement de cette idée d'une vérité variant selon les usages continue de nous troubler, parce que nous avons tendance à en déduire qu'il s'agit alors nécessairement d'une vérité relative, parce que nous y voyons une menace sceptique ; et nous avons l'impression que toute tentative pour échapper aux impasses dans lesquelles nous entraîne l'idée de vérité de la nature conduit nécessairement à un relativisme. J'examine au chapitre suivant cette idée selon laquelle la compréhension de la forme de vie humaine, de ce que les hommes font et disent, est rendue difficile et limitée, voire impossible, par ces deux conceptions opposées entre lesquelles elle serait en quelque sorte coincée dans une impasse :

vérité absolue de la nature ou vérité relative des usages. En prenant comme exemple de cette impasse le débat philosophique qui a opposé sur cette question Hilary Putnam et Richard Rorty, j'essaie de montrer que cette impasse est en fait créée par notre manière de nous représenter ces problèmes et d'y réfléchir. J'essaie dans ce chapitre d'éclaircir les conditions et les erreurs dans lesquelles nous créons cette impasse, afin de comprendre comment il est possible d'utiliser la notion de "vrai" en sciences humaines, c'est à dire de comprendre comment leur pratique est possible.

A PRESUPPOSES SPECIFIQUES, CONFUSIONS PARTICULIERES.

Ainsi, c'est sur la base de quelques idées confuses que nous nous fions à l'idée d'une différence naturelle entre deux domaines pour justifier la distinction entre deux sortes de sciences et fonder notre pratique des sciences humaines. Malgré les difficultés que nous rencontrons à la justifier, cette différence nous paraît tellement évidente que nous pensons la voir se révéler dans les "résultats" de nos sciences, dans leurs découvertes et leurs explications, oubliant que, lorsque cela se produit, nous ne faisons que retrouver ce que nous avons mis au préalable dans nos concepts et nos méthodes. Nous pensons que nos sciences montrent l'humain et le définissent de mieux en mieux, oubliant que c'est nous qui l'y avons placé. Et nous avons donc tendance à croire que c'est dans les sciences humaines elles-mêmes, dans le corpus de leurs énoncés et de leurs résultats, que nous trouverons des réponses à nos questions, que nous pourrons voir leurs fondements, leurs spécificités et leur intérêt. Attendre ainsi les réponses à de ces questions revient à présupposer la justesse de cette distinction et l'existence des sciences humaines, alors que c'est précisément cela que ces questions devraient avoir pour but de vérifier. Sans l'avoir clairement formulé, sans que nous en ayons un réel besoin, mais en l'ayant quand même désiré (par nos exigences métaphysiques), nous nous comportons comme si la distinction SN/SH était une différence essentielle, et nous considérons ce que nous désignons par le terme "sciences humaines" non seulement comme une chose que nous connaissons parfaitement et dont nous pouvons parler aisément, mais aussi comme une chose qui existe – sans d'ailleurs nous donner la peine d'être précis sur sa manière d'exister. Il y a en fait deux manières possibles d'imaginer cette existence : soit dans le monde, soit dans notre manière de le connaître, et ce présupposé ontologique peut donc prendre deux formes.

La première forme consiste à considérer l'existence de cette différence comme un aspect de l'existence du monde ; ce qui revient à dire que dans le monde, dans la nature, certaines choses que nous pouvons attribuer à l'homme, comme par exemple l'intériorité, la pensée, la

conscience, la subjectivité, existent d'une manière particulière, différente du mode d'existence général des objets autour de nous, des objets du monde. Cette manière de penser l'existence des sciences humaines sur la base d'un rapport essentiel entre la réalité du monde et la distinction usuelle entre deux types de sciences ouvre bien entendu un débat sur la manière de concevoir ce rapport, qui est le débat traditionnel entre idéalistes et réalistes sur la manière de concevoir la perception et la connaissance. Les uns, pensant que le seul monde réel est celui que nous percevons et connaissons, affirmeront que la distinction SN/SH est une structure de la réalité, alors que les autres, croyant que le monde réel, indépendant de nous, est à la fois dissimulé et indiqué par nos perceptions, soutiendront que cette opposition n'est qu'un reflet ou un indice de la véritable nature du réel. Les premiers affirmeront la réalité de cette distinction en raison d'une double croyance, à la valeur de nos perceptions et à l'impossibilité de connaître et même de parler de quoique ce soit d'autre que du perçu ; les autres la placerons ailleurs que dans le vrai monde réel dont ils prétendent avoir l'idée (dans la perception, la connaissance, ou le langage), tout en étant obligés d'y recourir pour énoncer des proposition sur le monde réel, ce qui revient à reconnaître (formellement ou implicitement) une forme de correspondance, plus ou moins mystérieuse mais nécessairement *réelle* (pas seulement cognitive ou langagière), entre cette structure perçue, pensée ou dite et la structure du monde réel.

Cependant en essayant ainsi de décrire, à propos d'une question précise comme celle du sens de la distinction SN/SH, l'opposition entre idéalisme et réalisme, on s'aperçoit d'abord que cette opposition n'est pas si absolue que ses tenants ont tendance à l'affirmer : à propos de ce cas précis, les deux conceptions réputées opposées aboutissent à une même attitude que l'on peut qualifier de "réaliste", au sens plus élémentaire de l'affirmation de l'existence des objets et de la possibilité d'expliquer nos manières d'en prendre connaissance (donc de la possibilité de croire, ou d'être sûr de, ou de montrer, ou de prouver, cette existence). En partant de cette position de réalisme élémentaire, on s'aperçoit aussi que cette distinction ne porte pas sur (ou ne découle pas de) ce que sont le monde ou la réalité, ne porte pas non plus sur le mode d'existence des objets (toutes les idées à ce sujet sont déduites des deux thèses opposées), mais plutôt sur des descriptions différentes de nos manières de voir et de connaître le monde. Bien qu'elles tentent toutes de décrire de quelle manière nous connaissons ce qui existe, ces différentes descriptions ne peuvent donc pas être des descriptions de ce qui existe, mais des descriptions de ce que nous imaginons nécessaire à notre prise de connaissance de l'existence, en fonction de certains critères. Ainsi, le désir de cohérence de l'ensemble de de nos énoncés vrais sur le monde conduit à imaginer qu'il est nécessaire que le monde perçu soit

le seul monde absolument réel (version forte) ou le seul monde réel accessible (version faible) ; à l'opposé, le désir de vérité de l'existence des objets nous conduit à imaginer qu'il est nécessaire que le monde soit autre chose que ce qui nous apparaît par le biais d'une perception souvent trompeuse. Ces deux conceptions ne peuvent donc décrire que ce qu'elles imaginent, et de la même manière que nous avons dit qu'elles procèdent toutes deux d'un réalisme élémentaire, nous pouvons aussi bien dire qu'elles sont toutes deux irréalistes ; et si elles peuvent nous séduire, ce n'est pas par leurs descriptions, mais par le besoin que nous pouvons en avoir, par ce à quoi elles nous permettent de croire, par les critères qu'elles nous permettent d'appliquer. Ni l'une ni l'autre de ces conceptions que j'ai qualifié de "réalistes" ne peut décrire l'existence de la différence SH/SN dans un monde réel, quoique nous appelions ainsi. L'existence de cette distinction est donc un simple présupposé, qui ne peut même pas rendre le service que nous serions en droit d'attendre, c'est à dire une manière de penser les phénomènes humains. Car si je pense qu'il y a une différence de nature entre des phénomènes ou objets propres à l'humain et les objets du monde extérieur, comment pourrais-je prendre en considération la question suivante qui contient toute la difficulté de la distinction SN/SH, qui est la question que précisément nous voudrions dépasser : ou se trouve la pensée d'un autre homme, pensée humaine, intérieure, mais en même temps, pour moi, phénomène que je saisis comme un objet extérieur ? - et à quoi peut bien nous servir une "nature" qui n'existe que selon un certain point de vue ? Ces questions expriment l'aporie où vient buter toute conception des sciences humaines établie sur ce présupposé ontologique.

La deuxième manière possible d'affirmer l'existence de la distinction SN/SH repose précisément sur la critique de la précédente. Elle reconnaît que l'on ne peut montrer et décrire l'existence de cette distinction dans le monde comme un phénomène et propose donc une conception qui, grossièrement, affirme ceci : on ne sait pas ce qu'il en est du monde, mais on sait qu'il en est quelque chose ; cette distinction existe bel et bien, puisque nous pouvons l'employer de manière utile ; elle existe dans notre manière de voir le monde (selon les différentes versions, dans la forme de notre connaissance ou dans celle de notre langage). Dans cette conception, les deux domaines ne sont pas des domaines du monde, mais de notre connaissance ou de notre langage, et la distinction SN/SH reflète non pas une différence dans le monde, mais une différence dans ce qu'on pourrait appeler, de manière générale et afin de respecter les différentes versions de cette conception, notre prise de connaissance. Bien qu'elle nous demande un énorme renoncement (à l'existence réelle, à un fondement dans la réalité), nous sommes donc tentés de l'accepter plus volontiers parce qu'elle nous semble, du fait même de cette impression de renoncement, moins essentialiste. Le présupposé sur lequel est

construite cette conception peut nous paraître plus acceptable parce qu'il nous semble qu'il n'implique aucun réalisme métaphysique ; il semble qu'il ne fait qu'affirmer l'existence d'une différence que nous avons vraiment sous les yeux et que nous ne pouvons pas contester.

Cette conception use en fait d'un artifice assez plaisant qui consiste à feindre d'ignorer où se trouve notre prise de connaissance, où se trouvent notre pensée et nos énoncés : bien évidemment dans le monde. Nos énoncés peuvent bien être les nôtres, et porter sur les phénomènes, sur la nature, sur le monde, etc., ils sont eux aussi des phénomènes, ils sont eux aussi dans le monde. Dire que la différence SN/SH existe dans notre connaissance ou dans nos énoncés, c'est donc dire à nouveau, mais de manière dissimulée, qu'elle existe dans le monde, c'est présupposer l'existence d'une forme de la connaissance humaine, donc de quelque chose de spécifiquement humain (qu'on l'appelle "transcendantal" ou "forme logique" par exemple) et c'est donc nécessairement impliquer encore un présupposé ontologique sur une différence de nature entre le monde et l'humain. Tout ce que l'on voulait éviter en recourant à cette manière de concevoir une différence SN/SH est toujours là !

Un argument plus fondamental discrédite de manière nette ces deux conceptions. Pour l'exposer, je dois revenir sur ce que j'ai dit plus haut, sur le fait que les conceptions réalistes comme idéalistes ne pouvaient qu'imaginer l'existence. Mais ce qui à ce propos n'est pas imaginaire et constitue la matière de ce débat, c'est que nous ne pouvons voir le monde que selon notre manière de voir et que nous ne pouvons éprouver notre manière de voir autrement qu'en voyant le monde. Nous ne pouvons pas regarder et juger notre manière de voir comme nous regardons et jugeons le monde, nous n'avons pas de manière de voir ceci, comme nous avons celle-là pour le monde. Notre manière de voir, quelle qu'elle soit, c'est à dire quoi que vous imaginiez, (mais est-ce alors bien utile d'imaginer quelque chose ?) nous paraît donc toujours adaptée à ce que nous voyons. De ce fait, nous ne pouvons pas isoler dans ce que nous voyons ce qui serait propre à ce qui serait à voir, au monde, et le distinguer de ce qui serait propre à notre manière de voir, à notre manière humaine – et cette impossibilité implique que l'affrontement entre idéalistes et réalistes est une impasse.

C'est exactement ce que montre Wittgenstein dans le *Tractatus* : nous ne pouvons que reconnaître, puisque nous percevons et connaissons, un rapport logique entre la forme du monde et la forme de notre connaissance, mais nous ne pouvons pas le penser, nous ne pouvons pas connaître sa forme. Et quand nous avons la faiblesse de tenter de le faire (la faiblesse de croire que nous pouvons satisfaire ce désir de métaphysique), nous laissons simplement libre cours à notre imagination et à nos usages du langage – c'est alors que Wittgenstein dit que notre langage est en roue libre. Le fait même de parler de ce qui serait

propre au monde et de ce qui serait propre à notre manière de voir et du rapport logique qui devrait exister entre les deux, le fait même de tenter d'avoir une image de cette distinction, est un peu embarrassant, comme si l'on se trouvait là à la limite du non-sens (à la limite du *TLP*) : car que signifie nommer une chose que l'on ne peut décrire[8] ? Et quelle est la nature de ce genre d'image ? Ce que nous désignons là par "rapport logique" n'est pas un concept, plutôt la simple description d'une nécessité : celle où nous nous trouvons de reconnaître le fait même de la connaissance. Or, prétendre que notre distinction entre SN et SH est un aspect ou reflète un aspect de la forme du monde, ou prétendre qu'elle est un aspect de la forme de notre connaissance ou de notre langage, suppose dans les deux cas de donner une existence et une forme à cette distinction embarrassante et nous entraîne donc dans le non-sens. L'idée qu'il y aurait entre moi (nous ; les hommes) et le monde autour de moi (de nous) une différence dans la manière d'exister ou d'être connu impliquerait d'avoir à propos de ce que c'est qu'exister dans le monde, percevoir, ou connaître, une manière de voir que nous ne pouvons pratiquer, une connaissance qui ne peut être la notre. De même, à supposer l'existence d'une "forme de la connaissance" (dont la distinction SN/SH ferait partie), on ne voit pas très bien comment nous pourrions, de l'intérieur de cette forme, en prendre connaissance. Certes nous en verrions certains effets, par exemple certaines différences de méthodes (et nous en voyons, et nous pouvons être tentés d'y voir des indices) ; mais nous ne pourrions jamais voir que ces différences indiquent quoi que se soit, nous ne pourrions jamais les relier à cette forme de notre connaissance, qui ne peut donc être qu'un mythe. Nous ne pourrions jamais connaître directement ou indirectement cette forme par laquelle nous serions censés connaître ; disons de manière analogique que nous ne pourrions voir la forme de notre vision. L'idée attribuant à une forme de la connaissance les différences entre nos sciences est donc tout autant présupposée que celle qui attribue cela à une forme du monde. De telles manières de concevoir la spécificité des sciences humaines reposent bien sur des présupposés ontologiques ; les questions auxquelles elles semblent répondre ne sont formulées que secondairement pour déguiser les présupposés en réponses. Jamais personne ne s'est questionné sur les formes de l'existence du monde ou de la connaissance, puis, ayant répondu à de telles questions, en aurait déduit de telles conceptions, parce qu'on ne peut répondre à ces questions. C'est l'inverse qui s'est toujours produit : ayant élaboré de telles conceptions sur des présupposées, on en déduit des questions ad hoc sur le mode d'existence du monde, de l'homme, de la connaissance humaine.

8 Dans la section 3 du Chapitre 2 consacrée à l'analyse du langage des personnes avec autisme, on verra que cette question n'est pas seulement un problème philosophique, mais aussi une véritable difficulté pratique, dont l'analyse produit beaucoup d'informations sur le fonctionnement du langage.

Le plus étonnant dans toute cette confusion est finalement l'inutilité de ces conceptions, car il n'y a en fait aucune existence à justifier pour peu qu'on rejette le présupposé. Mais si on le rejette, si on ne réfère pas cette distinction à une différence entre deux domaines, comment peut-on alors montrer que les sciences humaines ont une utilité, un usage et donc un sens ? De fait, on ne pourra alors considérer ces sciences comme légitimes et dignes d'intérêt, on ne pourra considérer qu'elles ont un usage et un sens, que si l'on parvient à les décrire, c'est à dire à décrire cet usage. Nous devons commencer par reconnaître que les sciences humaines sont d'abord une distinction que nous faisons dans notre manière de penser et dire nos intérêts, nos questions, nos connaissances, donc un certain usage de notre langage, dans une certaine pratique.

Certes il y a dans nos langages une différence de signification importante entre une phrase comme : « il y a ici un arbre (ou une planète, une cellule, n'importe quel objet des SN) » et une phrase comme : « il y a ici une conscience (ou un comportement, un groupe social, n'importe quel objet des SH) » ; et il nous paraît évident que cette différence provient de la différence de signification entre les mots "arbre" et "conscience", de la différence entre des significations attachées à ces mots. Nous avons tendance à considérer cette différence comme fondamentale et essentielle, et à faire reposer sur cette respectueuse considération une raison de traiter cette différence comme une distinction entre deux sortes d'objets, et donc entre deux domaines scientifiques ou deux sortes de réalité. Mais on peut penser en suivant Wittgenstein que ce qu'il y a là d'essentiel est peut-être ailleurs, dans la grammaire. Il est en effet aisé de voir que la différence de signification entre de telles phrases est avant tout une différence d'usage en jouant avec elles : "il y a" pourrait être remplacé par "je vois" dans la première phrase (« je vois un arbre »), et par "je suppose" "je déduis" ou "j'attribue" dans la seconde (« j'attribue une conscience »). Mais on ne pourrait pas intervertir ces modifications : dire : « j'attribue un arbre » lorsqu'on en voit un n'a pas de sens, et dire : « je vois une conscience » est un usage très métaphorique. L'expression "il y a" ne signifie donc pas la même chose dans les deux types de phrases, le sens de ces deux formes grammaticales apparemment identiques est en fait très différent, et c'est de cette différence grammaticale (bien sûr dépendante du contexte, liée aux choses dont on parle et donc aux mots que l'on emploie), que provient la différence de signification entre les deux phrases, pas de la signification propre des mots, ou de la nature des objets qu'ils désignent. C'est ainsi que se produit l'erreur analysée dans les précédents paragraphes : le présupposé essentialiste repose sur ce genre de méprise à propos du fonctionnement du langage qui consiste à considérer que

si deux phrases ont des significations différentes, c'est parce que les mots ou les objets auxquels cette manière d'exprimer l'existence s'applique ont des formes d'existence différentes. Si donc nous voulons pratiquer les sciences humaines sans présupposé, c'est ainsi que nous devons traiter cette différence : comme une différence d'usage. Pour cette raison, la réponse à nos questions sur l'intérêt, la légitimité ou la spécificité de ces sciences ne peut pas être recherchée dans le corpus de significations établi par ces usages, c'est à dire dans les énoncés et dans les concepts présents dans ces deux phrases, plus largement dans les concepts et les significations de ces sciences.

Lorsque nous procédons ainsi, nos questions sont mal orientées et donc sans fin. Si nous croyons (et nous avons tendance à le croire) que la distinction entre sciences humaines et sciences de la nature s'explique par une différence entre deux domaines et que chaque science est fondée par le domaine dont elle rend compte, nous serons conduits à chercher la justification des usages qui montrent cette distinction (c'est à dire la justification de nos concepts spécifiques de l'une ou l'autre de ces sciences) dans ce qui découle de cette distinction, c'est à dire dans les énoncés de ces sciences, donc dans ces concepts eux-mêmes. Par exemple, nous nous épuiserons à rechercher dans tout ce que nous savons de l'esprit humain et dans une explication de "esprit" la justification et le fondement du concept d'esprit, sans jamais rencontrer ce que Wittgenstein appelle le "roc dur", le point où il n'y a plus rien à chercher.[9] On pourrait opposer à cela que ce genre de justification est communément accepté pour les sciences de la nature, dans une démarche empirique (par exemple : chercher dans tout ce que nous découvrons sur le fonctionnement cérébral la justification ou éventuellement la remise en cause du concept de cerveau). Mais cela ne signifie pas que ce problème n'existe pas dans les sciences de la nature ou que celles-ci le résolvent. Elles se contentent simplement de l'éviter dans leur pratique en la fondant sur des postulats d'existence (les objets dont nous nous saisissons pour les étudier existent). A défaut de roc dur, de tels postulats donnent une base aux pratiques de ces sciences, cependant que leurs succès les justifient à continuer de procéder ainsi. Mais au regard du questionnement philosophique, le concept de cerveau justifié et fondé ainsi est tout aussi problématique que le concept d'esprit. C'est très précisément en ce sens que doit être compris un ensemble de remarques des RPP (§ 903 à 909) qui paraît troublant parce que Wittgenstein y met en cause de manière radicale l'idée d'un lien de causalité entre processus cérébraux et phénomènes de l'esprit (pensée, langage) - c'est à dire l'idée sur laquelle reposent les hypothèses réductionnistes) : « Rien ne me paraît plus

9 RP 217 : « Dès que j'ai épuisé les justifications, j'ai atteint le roc dur et ma bêche se tord. (…) (Souviens-toi que parfois nous réclamons des explications non en raison de leur contenu, mais de leur forme. Notre exigence est d'ordre architectonique. L'explication est une sorte de fausse corniche qui ne soutient rien.) »

naturel que d'admettre qu'aucun processus dans le cerveau ne doit être assigné à l'association ou à la pensée. Ce que je veux dire est qu'il serait impossible de déchiffrer le processus de pensée sur le processus cérébral. » (RPP I, 903, p. 189) Wittgenstein ne veut évidemment pas dire qu'il ne croit pas à ce que montrent les sciences de la nature à propos de phénomènes comme la pensée ou les associations d'idées, mais que le lien de causalité qui permet à la biologie de faire des hypothèses à propos de ces phénomènes n'est pas valide en philosophie, et que le concept "cerveau" utilisé par la biologie pour décrire ce lien n'est pas un concept utilisable en philosophie (et nous pouvons ajouter : ou en sciences humaines) ; car -c'est ce que nous montre notre analyse – ce lien de causalité comme ce concept reposent tous deux sur des postulats que nous ne pouvons pas soutenir dans nos pratiques (et dans quels cas et emplois "esprit" peut-il être utilisé en philosophie, cela est un des buts principaux de toutes ses *Remarques sur la philosophie de la psychologie)*. D'autre part, on se tromperait en croyant découvrir dans cette attitude une sorte de "naïveté" des sciences de la nature. Les chercheurs de ces sciences savent, ou peuvent savoir, ou devraient savoir, que le monde qu'ils décrivent et expliquent est peut-être une image du monde dont nous faisons partie, mais que ce n'est pas une image du monde que nous vivons (regardons, utilisons, pensons), celui dans lequel nous agissons (même si nos actions peuvent toujours trouver une explication dans le monde des lois de la science), celui que nous nous décrivons constamment les uns aux autres (Stanley Cavell dirait : celui sur lequel nous nous mettons d'accord dans le langage) pour nous entendre et vivre ensemble.

Or, si nous pensons aux sciences humaines, à leurs manières de chercher à comprendre ce qui est humain, à nous comprendre, à comprendre comment nous vivons ensemble, nous devons bien reconnaître que c'est dans ce monde tel que nous le vivons et dans lequel nous nous accordons qu'elles le cherchent (et donc qu'elles cherchent aussi à comprendre ce monde, à en avoir une image, notre image). J'ai tenté de montrer plus haut que nous ne pouvons pas fonder notre compréhension de ce monde là, en établir une image nous permettant de comprendre les phénomènes humains, à partir de présupposés d'existence tels que ceux auxquels les sciences de la nature ont recours. Je peux maintenant préciser pourquoi. Ces sciences postulent ce qui leur est pratiquement nécessaire, l'existence distincte de l'observateur et du phénomène observé, (ce qui sous-entend qu'elles postulent l'existence du monde, mais ce postulat n'est pas fondateur, c'est l'exercice de leur nécessité pratique qui l'est) ; et ainsi, d'emblée, elles postulent une différence, une distance, dans laquelle se glisse, en quelque sorte, leur méthode. Mais si les SH postulaient de la même manière ce qui leur est pratiquement nécessaire, elles ne pourraient postuler que l'existence de l'humain, un humain

qui serait à la fois phénomène et observateur ; il n'y aurait ni distance, ni différence, et quelle méthode pourrait être introduite là ? Quelle méthode permettrait de distinguer le phénomène et l'observation, sachant que l'observation elle-même, et la manière d'écrire des comptes-rendus, et la connaissance, et la science, sont des phénomènes humains. Cette comparaison nous montre donc seulement qu'à la différence des sciences de la nature, les sciences humaines n'ont pas de méthode leur permettant d'utiliser de tels postulats et d'éviter ainsi cette difficulté dans leur pratique ; ce qui ne veut pas dire qu'elles ne trouvent pas ou ne peuvent pas trouver de solution, mais que celle-ci doit être autre.

On dira que cette difficulté est toute philosophique, pas scientifique, et que la science n'a peut-être pas à se poser de telles questions, qu'elle peut se limiter à faire de la science. Ce que je veux montrer ici c'est que ces questions se posent pour les sciences humaines aussi vivement qu'en philosophie, et que celles-ci ne peuvent pas se construire dans l'ignorance ou le mépris d'une question philosophique qui de ce fait est aussi une question scientifique (dans quelle mesure les SN peuvent le faire, cette question a néanmoins du sens et c'est à mon sens aussi une question scientifique ; mais ceci est un autre sujet). Ce qui est en jeu dans cette affaire, c'est la question de la possibilité d'avoir une position, et une méthode, et une manière d'utiliser le langage, pour exprimer comment nous comprenons nos pensées, nos discours, nos actions humaines ; nos rites et nos comportements ; notre compréhension de nos propres actions et pensées, et de celles des autres ; et comment chacun de nous individuellement, ou nous tous collectivement, parvenons à comprendre la compréhension qu'ont les autres de nos actions et pensées ; et comment nous nous accordons sur de telles questions, etc. (je n'essaierai pas d'énumérer toutes les formes que peut prendre le langage de la compréhension humaine, car ce n'est certainement pas un jeu de langage clos). En formulant ce but, ou ce besoin que j'oserais qualifier de "véritable", on voit très bien que dans toute tentative de les formuler nous restons toujours à l'intérieur de ces besoins et efforts de compréhension, à l'intérieur du langage dans lesquels ils sont formulés, à l'intérieur de nos accords. Ce qui est en jeu, c'est donc la possibilité même des sciences humaines. A la différence des sciences de la nature, et parce qu'elles ne peuvent pas le faire à partir des postulats et avec des méthodes qui le permettraient, nos sciences ne peuvent pas développer une pratique qui élude la question de leur possibilité : une telle attitude serait aussi irréaliste que celle consistant à tenter de résoudre cette question en transposant la solution employée par les SN. Le chapitre 2 montrera comment certaines positions philosophiques pourtant très différentes, en l'occurrence le réalisme métaphysique et le relativisme "extrême", conduisent purement et simplement à une impossibilité des SH en tentant d'éviter cette question. A la suite, nous

pourrons voir comment la menace de cette impossibilité peut resurgir, paradoxalement mais très logiquement, à l'intérieur même de nos discours scientifiques, lorsque nous tentons de prendre appui sur ces mêmes conceptions philosophiques : par exemple dans la conception des sciences sociales de Peter Winch (chapitre3), dans la Psychanalyse (chapitre 2 et 5) ou dans certaines descriptions historiques et sociales de Michel Foucault (chapitre 6). Ces exemples nous montreront également que la question de la possibilité des sciences humaines est aussi celle de leur réalisme : au chapitre, 4 (en prenant appui sur les travaux de Cora Diamond), et au chapitre 5 (en prenant en exemple l'œuvre de Michel Foucault), j'essaierai de suggérer comment une attitude réellement réaliste peut soutenir la possibilité de leur pratique.

Ce terme "attitude" proposé par Cora Diamond, convient tout à fait aux difficultés que nous rencontrons en sciences humaines, et aux efforts que nous pouvons faire pour les surmonter. Car si nous cherchons à fonder nos sciences dans une différence essentielle et absolue, c'est bien parce que la simple possibilité nous paraît inconfortable ; si nous sommes trompés par la distinction entre sciences humaines et sciences de la nature, c'est parce que nous nous laissons tromper ; si nous tenons, dans nos usages scientifiques, cette distinction pour aussi évidente, usuelle ou naturelle que dans le langage ordinaire, c'est parce qu'elle nous permet d'éviter certaines questions, de rester dans une confusion qui nous arrange sur ce que nous sommes en train de faire. Les difficultés dont nous nous plaignons le plus, dans une sorte de fausse naïveté, résultent de nos attitudes. L'illusion de conception générale et de définition de nos objets que nous créons pour satisfaire nos exigences métaphysiques nous permet de nous cacher à nous-mêmes le besoin réel de caractérisation de notre travail, et d'éviter d'y répondre ; nous préférons soumettre nos pratiques et nos travaux de recherche à des exigences métaphysiques (et nous plaindre éventuellement de notre frustration de voir ces exigences insatisfaites), plutôt que nous soumettre à la question : « que sommes-nous en train de faire ? ».

LA MATIERE PREMIERE COMMUNE A LA PHILOSOPHIE ET AUX SCIENCES HUMAINES.

Avant de poursuivre, il me semble que je dois préciser ce qui commence à apparaître dans le paragraphe précédent, une certaine manière de voir la place relative des sciences humaines et de la philosophie. Je voudrais procéder en faisant un certain nombre de remarques à propos de ce que j'ai soutenu dans ce paragraphe, à savoir qu'à la différence des SN, les SH ne pouvaient développer leurs pratiques en mettant de coté (en les laissant aux philosophes) des questions qui nous apparaissent comme des questions philosophiques.

La première de ces remarques est celle-ci : le fait que les sciences de la nature puissent développer des pratiques et énoncer des lois indépendamment de ce questionnement ne signifie pas qu'il ne les concerne pas, car ces sciences ne sont évidemment pas que des pratiques : parce qu'elles énoncent des lois de la nature, elles sont aussi des théories, qui entrent en contact avec d'autres théories ; elles produisent des images du monde, qui entrent en contact avec d'autres images, parce que nous les utilisons. Les SN, bien qu'elles donnent du monde une image dans laquelle nous ne somme censées être impliqués que parce que nous en faisons partie (pas parce que nous l'aimons ou voulons le comprendre par exemple), sont incluses dans notre forme de vie et sont pour cette raison elles aussi soumises à ce questionnement (de quelle manière, et comment devrait-il être traité dans ces sciences, cela est évidemment un autre sujet).

Deuxième remarque : ces questions qui nous apparaissent comme typiquement philosophiques sont évidemment aussi des questions scientifiques, c'est à dire, en ce qui concerne notre sujet, sont tout autant des questions propres aux sciences humaines. La question de la distinction de l'observation et du phénomène est par exemple une question récurrente abondamment traitée en anthropologie, sociologie, psychologie (par exemple, la "neutralité bienveillante" de Freud est, pour partie, une réponse à cette question). On peut considérer qu'il est de la tâche de la philosophie de poser cette question d'une manière radicale et fondamentale, et reconnaître que les chercheurs scientifiques ont peut-être une tendance à la considérer d'abord comme un problème pratique ; mais cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas remarqué ses aspects fondamentaux et qu'il ne s'en sont pas préoccupés de cette manière.

Troisièmement : si on accepte l'idée que de telles questions sont essentielles (et nous ne disons pas autre choses lorsque nous disons qu'elles sont grammaticales), la constatation qu'elles sont à la fois philosophiques et scientifiques interdit toute conception hiérarchique des rapports entre SH et philosophie[10] ; elle interdit de penser que la philosophie est au service de la science et doit lui fournir des moyens, ou qu'elle est au dessus, l'englobe et lui fixe ses limites.

Quatrièmement : si l'on accepte de reconnaître cela, on doit reconnaître également que si philosophie et sciences humaines ne sont pas la même activité, la même pratique, elles sont liées d'une manière précise, que Sandra Laugier exprime ainsi : « philosophie et psychologie ont la même "matière première" » (Laugier S., 2004, p. 106). Mais que pouvons-nous bien appeler ainsi "matière", nous qui prétendons que nous ne pouvons pas définir ni fonder ou justifier nos sciences sur une idée de l'existence de leurs objets ou de leurs domaines ? Quelle

10 La question de cette hiérarchie préoccupait beaucoup Peter Winch par exemple (voir Winch P., 1958, Introduction).

est la caractéristique qui fait notre matière ? Cette matière commune, c'est « ce que nous sommes tentés de dire », selon le § 254 des *Recherches philosophiques* auquel se réfère cette remarque : « Ce que "nous sommes tentés de dire" en pareil cas n'est naturellement pas la philosophie, mais sa matière première. Ainsi, ce qu'un mathématicien est enclin à dire de l'objectivité ou de la réalité des faits mathématiques n'est pas une philosophie des mathématiques, mais quelque chose dont la philosophie aura à traiter. » On peut faire deux paraphrases utiles de cette remarque. La première souligne que philosophie et psychologie traitent de la même matière : « ce qu'un mathématicien est enclin à dire … n'est pas une *psychologie* des mathématiques, mais quelque chose dont la *psychologie* pourrait traiter ». La deuxième permet de distinguer philosophie et psychologie : « ce qu'un psychologue est enclin à dire sur ceci ou cela n'est pas une philosophie de la psychologie ». Remarquons aussi que dans ces paraphrases, nous pourrions facilement remplacer le terme psychologue par celui de "ethnologue", par exemple ; parce que toute réflexion sur la compréhension humaine vise précisément « ce que nous sommes tentés de dire » et utilise pour cela le vocabulaire psychologique ordinaire, cette vision d'une matière première commune peut être étendue de la psychologie à l'ensemble des sciences humaines.

Notre matière première est donc « ce que nous sommes tentés de dire quand... » : on ne peut dire plus clairement qu'elle ne nous est pas extérieure, qu'elle est évidemment la notre. Notre matière n'est pas une partie du réel, détachée ou détachable, réellement ou métaphoriquement, quoi que soit ce que nous désirons appeler "réel", quels que soient les concepts que nous imaginons pour tenter de la définir (l'esprit, l'intérieur, le langage, le social, etc.) et quel que soient les moyens que nous imaginons pour la saisir. Notre matière est celle que nous constituons lorsque nous sommes tentés de dire quelque chose dans une situation, c'est à dire chaque fois que nous montrons (au sens large, pas dans le seul sens ostensif strict) quelque chose, chaque fois que nous distinguons, par notre expression même, une chose ou un phénomène. Lorsque nous philosophons, nous avons le sentiment que de tels moments sont difficiles à analyser, que notre expression et notre observation (ou énoncé, pensée, connaissance, etc.) sont coupées du phénomène mais lui sont néanmoins liées d'une manière mystérieuse (et nous avons tendance à élaborer des théories complexes pour expliquer le mystère). Bien sur il y a loin du phénomène à "ce que nous disons du phénomène (mais nous n'avons aucune idée de la distance, nous n'avons pas la possibilité de la voir). Cependant, ceci nous embarrasse peu dans nos usages ordinaires du langage, où cette coupure ne nous effraie pas et où ce lien nous paraît naturel, où nous montrons une belle confiance dans la possibilité de parler des phénomènes et de nous faire comprendre. Parler et se faire comprendre, ce n'est

pas employer le langage pour abolir la distance entre "le phénomène tel qu'il est" et "le phénomène tel que nous le pensons (représentons, parlons, etc.)". Parler et comprendre, c'est utiliser le langage tel qu'il est, et ce "tel qu'il est" contient la possibilité de parler des phénomènes ; il n'y a pas d'autre manière, et désirer parler des phénomènes "tels qu'ils sont", c'est vouloir parler des phénomènes tels qu'ils seraient si nous avions un autre langage : c'est une fiction.

Si j'en viens à cette question du rôle du langage dans nos vies, et de notre manière de l'employer, c'est tout simplement parce que c'est finalement là, sous cette forme, que nous trouvons notre matière première : tout ce que nous disons pour rendre compte, décrire, expliquer, cette situation dans laquelle nous sommes, notre forme de vie avec le langage, que nous pouvons voir aussi comme un véritable obstacle à notre compréhension. Notre matière commune, c'est ce que nous avons tendance à considérer comme un obstacle à notre compréhension ordinaire et comme une difficulté pour nos analyses philosophiques ou scientifiques. Les ambiguïtés du vocabulaire psychologique et l'emmêlement particulier, dans le langage, du phénomène et de l'observation lorsqu'il s'agit de phénomènes humains, que Wittgenstein s'est attaché à analyser dans les RP et les RPP, sont donc un aspect de notre matière commune. Nous avons dit plus haut à propos de la distinction SH/SN que dans toutes nos tentatives de l'essentialiser, nous oublions qu'elle est d'abord la notre ; nous pouvons maintenant préciser cette idée : la spécificité des sciences humaines est grammaticale.

Cependant, lorsque nous le prenons en considération, cet emmêlement nous apparaît d'abord comme un obstacle. Nous l'acceptons mal et nous avons tendance à vouloir le faire disparaître en regardant ce que nous étudions, le langage, la forme de vie humaine, nos manières de nous comprendre, autrement que comme elles sont. Nous avons envie de voir dans nos sciences des fondements spécifiques, des critères intérieurs, des choses essentielles, des vérités absolues fondées dans une correspondance à un réel. Mais ce faisant nous nous éloignons de nos formes de vie, de nos manières de nous comprendre. Nous décrivons des manières de vivre qui ne sont plus vraiment celles de nos usages ; à leur place, nous imaginons celles qui correspondent aux formes de connaissance que nous désirons. Ainsi, alors que nous pensions supprimer ou éviter cet emmêlement, nous le compliquons ; alors que nous pensions atteindre notre vraie matière, nos objets réels, nous ne trouvons que des créations de notre désir ; c'est ainsi que nos sciences deviennent irréalistes et confuses.

Dans ce travail, j'examine la possibilité d'étudier ce qui constitue notre matière : non pas l'homme ou son esprit ou son intériorité, mais notre compréhension. De sortir de la confusion en étudiant cette matière telle que nous la trouvons dans nos questionnements (et pas telle que

nous l'imaginons dans nos conceptions de la vérité), c'est à dire de manière grammaticale, dans le langage. Et de le faire de manière réaliste, en renonçant à des présupposés sur la connaissance de l'humain ou sur la vérité qui n'expriment que nos désirs et nos exigences, et en étudiant notre compréhension selon le besoin que nous en avons, dans la vie ordinaire comme dans des formes savantes. Cette manière d'entrevoir la possibilité des sciences humaines implique donc que la pratique de ces sciences, tout comme la pratique philosophique d'examen de leur possibilité, est une pratique de description réaliste des formes de la compréhension dans le langage ordinaire. Se comprendre dans notre vie de tous les jours, se comprendre à propos de "comment nous y parvenons", et se comprendre à propos de "comment cela est-il possible", c'est toujours "se comprendre" ; ici encore, les distinctions que nous faisons sont grammaticales, ce ne sont pas celles d'une réalité de l'objet ou de notre connaissance ou de notre position dans le monde. Notre travail consiste donc à examiner la grammaire de notre compréhension dans le langage ordinaire, et le mot d'ordre de Wittgenstein de « retour au langage ordinaire » décrit notre pratique. Encore convient-il de ne pas le dévaluer en le rabattant sur l'idée banale que les sciences humaines étudient les hommes, donc leur langage. La problématique des sciences humaines nous montre que revenir au langage ordinaire, ce n'est pas le prendre pour objet, mais le respecter, c'est à dire ne pas s'en servir immédiatement dans des interprétations nous permettant de le considérer à travers nos désirs. Nous avons besoin de décrire comment nous nous y accordons, comment nous nous comprenons – pas comment une spécificité de l'homme, son esprit ou les critères de son intérieur ou sa position de connaissance, toutes choses dont nous formons l'idée par avance, le lui permettraient.

CHAPITRE II

COMPREHENSION ET VERIFICATION EN SCIENCES HUMAINES

Dans le premier chapitre j'ai essayé de suggérer que ce n'est que dans la grammaire de la compréhension humaine que nous pouvons différencier les sciences humaines des sciences de la nature ; que c'est donc seulement dans nos usages que ces termes ont une signification, que nous pouvons considérer ces sciences de manière spécifique ; et que tout ce que nos usages distinguent dans ces sciences, leurs concepts bien sûr, mais aussi leurs méthodes, leurs certitudes de base, et même leurs manières de dire le vrai, est inclus dans cette grammaire. Je vais examiner dans ce chapitre la question de la possibilité même de cette compréhension commune, c'est à dire de la possibilité de s'accorder sur des descriptions, sur ce que nous pensons comprendre, et d'utiliser dans cet accord le terme "vrai". Maintenant, il ne s'agit donc plus de questions générales sur l'existence des sciences humaines, sur leur valeur et leur intérêt, comme dans le précédent chapitre ; il s'agit de leur possibilité pratique. Évidemment, cela n'empêche pas que cette question de la possibilité soit traitée par de nombreux auteurs comme un problème métaphysique et donc préalable ; mais toute la critique que nous avons développée nous impose une attitude différente et c'est dans la pratique de la compréhension, dans la grammaire, que nous avons l'intention de l'examiner et de dissoudre ce que nous ne pouvons considérer autrement que comme un problème pratique.

Pour décrire ce problème pratique de la compréhension en sciences humaines, nous pouvons partir de l'idée que lorsque nous pensons à ces sciences, nous pensons à la compréhension d'une différence, d'une altérité. Nous pensons à un travail visant à comprendre quelque chose à propos des hommes qui ne va pas de soi, qui nécessite des explications ; voire qui nous paraît au premier abord incompréhensible. Il s'agit par exemple de comprendre

une tribu au mode de vie étrange ou des comportements individuels qui nous paraissent irrationnels ou encore des croyances surprenantes ; des personnes ou des groupes qui sont, pour reprendre une expression ordinaire[11] utilisée par Hillary Putnam dans un texte que j'étudie et commente ci-dessous, *out of there*, ailleurs, hors d'ici, loin de nous, qui ont des manières de vivre et de penser très différentes des nôtres. Il s'agit de peuples, de groupes, ou de personnes qui ont des langages, des cultures, des croyances tellement différentes que nous pensons qu'il est difficile, voire impossible, de comprendre leurs expressions. Ce problème peut être formulé ainsi : comment pouvons nous parvenir à comprendre des gens qui ne comprennent pas les choses comme nous ? Cette question n'est pas celle de la possibilité générale de comprendre autrui ; elle ne renvoie pas directement à l'insatisfaction qui peut résulter de nos manières de prendre connaissance de la pensée des autres, ni aux idées d'intimité des sensations ou de langage privé qui s'y rattachent. C'est à une autre insatisfaction résultant de nos formes de connaissance qu'il faut la référer : à la crainte de ne pas avoir les moyens (techniques, cognitifs, langagiers) de comprendre des autres dont les moyens d'expression (techniques, cognitifs, langagiers) seraient trop différents des nôtres. Pouvons-nous comprendre ces personnes malgré ces différences, traduire leurs phrases d'une manière intelligible pour nous, par delà les époques, les espaces, les frontières culturelles ou individuelles, sans transformer et trahir leur expression ? Ainsi posée, la question nous embarrasse et nous sidère parce qu'elle semble déterminer une réponse négative. C'est en fait une fausse question qui dissimule l'assertion d'une relation d'équivalence entre "différence" et "incompréhension". Cette proposition dissimulée est un présupposé, sur la base duquel la prétendue question énonce en fait ceci : puisque les différences dans les moyens d'expressions et la culture rendent la compréhension entre deux personnes difficiles, on peut déduire que plus les différences sont nombreuses, plus la communication est difficile, et qu'à partir d'un certain seuil, la compréhension devient impossible. Sur la base de ce présupposé, la question impose une réponse qui semble incontestable parce qu'établie par le phénomène : la différence est difficile à comprendre, et c'est pour cela que nous devons faire des efforts pour la comprendre. Les sciences humaines tenteraient de réaliser ces efforts de manière scientifique, et seraient justifiées par cette difficulté de compréhension. Cette conception pose évidemment un énorme problème, en forme de paradoxe : de manière a peine outrée, on pourrait dire que la tâche des sciences humaines serait de comprendre l'incompréhensible. Cette tâche serait donc assez facilement réalisable lorsque la différence est mince, lorsque l'autre (personne, ou peuple) n'est que peu éloigné de nous, lorsqu'il comprend les choses presque comme nous,

11 Cf. également le texte de Joseph Conrad que j'ai cité en exergue.

c'est à dire lorsqu'il n'y a finalement que peu à comprendre ; mais le résultat serait dans ce cas évidemment peu informatif, peu utile. En revanche les SH seraient d'autant plus intéressantes et utiles que l'effort viserait des personnes ou des groupes très différents de nous, mais elles deviendraient alors de moins en moins réalisables, voire impossible. Ce problème hante toutes les SH. Il semble qu'on n'ait d'autre choix que de le nier (mais comment, à quel prix ?), ou d'accepter que leur pratique se transforme en gageure. Je voudrais montrer dans ce chapitre comment ce problème se pose pratiquement et quelles en sont les conséquences en prenant comme exemple l'anthropologie et la psychanalyse.

Cette question de la compréhension d'autrui est aussi un débat très important dans la philosophie du langage du XX° siècle. Disant cela, je ne fais pas seulement une allusion à l'importance de la notion de compréhension dans la philosophie de Wittgenstein ; je pense à l'ensemble des réflexions de cette philosophie et de tous ses auteurs sur les questions de signification, de croyance, et de vérité. Que nous puissions, ou pas, comprendre les autres, *tous* les autres, leurs pensées, leurs paroles, leurs croyances, que nous puissions les traduire dans notre langage, les réponses à ces questions impliquent différentes manières de voir ce que nous appelons croyance, vérité, signification. Wittgenstein s'est consacré à l'analyse de ces questions, et à partir des années 50 une grande partie de ce débat s'est concentré autour de la manière de le lire et de le comprendre. Dans cette discussion permanente, une séquence attire l'attention : parce que c'est un échange à quatre voix au moins (si l'on compte Wittgenstein, auquel tous les acteurs de la séquence se réfèrent constamment), parce qu'elle lie la question de la compréhension à la notion de vérité, parce qu'elle réunit des philosophes de grande importance, parce que le débat déplace les lignes des positions habituelles de chacun, et enfin parce que les enjeux pour les sciences humaines y apparaissent clairement. Cette séquence commence avec une déclaration de Richard Rorty à propos de la notion de vérité ; déclaration qui est le point de départ d'une longue dispute philosophique entre Richard Rorty et Hillary Putnam sur la manière de concevoir la signification, sur la manière d'utiliser les notions d'usage et de vérité dans ces conceptions[12] ; enfin, dernier acte de la séquence, un long article de Cora Diamond (*How old are this bones*, 1999) reprend cette discussion quelques années plus tard pour une tentative de résoudre l'opposition entre les positions des deux philosophes en la dépassant.

Dans ce chapitre, je montre comment ce problème de la compréhension d'autrui a été posé, et comment on a pu tenter de le résoudre, dans des contextes apparemment aussi divers que l'ethnologie, la psychanalyse, et la philosophie. Mon intention est de montrer que c'est la

12Toutes les références concernant ce débat sont données plus loin, dans la deuxième section de ce chapitre.

même problématique qui est affrontée dans les trois contextes, et que la même impasse apparaît au détour de conceptions apparemment très différentes. L'idée que je défends est que la question fondamentale de la philosophie du langage (la signification) est aussi la question fondamentale des sciences humaines (la compréhension), et que notre conception du langage (de la signification, de la compréhension) détermine la possibilité même des sciences humaines ; et donc que les différentes conceptions évoquées ci-dessus, qu'elles proviennent de la philosophie ou des sciences humaines, parce qu'elles conduisent à la même impasse, invalident les sciences humaine. Sans toutefois faire disparaître leur pratique, ce qui montre qu'elles répondent à un réel besoin (il est même étonnant de constater à quel point les pratiques des sciences humaines survivent à leurs propres conceptions négatives). Je tenterais aussi de montrer comment on peut sortir de ce problème, dépasser l'impasse, en étudiant les solutions de trois auteurs : Philippe De Lara qui a analysé comment ce débat se pose en anthropologie ; Cora Diamond, qui a repris totalement le débat Rorty/Putnam pour en montrer les apories ; enfin Stanley Cavell, parce que ses recherches sur "l'accord dans le langage" s'inscrivent avec évidence dans les efforts pour dépasser cette impasse.

PREMIERE SECTION

LE PARADOXE DE LA COMPREHENSION EN SCIENCES HUMAINES.

COMMENT LE PARADOXE APPARAIT EN ANTHROPOLOGIE

Philippe De Lara a mis en évidence l'importance de ce paradoxe pour les sciences humaines dans une étude intitulée *Wittgenstein anthropologue,* consacrée à l'intérêt constant de ce philosophe pour l'anthropologie et à sa manière d'utiliser les questions posées par cette pratique scientifique (dans les *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, mais aussi dans de nombreux paragraphes des RP et des RPP). Dans cet ouvrage, De Lara montre comment ce paradoxe surgit dans le questionnement sur la rationalité de la magie et comment il clive de façon durable le champ de l'anthropologie. Voici comment il l'expose dans son introduction : « Comment les primitifs peuvent ils croire [aux] forces surnaturelles et à l'efficacité des moyens de les manipuler ? Nous savons que ces moyens sont illusoires, qu'on ne peut pas jeter un sort sur un troupeau ou faire pleuvoir par incantation, et que ces événements, épidémie, pluie, etc., ont une explication naturelle. Ces croyances incroyables sont elles compatibles avec (et explicables dans le cadre de) la raison et la perception communes et,

sinon, comment en rendre compte ? » (De Lara 2005, p. 17)

De Lara examine l'émergence de cette question au tournant du XX° siècle, lorsque James Frazer et Lucien Lévy-Brühl[13] lui apportent des réponses totalement opposées dans leurs tentatives de fonder théoriquement l'anthropologie naissante (il faut noter que ces deux auteurs n'ont pas de véritables pratiques de terrain selon nos critères actuels). Le premier soutient que les hommes qui croient à ces forces et à ces techniques ont des raisons de le faire. Le second soutient que les primitifs ont des croyances étranges et des techniques bizarres parce qu'ils ont une manière de penser différente de la notre, différente dans ce que nous appelons rationalité (Lévy-Bruhl parlera par exemple assez longtemps de pensée pré-logique avant de critiquer ce concept). Plus précisément, Frazer pense que les primitifs font des raisonnements rationnels avec de mauvaises raisons, en se fiant à de fausses ressemblances, en associant des choses qui en fait n'ont pas de *raison* de l'être (le passage d'un rival et la maladie du troupeau, un certain événement et le début de la sécheresse par exemple), tandis que Lévy-Bruhl pense qu'il font de telles associations parce que leur pensée est magique (en faisant le lien entre le passage d'un rival et la maladie du troupeau elle est comme elle doit être, comme la notre est comme elle doit être lorsque nous pensons que ce lien est faux).

Ces divergences à propos de cette question particulière de la rationalité de la magie dévoilent un certain nombre de problèmes dont Philippe De Lara souligne l'actualité, problèmes persistants en anthropologie qui sont aussi des problèmes philosophiques. Ainsi le débat met-il en jeu deux conceptions opposées de la raison. Pour Frazer la raison est universelle : les primitifs ont la même forme de pensée que nous. Pour Lévy-Bruhl la pensée est un concept relatif : elle diffère selon les cultures, et la raison n'est pas universelle. Mais au-delà de cette différence entre deux conceptions de la raison et de la pensée humaine, il y a une différence peut-être plus fondamentale entre deux attitudes, entre deux manières d'envisager l'altérité, qui détermine la réponse à une question qui nous intéresse particulièrement : pouvons nous comprendre et expliquer ces rites et ces croyances, et comment ? Pour Frazer, par ses raisons, l'autre est toujours accessible, et sa pensée toujours explicable : notre raison peut analyser ses raisonnements, découvrir ses erreurs, et donc expliquer ses mauvaises raisons. Pour Lévy-Bruhl, à l'inverse, la pensée de l'autre peut rester un mystère, notre rationalité échouant à rendre compte d'une pensée sans raisonnements, donc sans erreurs. Voici comment De Lara expose cette opposition : « L'anthropologie est en quelque sorte divisée entre deux tempéraments. L'un est avant tout sensible à la diversité des situations et à l'altérité pour nous des sociétés primitives, à la singularité de la situation moderne, l'autre

13 L'étude de Phillippe De Lara repose plus particulièrement sur l'analyse des ouvrages suivants : Frazer J., 1890, Le rameau d'or ; Lévy-Brühl L., 1922, La mentalité primitive.

privilégie l'universalité humaine et relativise les contrastes et les énigmes que ces sociétés semblent opposer au regard moderne » (De Lara, 2005, p. 35). Dans un cas l'altérité est radicale, dans l'autre elle est en quelque sorte contenue à l'intérieur de l'universelle raison humaine. Les positions opposées de Frazer et Lévy-Bruhl sont les formulations extrêmes d'un dilemme qui semble insoluble, particulièrement bien décrit par De Lara : « [...]on peut formuler le problème ainsi : comprendre les membres d'une société autre, c'est postuler qu'ils sont comme nous, mais les comprendre, c'est comprendre qu'ils ne sont pas comme nous. Comment rendre intelligibles des pratiques et des institutions très éloignées de celles qui nous sont familières sans sous-estimer cette différence, sans perdre de vue la variété des formes de la vie humaine et l'opacité relative qu'elles présentent les unes pour les autres et, inversement, comment faire droit à cette opacité sans aboutir à l'idée qu'elle est impénétrable, que les cultures (au moins certaines d'entre elles) sont incommensurables. » (De Lara, 2005, p. 36)

Ce dilemme affecte-t-il réellement la recherche en anthropologie ? On peut répondre oui et non à cette question. L'opposition entre Frazer et Lévy Bruhl est une opposition entre des conceptions anciennes antérieures à l'anthropologie moderne qui ne prenaient pas appui sur des pratique de recherche de terrain. Philippe De Lara insiste sur le fait que le problème a été dépassé peu à peu par les premiers anthropologues de terrain et s'est en grande partie dissous dans leur vie commune empathique avec les peuples étudiés ; il le montre notamment en analysant les descriptions d'Evans-Pritchard[14]. Cette constatation rejoint une idée déjà exposée plus haut, et qui me paraît de la plus grande importance : que les SH obtiennent des résultats valables, que leur pratique est utile et souvent cohérente, et que leurs problèmes apparaissent lorsque nous nous posons sur elles des questions générales, lorsque nous essayons d'en avoir une conception générale, par exemple ici lorsque nous essayons de dire ce que doit être l'anthropologie, comment elle doit aborder ses objets, etc;, c'est à dire lorsque nous essayons de faire un travail qui se rapproche de l'épistémologie. Pour autant, la persistance de ce problème au niveau théorique n'est pas sans conséquence sur la recherche. La tendance à annuler le problème en prenant position dans un sens ou dans l'autre en fonction d'opinions théoriques préalables d'ordre général conduit au des pratiques dans lesquelles se développent des problèmes bien réels. Ainsi en anthropologie un courant poppérien empiriste peut revendiquer une filiation remontant à Frazer, tandis qu'un courant symbolique associassioniste se rattache à Lévy Bruhl. Dans le premier cas, la pratique même de l'anthropologie entre dans un processus réductionniste ; dans le deuxième cas, l'orientation associassioniste tend à rendre le discours de cette science allusif et métaphorique.

14 Réf EP

COMMENT LA PSYCHANALYSE FAIT DU PARADOXE DE LA COMPREHENSION SA GAGEURE FONDATRICE.

Le dilemme de la compréhension de l'incompréhensible est tout aussi déterminant dans la construction de la théorie psychanalytique. Une des intuitions particulièrement productives de Freud est de ne pas choisir entre les deux « tempéraments » décrits par Philippe De Lara. Pour lui, l'altérité radicale de l'inconscient d'autrui ou de la pensée délirante, voire, si l'on peut oser cette formule paradoxale, l'altérité au sujet de son propre inconscient, sont tout à la fois inaccessibles mais psychanalytiquement accessibles, incompréhensibles et néanmoins explicables ; les comportements irrationnels ont toujours des raisons que la psychanalyse peut retrouver. Négligeant le paradoxe, Freud conserve donc les deux termes de l'opposition, créant une tension qui installe un modèle explicatif dynamique que l'on retrouve dans tous les secteurs de la théorie. Freud ne dépasse pas le dilemme : il l'exacerbe, en fait son objet, en déduit sa méthode. Au plan pratique, cette position est une gageure qui constitue le programme de la cure analytique : faire, grâce à la technique psychanalytique, ce qui paraît impossible ; accéder à l'inaccessible, comprendre l'irrationnel, rendre à la conscience ce qui est inconscient. Le dilemme devenu paradoxe détermine ainsi la particularité de la psychanalyse dans le champ du savoir et même le rôle social du psychanalyste : il est celui qui peut accomplir ce programme étonnant ; celui qui sait accéder à l'inaccessible, qui sait comprendre l'incompréhensible, comme l'exprime la célèbre formule de Lacan définissant le rôle du psychanalyste : celui qui est « supposé savoir » (1973, p. 126). Il faut souligner la radicalité de la position freudienne vis à vis de ce problème, car c'est d'elle que résultent le paradoxe et la gageure. Freud ne dit pas que certaines représentations *nous paraissent* irrationnelles ou inexplicables, ou que certaines pensées ou raisons *nous paraissent* inaccessibles ; il dit qu'elles le *sont*. Si ce n'était qu'une question d'apparence et de vision, une théorie nouvelle et une technique adaptée ne seraient pas nécessaires ; il suffirait de faire un effort pour dépasser les apparences. L'inaccessibilité et l'irrationalité *par essence* de certaines représentations constituent la nécessaire justification de la Psychanalyse comme forme de connaissance spécifique.

Les deux concepts fondamentaux de la Psychanalyse, l'inconscient et le refoulement, représentent les deux termes de cette contradiction interne radicale. L'inconscient rend compte du surgissement de comportements, de sensations ou de symptômes incompréhensibles (lapsus, actes manqués, angoisse, délire, etc.), de leur irrationalité ou de l'inaccessibilité de leurs raisons. L'inconscient regroupe tous ces phénomènes, mais est aussi une explication en

soi : si nous sommes sujets de tous ces phénomènes, c'est parce que nous avons une pensée inconsciente. Les représentations inconscientes cherchent à parvenir à la conscience, et dans ce but se transforment, se déguisent : il s'agit bien d'un travail de pensée. De même que Lévy-Brühl explique le phénomène de la magie par la pensée magique, Freud explique les phénomènes inconscients par la pensée inconsciente. Il y a donc bien chez lui ce tempérament (pour reprendre le terme employé par Philippe De Lara) qui reconnaît une radicalité mystérieuse de l'altérité. Qui la reconnaît mais la situe à l'endroit le plus inattendu : l'altérité de la pensée inconsciente est aussi interne au sujet, c'est l'altérité pour chacun de son propre inconscient, en tous points semblable à celle de l'inconscient d'autrui : en Psychanalyse, l'autre étranger est en chacun de nous, et c'est dans notre for intérieur que nous nous trouvons "*out of there*".

J'ai proposé comme terme opposé de cette tension de la théorie freudienne le concept de refoulement. Cela peut surprendre, dans la mesure où le refoulement apparaît d'abord comme le mécanisme qui constitue l'inconscient, la voie par laquelle celui-ci se remplit, pour le dire vite, de représentations insupportables ou inacceptables pour la conscience. Mais cette voie fonctionne dans les deux sens. Ce qui est refoulé peut faire retour (c'est ce retour du refoulé qui est à l'origine des symptômes), et peut aussi être retrouvé dans un processus thérapeutique. Dans le processus de refoulement, les représentations laissent des traces, des signes que l'on peut déchiffrer et utiliser. C'est bien parce que l'inconscient résulte du refoulement qu'on peut l'atteindre et le ramener à la conscience (accéder à l'inaccessible), l'interpréter (le rendre compréhensible), et, finalement, l'expliquer (en donner les raisons). L'inconscient a ses raisons que l'on peut découvrir, et l'on trouve donc aussi chez Freud le tempérament qui privilégie l'universalité de la raison, et c'est le concept de refoulement qui l'exprime. Mais dire cela implique bien sûr d'étendre le concept de raison à ces raisons nouvelles que la psychanalyse découvre et qui sont celles de la pensée inconsciente, dont la particularité est d'être travesties, dissimulées, méconnaissables. Le refoulement est donc bien le concept qui permet d'établir dans la théorie la possibilité de comprendre l'incompréhensible. Mais plus encore que les deux concepts par eux-mêmes, c'est leur articulation qui porte la tension du dilemme de la compréhension dans la théorie freudienne, en rendant compte d'un processus qui tout à la fois dissimule et signale, déforme et rend cependant l'interprétation possible.

Il n'y a pas de difficulté à donner des exemples de ce processus pour montrer comment le dilemme de la compréhension fonctionne dans la psychanalyse : tous les troubles psychiques (à l'exception de ces troubles particuliers que Freud appelle « névroses actuelles », justement parce qu'on n'y retrouve pas la temporalité nécessaire à ce double mouvement du

refoulement et de son retour) y sont conçus comme des formes de ce problème, comme des conséquences de ce processus. J'en donnerais deux exemples, l'hystérie et le délire.

L'étude de l'hystérie, c'est historiquement le premier engagement de Freud dans l'exploitation paradoxale du dilemme, dans l'explication de l'inexplicable. L'hystérie est caractérisée à l'époque de Freud par l'apparition de symptômes somatiques (douleurs ou paralysies des membres notamment) sans causes physiologiques observables, dans des situations apparemment banales, anodines. Ces troubles peuvent donc être considérés comme empiriquement inexplicables, parce qu'on ne leur trouve pas de causes ; ou bien on peut considérer qu'ils ont une cause, mais inatteignable et donc inconnue. A partir de l'étude de plusieurs patientes hystériques[15], Freud propose un modèle explicatif de l'hystérie qui, par l'interprétation de certains signes, rend la cause accessible et le symptôme compréhensible. Selon ce modèle, l'esprit (l'appareil psychique), réagirait à un événement (ou à une situation) en tenant compte non pas de cet événement actuel, mais du souvenir d'un événement traumatique ancien oublié (refoulé) et donc ravivé par l'événement actuel. Le symptôme hystérique représenterait de manière transformée et incompréhensible ce traumatisme ancien, dans tous ses aspects : l'événement lui-même, mais aussi les tentatives d'évitement, les gestes de défense, ou encore les représentations morbides du traumatisme. Le symptôme aurait donc une cause permettant de l'expliquer et qui serait accessible : il suffirait pour cela d'avoir une méthode permettant d'interpréter les signes, permettant de retrouver l'événement refoulé à partir de l'événement actuel, : c'est la méthode de l'association libre, précisément mise au point peu à peu par Freud avec ses patientes hystériques à l'époque où il élabore ce modèle explicatif.

L'exemple du délire, bien que historiquement moins lié à Freud et aux débuts de la psychanalyse (on ne peut donc le rapporter à Freud en personne mais à la psychanalyse en général), est intéressant parce qu'il illustre bien l'aspect "rationalité de l'irrationnel" du dilemme. Il est intéressant également parce que les deux tempéraments distingués par Philippe De Lara apparaissent dans deux séries distinctes d'explications du phénomène qui insistent sur l'altérité du délirant et l'irrationalité de ses discours pour l'une, sur la rationalité et l'utilité d'un comportement auquel sont attribuées les mêmes raisons que celles qui caractérisent un comportement normal pour l'autre. La première série prend en compte préférentiellement le premier temps du processus, le refoulement emplissant l'inconscient de représentations inacceptables pour la conscience. Le délire est analysé comme une forme de pensée qui transforme le monde parce qu'elle est influencée par (ou soumise à) l'inconscient,

15 Voir notamment les *Etudes sur l'hystérie* (1895).

transformation manifeste aussi bien dans le discours que dans la perception (hallucinations). Il est alors considéré comme une production irrationnelle de l'inconscient qui n'a de sens que pour le délirant et l'isole dans sa différence. Dans cette forme d'explication, c'est le délire qui constitue une source d'angoisse : il isole des autres, rend le langage aussi bien que le monde de la vie quotidienne de plus en plus incompréhensibles de telle sorte qu'ils deviennent pratiquement inutilisables. Cette explication met en évidence le caractère irrationnel du délire, son altérité au sujet lui-même, et l'explique par un mode de pensée spécifique. L'autre explication repose sur le phénomène du retour du refoulé et constitue un bon exemple de ces processus que la Psychanalyse nomme "mécanismes de défense". Elle décrit le délire comme un raisonnement logique et utile que le délirant construit pour se protéger d'angoisses dont il attribue l'origine au monde (qu'il projette à l'extérieur). Dans cette explication on considère que la personne qui délire raisonne ; elle fait des inférences justes, mais à partir d'idées fausses et d'associations d'idées dénuées de sens qui sont suscitées par l'angoisse. Dans cette manière d'expliquer le délire, l'angoisse est alors première[16]. On est là dans un type d'explication assez proche de celui que Frazer applique aux croyances irrationnelles des primitifs. Pour mettre ceci en évidence, je reprends ici un exemple que Philippe De Lara emploie pour illustrer l'explication des croyances magiques selon Frazer afin de proposer un analogue psychanalytique. L'exemple est le suivant : « L'or et la jaunisse ont en commun la couleur jaune (relation d'idée), donc l'or soigne la jaunisse (relation de fait). » (De Lara, 2005, p.33) Semblablement, le raisonnement faux du délirant serait du modèle suivant : « mon père qui me fait peur et le voisin sont tous les deux grands et barbus (relation d'idée), donc j'ai peur du voisin ». Le fait délirant résulterait de l'erreur dans l'association d'idée. Mais pourquoi le délirant a-t-il recours à ce genre de croyance ? La réponse, comme pour le primitif, est qu'il cherche à expliquer quelque chose qui lui échappe. Selon Frazer la croyance du primitif est utile, elle a pour but d'expliquer le monde, même si elle est fausse ; et peut-être cette erreur est elle un premier pas vers la rationalité. De même le discours apparemment irrationnel du délirant serait en fait utile : en psychanalyse, on dit qu'il protège le malade d'une angoisse terrifiante, liée à sa présence dans le monde, en transformant le monde ; on dit qu'il est défensif. Dans cette conception, bien qu'irrationnel, le délire est utile et relève d'une certaine rationalité ; il rejoint finalement une forme d'universalité de la raison. Car nous qui ne délirons pas avons néanmoins des manières de nous défendre contre l'angoisse. Nous ne délirons pas, nous ne faisons pas la même chose, mais nous avons des attitudes défensives,

16 A propos de ces deux manières d'expliquer les symptômes psychiques, des rôles différents qu'elles attribuent à l'angoisse, et du problème persistant que cela pose à la psychanalyse, on peut se reporter à un recueil d'articles de Freud intitulé *Inhibition, symptôme, angoisse.*

nous faisons des choses qui remplissent la même fonction. Nos manières de nous protéger ont les mêmes raisons profondes que celle des délirants, et c'est pourquoi nous serions capables de donner un sens aux délires.

L'explication psychanalytique du délire illustre bien également un aspect important de la théorie freudienne qui est une conséquence directe de l'idée que l'altérité radicale est compréhensible et accessible à notre raison. Si nous pouvons comprendre le délire, c'est parce que nous sommes censés pouvoir en isoler les éléments comme contenus mentaux (Freud dit des représentations), les comparer à d'autres contenus mentaux, leur attribuer des causes ou des raisons, distinguer entre des causes apparentes et des causes réelles de ces contenus, etc... Par exemple nous isolons un contenu mental (« mon voisin me menace »), nous le relions à un autre (il ressemble à X qui a été réellement menaçant), puis nous le relions à une angoisse profonde qui expliquerait pourquoi la peur de X n'a jamais pu être surmontée. Mais la possibilité de faire cela suppose que l'explication résume ainsi un fonctionnement de l'esprit humain et que celui-ci procède ainsi, par une manipulation et une gestion d'états mentaux. L'accessibilité du caché et la compréhension de l'irrationnel supposent que cet irrationnel et ce caché sont ceux d'un sujet qui a la possibilité, consciente ou inconsciente, de se rapporter à ses états mentaux. Cette manière de concevoir l'esprit humain ne serait pas nécessaire si le délire, ou l'inconscient, étaient simplement considérés comme des pensées différentes et irrationnelles. C'est l'autre manière de considérer ces phénomènes, à partir du terme rationaliste et universaliste du dilemme de la compréhension, qui nécessite cette possibilité de traiter des contenus mentaux (on peut d'ailleurs relever que De Lara remarque la même nécessité chez Frazer et ses continuateurs, nécessité qui implique un certain psychologisme inhérent à ce genre de conceptions de l'anthropologie). Ceci peut être formulé autrement : un concept d'inconscient regroupant simplement les phénomènes inconscients dans une catégorie, et une théorie opposant simplement une pensée inconsciente à la conscience afin de rendre compte des symptômes et des comportements irrationnels ou incompréhensibles n'auraient pas besoin de faire appel à des contenus mentaux. C'est la conception explicative, le désir de rationalité et le cheminement conceptuel construit pour y parvenir qui nécessitent ces contenus mentaux. Autrement dit, c'est avec le refoulement que la possibilité de se rapporter à des représentations, à des contenus de pensée, apparaît dans la théorie. Pour parvenir à expliquer des phénomènes inconscients, Freud doit même pousser à l'extrême l'idée de cette possibilité : il faut que les contenus de pensée interagissent les uns sur les autres, s'attirent, se repoussent, s'associent, se transforment. Cela nécessite des lieux ou ces contenus se rencontrent, s'affrontent, se transforment ou se dissimulent, par exemple un lieu ou une

représentation refoulée attend une circonstance favorable pour revenir à la conscience. Il faut au minimum un conscient et un inconscient, une topique du fonctionnement psychique, qui est en fait une compartimentation de l'esprit humain sous le terme "d'appareil psychique". Cette topique n'a bien sûr pas cessé d'être retravaillée, au fur et à mesure que les explications se sont avérées insuffisantes. Pour mieux rendre compte de la complexité des phénomènes, il faut plus de lieux, plus de points de vue sur ces lieux. Freud a finalement élaboré deux topiques ; on peut penser qu'il n'était pas totalement satisfait de la première. Ce qui est important, c'est que Freud voit dans cette division de l'esprit humain en instances un trait caractéristique de la psychanalyse qui la distingue de la psychologie et lui donne le statut de "nouvelle science" qu'il recherche (*L'inconscient*, in *Métapsychologie*, p. 77). Mais on peut aussi y voir une théorisation évidemment difficile à justifier puisque, comme le dit Freud, « nous ne connaissons l'inconscient ue comme conscient, une fois qu'il a subi une transposition ou une traduction en conscient » (id., p. 65). La psychanalyse ne s'y risque d'ailleurs pas franchement, montrant toujours au sujet de la nature de ces systèmes un flou assez bien entretenu. Ce découpage représente-il un découpage réel de l'esprit humain, ou bien est-ce simplement un modèle utile parce qu'il permet de rendre compte des phénomènes ? Autrement dit : la description de l'appareil psychique est-elle une description ou une métaphore utile du fonctionnement de notre esprit ? Les réponses de la psychanalyse à ces questions sont toujours ambiguës. En psychanalyse, le dilemme de la compréhension a donc une lourde influence puisqu'il est à l'origine d'un des aspects les moins convaincants mais les plus nécessaires de la psychanalyse. Nécessaires, donc intouchables. La gageure freudienne qui repose sur le dilemme de la compréhension bloque l'évolution de la théorie psychanalytique en empêchant toute discussion réellement critique, c'est à dire allant précisément jusqu'à la remise en cause de concepts comme celui d'inconscient par exemple. Entreprendre une telle remise en cause, ce serait s'attaquer au programme psychanalytique lui même et à cette idée d'un réservoir de représentations inaccessibles que la technique psychanalytique, et elle seule, peut rendre accessible. C'est de cette manière que le dilemme de la compréhension continue de peser sur la pratique psychanalytique. En anthropologie, la pratique de terrain tend à dépasser le dilemme ; Philippe De Lara (id.) le montre en analysant la position d'Evans-Pritchard et montre comment cela se voit dans ses textes, et comment ce dépassement peut être théorisé. On peut penser qu'il devrait en être de même en psychanalyse, et que le dilemme devrait se dissoudre de la même manière dans sa pratique de terrain, c'est à dire dans une pratique ordinaire de psychothérapie qui ne correspond pas à la gageure du programme freudien. Mais ce n'est pas vraiment le cas. Dans cette discipline la théorisation de

la pratique est contrainte par la transformation fondatrice du dilemme de la compréhension en gageure. Dépasser le dilemme, ou le dissoudre dans la pratique, ce serait remettre en question tout le programme psychanalytique. Il en résulte que dans les travaux de recherche psychanalytiques, les analyses de la pratique tendent à faire entrer les situations de terrain dans le programme et à montrer l'adéquation des concepts utilisés avec le but d'accomplissement de la gageure, plutôt qu'à montrer comment cette conception pourrait être dépassée. Autrement dit : les travaux de recherche produits par les psychanalystes et leurs institutions tendent plus à trouver dans la pratique des justifications de la gageure et du programme qu'à utiliser la pratique dans un travail critique. Dans leur grande majorité, les psychothérapeutes et psychanalystes continuent donc de soutenir qu'ils accomplissent "l'impossible" que leur assigne le programme, bien que celui-ci, dans sa matérielle quotidienneté, nous apparaisse pourtant tout à fait possible.[17]

Cette manière de questionner la compréhension dans les sciences humaines, à partir de l'altérité, à partir de la différence de l'autre et de la confrontation de cette différence à la rationalité, est donc plutôt décevante. Elle ne fournit pas la conception générale de la compréhension humaine que l'on pouvait en attendre. Bien au contraire, les présupposés qu'elles contient aboutissent à un dilemme insoluble (chaque terme est à la fois vrai et contredit par l'autre) qui rend les débats stériles, les théories confuses, et introduit des représentations de ces sciences et de leurs chercheurs douteuses (l'irrationnelle prétention d'accomplir l'impossible). Il convient donc de dépasser ce faux problème en s'interrogeant sur ces présupposés. Transformer la question en quelque sorte, en se demandant pourquoi des personnes ou des groupes humains sont, ou nous paraissent, difficiles à comprendre. En transformant ainsi le problème, on ne se heurte pas à l'équivalence présupposée entre différence et incompréhension, et on pose en fait une question grammaticale : qu'est-ce qui nous conduit à dire, à penser, que l'on ne peut pas (ou que l'on parvient en fait très bien à) comprendre des personnes ou des groupes dont l'expression, la culture, les croyances, sont très différentes des nôtres ? Quelles sont les idées qui sous-tendent ce point de vue ?

17 Je reviens au chapitre V sur l'irréalisme de cette attitude.

DEUXIEME SECTION

COMPRENDRE OU VERIFIER

Dans la philosophie du langage, la question de la possibilité de comprendre les autres est traitée par la notion d'usage. Le fameux paragraphe 43 des RP dans lequel Wittgenstein énonce que « la signification d'un mot est son emploi dans le langage » est devenu dans ce type de philosophie une sorte de ligne de conduite qui s'applique systématiquement à ce genre de problème, même si, on va le voir, les attitudes qui en résultent peuvent être très éloignées, voire franchement opposées, tant cette remarque apparemment tranchée prête à controverse. Quand on applique ce "mot d'ordre" à la question de la possibilité de s'entendre avec d'autres lorsque les deux langages sont très différents, on aboutit à l'idée que le sens pourrait être perdu parce que les usages d'un langage pourraient être devenus intraduisibles dans l'autre. Les deux langages pourraient devenir incommensurables, et, pour chaque groupe, ce qui est exprimé par un membre de l'autre groupe deviendrait incompréhensible. L'argument semble clair et convaincant parce qu'il propose une explication, par la notion d'usage, de ce qui est, dans les problématiques développées dans les exemples ci-dessus (anthropologie du début du XX° siècle et psychanalyse), un présupposé : l'équivalence entre différence et

incompréhension. Mais cette explication nécessite une certaine conception de la notion d'usage, et c'est donc sur cette notion que se reporte le débat.

C'est ainsi sur la manière de concevoir l'usage, et notamment son rôle dans la signification, que s'est développé le débat qui a opposé Richard Rorty et Hillary Putnam. Pour rapporter les éléments principaux de ce débat, et dans la mesure où les deux communications initiales de Rorty et Putnam n'ont jamais été publiés[18], je me réfèrerai surtout à l'article de Cora Diamond de 1999 intitulé « *How old are these bones?* »[19] dans lequel, avant de développer ses arguments et de tirer ses propres conclusions, elle rend compte de cette controverse. Je ne discute ici que des positions de Rorty et Putnam exprimées durant la période précise et dans le cadre de ce débat, sans tenir compte de leurs évolutions ultérieures, ni de l'influence de ce débat sur ces évolutions. On verra ci-dessous que, en commentant les déclarations et les attitudes philosophiques de chacun, j'expose un Rorty franchement relativiste et un Putnam plutôt réaliste. La position de Rorty ne crée pas la surprise ; elle ne semble pas différente de celle celle qu'il a adoptée avec constance par la suite, celle qu'il appelait anti-représentationniste pour rejeter un anti-réalisme que tous ses détracteurs lui reprochaient. Putnam, en revanche, défend dans ce débat une conception de la vérité qui implique une forme de réalisme philosophique assez éloignée de certaines positions philosophiques que nous lui connaissons actuellement. Il me semble qu'on peut attribuer à cette différence à l'évolution de sa pensée ; mais je voudrais suggérer cette seconde raison : peut-être l'examen de ce débat révèle-t-il que Putnam y adopte des positions plus réalistes qu'il n'y paraît et, peut-être, qu'il ne le pensait.

VERITE ET SIGNIFICATION : A PROPOS D'UN DEBAT ENTRE R. RORTY ET H. PUTNAM

Ce débat philosophique a donc pour origine une suggestion faite par Richard Rorty en 1987 dans un article non publié[20], ainsi rapportée par C. Diamond (id., p. 100) : « Nous devrions redéfinir "vrai" pour être en accord avec la déclaration de Heidegger selon laquelle les lois de Newton sont devenues vraies grâce aux travaux de Newton, et qu'avant sa découverte elles n'étaient ni vraies ni fausses. » Reformulant ce point de vue dans son propre langage philosophique, il avait également déclaré que « si la phrase en latin que Newton utilisa au XVII° siècle pour établir le principe d'inertie avait été énoncée par quelqu'un au X°

18 Pour une vue d'ensemble du débat entre Rorty et Putnam sur les question du réalisme et du relativisme (du point de vue rortien), on peut se référer à : Rorty R., 1988, *Truth and Progress*, Cambridge.
19 Article non-édité en français ; toutes les traductions proposées ici sont les miennes.
20 Rorty Richard, 1987, *Were Newton Laws true Before Newton* ?

siècle, elle n'aurait pas été candidate à une valeur de vérité, [et qu'elle ne l'est devenue] qu'avec le développement d'un ensemble de pratiques cohérentes et utiles dans lesquelles ont pu être inclus des usages permettant d'employer cette phrase comme une assertion » (Diamond, id., p. 100). Putnam s'était opposé à cette suggestion de Rorty, et pour exprimer son point de vue il avait imaginé la situation que voici (également dans un article non publié[21] mais communiqué et qui nous est rapporté par Cora Diamond) : d'étranges os ont été trouvés au XVII° siècle à Whoozie, et nous savons maintenant, avec les techniques d'investigation du XX° siècle, que ces os ont plus d'un million d'années ; mais quelqu'un au XVII° siècle a spéculé sur leur âge et en venu à penser que ces os ont plus d'un million d'années. Selon Putnam, cette personne était dans le vrai et elle l'est toujours lorsque nous considérons maintenant ses déclarations ; et elle aurait été dans l'erreur si elle avait rejeté cette idée comme absurde.

Le débat porte donc sur deux manières de concevoir la signification, mais aussi sur deux manières différentes de comprendre les remarques de Wittgenstein liant le sens d'une phrase à son usage. En effet, pour justifier leur position, les deux philosophes ont recours à cette notion d'usage. L'un pense que tout le sens est dans l'usage et juge donc que si l'usage est différent, la compréhension devient impossible parce que les significations de deux phrases même identiques mais énoncées dans des contextes très différents ne signifient pas la même chose. L'autre pense que tout le sens n'est pas dans le seul usage et juge donc que la compréhension est toujours possible parce que deux phrases identiques ont toujours le même sens. Tous deux peuvent se référer sans difficulté à Wittgenstein, car on trouve dans son œuvre aussi bien l'affirmation (pouvant justifier la position de Rorty) que "le sens c'est l'usage", que d'autres passages (sur lesquels s'appuie Putnam) dans lesquels cette équivalence ne semble pas entendue, par Wittgenstein lui-même, de manière forte et stricte ; les deux points de vue se trouvant notamment étroitement mêlés dans le célèbre § 43 des *Recherches Philosophiques* qui affirme l'équivalence entre usage et sens, et en restreint la portée : « Pour une large classe des cas où il est utilisé – mais non pour tous – le mot "signification" peut être expliqué de la façon suivante : la signification d'un mot est son emploi dans le langage. » Dans sa réfutation, Putnam montre que le point de vue de Rorty équivaut à donner à cette phrase le sens suivant : tout changement dans l'usage entraîne automatiquement un changement correspondant dans le sens. Putnam montre que cette interprétation stricte est notamment celle de Norman Malcom[22] ; elle revient à identifier totalement signification et usage dans un jeu de langage, le jeu de

21 Putnam Hillary, *Newton in His Time and Ours. Will the Real Richard Rorty Please Stand Up ?*

22 Sur cette lecture de Wittgenstein par Norman Malcolm, voir notamment : 1986, *Nothing is Hidden*, Blackwell, Oxford.

langage étant alors conçu comme un ensemble clos de pratiques. Putnam pense que cette déclaration de Wittgenstein ne peut pas être comprise de manière aussi stricte car cela conduit à restreindre les possibilités de communication entre les hommes. Car si nous suivons la recommandation de Rorty, nous devrions conclure que la phrase : « les os trouvés à Whoozie ont un million d'années » n'était pas vrai au XVII° siècle et nous ne devrions pas dire que celui qui l'aurait formulée à cette époque aurait eu raison ; et nous devrions donc conclure (et Rorty devrait conclure) que les langages du XVII° et du XX° siècle qui ont des techniques d'enquête et de vérification radicalement différentes, sont incommensurables et ne peuvent permettre aucune communication, par delà les siècles, entre nous et les hommes du XVII° siècle. Si à l'inverse nous pensons qu'une communication reste possible entre des personnes qui ne partagent pas les mêmes techniques d'enquête, nous devons alors « admettre que les propositions ne changent pas de signification avec chaque changement dans les techniques d'investigation. [Nous devons] admettre que nous faisons autre chose que simplement reconnaître que la proposition du XVII° siècle coïncide verbalement avec une proposition que nous qualifions de vraie ; nous la comprenons, telle que énoncée alors, exactement comme nous la comprenons quand elle est énoncée aujourd'hui. Ses conditions de vérité n'ont pas changé. Le changement est simplement que nous savons maintenant qu'elle était vraie; » (Diamond, id, p. 102). Dans ce débat, l'argument de Putnam visait à mettre Rorty devant une contradiction : s'il voulait maintenir sa suggestion, il devait renoncer à toute possibilité de communication entre des personnes qui ne partagent pas les mêmes techniques d'enquête et de vérification ; s'il voulait à l'inverse maintenir ces possibilités de communication, il devait abandonner son interprétation stricte et rejeter l'idée que tout changement dans l'usage entraîne toujours un changement dans le sens.

Cet argument fait clairement apparaître l'enjeu de la dispute (la communication humaine, la compréhension dans le langage) et les concepts qui sont mobilisés. La discussion oppose deux manières de concevoir la signification, mais aussi deux manières de concevoir la notion de vérité. Rorty considère que le vrai est donné entièrement par les usages, donc par les techniques d'enquête et de vérification. Pour lui, les critères permettant d'établir le vrai et le faux ne peuvent être appréciés, jugés, et employés que par rapport aux usages d'un lieu, d'une époque, d'une culture. Il en conclût qu'une phrase n'est vraie ou fausse (n'a un sens) que dans sa situation d'usage ; et qu'elle change automatiquement de sens, ou devient même incompréhensible, dans une autre situation. Le vérificationnisme absolu de Rorty le mène à une conception relativiste de la notion de vérité. Putnam oppose à cela l'idée d'une vérité indépendante du langage et du contexte. Pour lui, si une phrase dit le vrai à propos de quelque

chose, ce qu'elle dit est vrai et a donc un sens dans toutes les situations et tous les contextes, même si aucune technique disponible ne permet de vérifier cette vérité, d'apporter une preuve, même si personne ne peut donc comprendre vraiment cette phrase dans ce contexte. Les critères permettant d'établir le vrai ne dépendent pas entièrement de nos techniques d'enquête et de vérification : autant dire qu'ils sont aussi ceux de la vérité elle-même ! Putnam en conclut logiquement qu'une phrase qui dit le vrai est toujours vraie quand elle est dite ; l'opposition de Putnam au vérificationnisme soutient son réalisme.

Les deux philosophes adoptent donc à propos de l'usage et de la signification des positions totalement opposés. Mais il ne s'opposent pas en tout, et il est utile de souligner d'emblée ce sur quoi ils s'accordent : sur le fait que la description du fonctionnement du langage proposée par Wittgenstein ne nous paraît pas complète, qu'elle laisse subsister des points obscurs ou des insuffisances, qu'elle ne satisfait pas complètement notre désir de savoir avec précision comment nous nous comprenons ; et tous deux (avec des attitudes et des propositions différentes) tentent de combler ou d'éviter ce manque et cette insatisfaction en proposant une conception précise de nos manières d'établir la signification (alors que Wittgenstein reste à ce sujet imprécis, voire contradictoire). Dans le chapitre suivant, je décris et j'étudie cette apparente insuffisance en analysant les solutions avec lesquelles Peter Winch tente d'y remédier. Dans l'immédiat, afin de permettre de bien situer les enjeux de ce débat Rorty/Putnam, et en anticipant sur ces développements futurs, je dois annoncer qu'une des thèses que je soutiendrai à ce propos est que l'ensemble des questions dans lesquelles nous lions usage, signification et vérité dissimule une difficulté précise que Wittgenstein ne cherche absolument pas à résoudre, mais à laquelle il nous conduit et nous ramène avec insistance tout au long de son œuvre.

USAGES DE VRAI ET POSSIBILITE DES SCIENCES HUMAINES.

L'enjeu du débat peut être résumé par cette question : est-il possible de comprendre ce qui a été dit quelques siècles plus tôt, de parler par delà les années à quelqu'un du XVII° et de lui dire : « je comprends ce que tu as dit ». Bien qu'il ne porte apparemment que sur des questions de sens et de vérité, le débat entre Rorty et Putnam est également un débat sur la compréhension et la communication. C'est pourquoi son enjeu appartient aux sciences humaines tout autant qu'à la philosophie.

Avec son expérience de pensée, Putnam montre que, selon la conception de Rorty, nous ne pourrions pas nous comprendre avec des locuteurs du XVII° siècle. Le relativisme des notions de vérité et de sens contenus dans la position de Rorty implique que la

communication n'est qu'une possibilité totalement déterminée par l'usage. Dans cet exemple, les langages de ces deux époques avec leurs usages, leurs pratiques et leurs moyens d'investigations complètement différents, ne seraient pas comparables ou traduisibles. Mais si cela peut être dit à propos de deux époques différentes, cela pourrait être dit pour les mêmes raisons de deux cultures différentes, de deux pensées, voire de deux esprits, pour peu que leurs usages soient trop éloignés. Cette conception aboutirait ainsi à considérer par exemple toute recherche anthropologique véritable comme vouée à l'échec : on ne pourrait comprendre des cultures ayant des techniques d'investigation et de vérification radicalement différentes des nôtres, on ne pourrait traduire dans notre langage ce que les membres de cette culture disent d'eux-mêmes, de leurs comportements ; la seule anthropologie acceptable serait alors l'étude, peu informative et peu utile, de cultures qui partagent nos usages, de cultures proches de la nôtre. Autre exemple, on ne pourrait, en psychopathologie et en psychothérapie, tenter de comprendre un malade qui délire parce que les règles et les usages de ses expressions, les techniques incluses dans ses usages de "vrai", seraient totalement différents de ceux qui sont utilisés dans la culture de la communauté à laquelle il est censé appartenir ; la psychopathologie se réduirait alors à une observation prétendument extérieure et indépendante de comportements, à une sorte de béhaviorisme. L'esprit de l'autre nous deviendrait opaque et intraduisible dès lors que son contexte, ses usages, ses moyens d'investigation sur ce qu'il dit et fait seraient devenus significativement différents de ceux qui sont partagés par la communauté linguistique. La conception du langage sous-tendue par la proposition de Rorty limite la communication ordinaire des hommes au cercle restreint d'une communauté de membres partageant pour l'essentiel les mêmes règles et les mêmes critères. De ce fait elle supprime quasiment la possibilité des SH en réduisant leur pratique éventuelle à une redondance, à l'étude de ce qui est proche de nous, de notre culture.

A l'opposé, en garantissant une vérité et donc un sens indépendants des usages (au moins en partie), la position de Putnam semble garantir la possibilité de comprendre toute phrase d'un langage humain, quasiment en toutes circonstances, indépendamment de l'époque ou de la culture. Elle semble donc plus à même de sauver la possibilité des sciences humaines. Putnam maintient l'universalité de la communication humaine, la possibilité de se comprendre entre humains quels que soient les lieux, les époques, les cultures ; mais à quel prix ? Dans sa conception on se comprend plus ou moins bien, selon que les usages sont proches ou lointains, mais on se comprend toujours parce que la totalité du sens n'est pas dans l'usage. Mais c'est là, dans cette idée que la totalité du sens n'est pas dans l'usage, que se trouve le prix à payer. Car si l'usage n'établit qu'une partie du sens, d'où vient le reste ? Certainement pas de

la "chose" dont il est question, objet, fait, ou événement, puisque Putnam s'oppose justement au vérificationnisme, à l'idée que la vérité résulte totalement de la confrontation de notre croyance au phénomène, de l'usage de nos techniques d'enquête et de vérification. Non, la position de Putnam laisse entendre que la vérité est ailleurs, ni dans les phénomènes eux-mêmes, ni dans nos manières d'en parler. La vérité serait indépendante de nos usages, indépendante de la connaissance que nous en avons, existante avant même que nous l'ayons énoncée. La position de Putnam nous montre qu'à s'opposer ainsi au vérificationnisme sur la conception de la vérité, on tend à adopter des conceptions métaphysiquement encore plus coûteuses, comme, dans le cas de cette réfutation de la proposition de Rorty, une forme de réalisme philosophique.

Dans ce débat entre Rorty et Putnam, les attitudes pratiques sont donc très proches des deux attitudes fondamentales de la recherche en sciences humaines, dont Philippe De Lara nous a fourni un modèle avec l'opposition entre Levy-Bruhl et Frazer. Rorty va dans le même sens que Levy-Bruhl : il soutient qu'il y a des discours, des phrases, des croyances, etc., qui ne peuvent être traduits et qui donc peuvent demeurer incomprises (et le fait que Lévy-Bruhl tente de le faire quand même les distingue mais n'altère pas cette convergence). A l'inverse, Putnam comme Frazer soutiennent la possibilité universelle de comprendre l'autre. Mais les notions autour desquelles s'articule le débat sont assez différentes dans les deux disciplines. En s'emparant du problème de l'altérité radicale, les deux philosophes le transforment. La question : « est-ce que je peux comprendre leur manière de penser (d'expliquer, de croire...)? » est remplacée par la question suivante : « est-ce que leurs phrases ont le même sens pour nous ? » La question d'une différence de pensée telle que la posait Lévy-Bruhl et celle de l'universalité de la raison telle qu'elle était formulée par Frazer cèdent donc la place à un problème d'identité de sens. Alors que l'idée d'une différence de pensée entre "eux et nous" conduisait à évoquer (et même à rechercher, dans une attitude de gageure caractéristique de la pratique des SH) d'autres raisons, une autre rationalité, l'idée que le problème dépend de la possibilité d'une identité de sens entre "leurs phrases" et "nos phrases" conduit plutôt à évoquer ce qui fait que deux phrases identiques ont le même sens ou pas. L'opposition complexe et difficile à saisir entre deux cultures ou deux formes de pensée est remplacée par une alternative très précise : soit leurs phrases et nos phrases ont le même sens (ou tout au moins un sens assez proche), et nous pouvons les comprendre dans notre langage ; soit elles ont des sens différents, les deux langages sont alors incommensurables, et la compréhension devient impossible. D'autre part, le critère principal déterminant les positions opposées des deux philosophes dans ce débat est celui de "vrai" ; or ce critère n'apparaissait pas dans

l'opposition des deux attitudes opposées des sciences humaines que Lévy Brühl et Frazer exemplifient. A vrai dire, on ne voit pas très bien de quelle manière on pourrait l'y utiliser afin d'éclaircir ce problème dans tous les cas que nous rencontrons en SH : comprendre l'autre c'est comprendre ses erreurs, ses approximations ou ses intuitions non-justifiées tout autant que ses connaissances vraies, et le "vrai" ne semble donc pas pouvoir être utilisé dans de tels cas comme un critère efficace. On peut donc se demander si ce débat philosophique porte bien sur le même questionnement que celui que nous développons dans le débat sur la possibilité de notre compréhension en sciences humaines. Il se pourrait que le lien entre les deux discussions se limite en fait à une ressemblance ou une convergence des attitudes pratiques qui en résultent. Et on est alors en droit de se demander si le débat Rorty/Putnam est bien à même de nous apporter une solution philosophique au problème des SH ou même simplement de l'éclairer.

Que Putnam tente de sauver l'universalité de la communication entre les hommes ne signifie donc pas qu'il sauve les sciences humaines. Mais la situation qu'il a imaginée dans son expérience de pensée permet d'examiner la question suivante : est-ce que les questions spécifiques des sciences humaines peuvent être décrites (ou pas) dans une philosophie du langage ? - et si oui, comment? A cet effet je vais donc reprendre à mon tour cette situation imaginée par Putnam, en posant d'autres questions.

Sur la découverte de ces os, on peut poser deux questions d'un genre très différent. On peut se demander : « quel âge ont ces os ? ». C'est une question d'un type que je désignerai par "OS" comme Ordinaire et Scientifique parce que de telles questions empiriques, si elles sont caractéristiques des jeux de langage des sciences empiriques de la Nature, sont également courantes dans le langage ordinaire. L'énonciation de questions de type OS vise à déterminer ce que sont les choses et quelles sont leurs causes. On peut aussi se demander (question "SH" comme sciences humaines, parce que je montrerai que les questions de ce type sont caractéristiques des sciences humaines) ce que veut dire quelqu'un qui tente de répondre à cette question, quelqu'un qui prétend connaître l'âge des os et énonce une phrase comme celle-ci : « ces os ont dix millions d'années ». Les questions SH peuvent prendre diverses formes comme par exemple : « Pourquoi dit-il cela ? Comment le sait-il ? Est-il compris ? Comment se fait-il qu'il soit compris ? que veut-il dire ? Etc. » Leur caractéristique commune est qu'elles ne sont pas formulées dans l'attente de réponses empiriques (mais elles peuvent cependant concerner certaines données empiriques). Ces deux questions sont d'abord des questions de notre langage ordinaire. La première est empirique et la réponse qu'on peut lui apporter aussi. Ce peut être une réponse empirique ordinaire, par exemple : « ces os sont

sûrement très vieux ». On peut aussi désirer une réponse plus précise, plus sûre et donc plus vérifiable, mais on ne pourra la donner que si on possède les techniques d'investigation et de vérification nécessaires. On peut évidemment se tromper, croire que l'on maîtrise une technique adéquate alors que c'est faux, et énoncer des erreurs scientifiques. Mais dans nos usages ce risque d'erreur n'altère pas la signification d'une proposition scientifique empirique comme celle-ci : « le résultat des expériences montre que ces os ont plus de dix millions d'années », parce qu'il est réputé inclus dans les usages de "vrai", donc dans la signification de la phrase. Comment y est-il inclus ? Par les techniques d'investigation et de vérification que nous utilisons pour attribuer aux propositions empiriques une valeur de vérité. Est-ce justifié ? Nous le justifions du mieux que nous pouvons, par tout un ensemble de contrôles de ces techniques et de leur conditions d'utilisation : méthodologie de l'expérience, calcul du risque d'erreur, structures de contrôle par les pairs, par exemple.

Le deuxième genre de question est aussi une question du langage ordinaire, une question du genre : « pourquoi dis-tu cela ? qu'est-ce que tu veux dire ? A quoi tu penses quand tu dis cela ? Etc. » Toutes les questions de ce type sont des questions sur le vouloir dire et la compréhension d'autrui qui constituent un des aspects les plus importants et des plus indispensables de notre langage quotidien, celui qui consiste à s'assurer que nos phrases ont été comprises. On peut dire qu'elles permettent de vérifier que nous sommes bien en accord sur le sens des mots et des phrases que nous utilisons ; elles utilisent pour cela certains critères et constituent donc des procédures de vérifications des usages du langage. Pour autant, ces formes de vérification ne peuvent pas être réduites aux techniques d'enquête et de vérification auxquelles font référence Rorty et Putnam. Les techniques dont il parlent ont pour but de vérifier des énoncés empiriques précis et ont été spécialement élaborées pour les vérifier (il s'agit par exemple de vérifier qu'un énoncé sur l'âge d'un objet exprime un résultat obtenu par une technique de datation des objets considérée comme valable selon certains standards. A l'inverse, le genre de vérifications auxquelles nous procédons dans le langage ordinaire sur le vouloir dire ne vise pas la vérité (dans ce cas, je ne cherche pas à savoir si l'autre pense que ce que je dis est vrai) mais quelque chose de plus large et plus flou : une compréhension. Dans ce cas, je cherche plutôt à vérifier que l'autre comprend ce que j'ai dit ou que j'ai bien compris ce qu'il a dit, et la conclusion de mon enquête peut être approximative ou peu informative (par exemple : « je crois qu'il a compris mais je n'en suis pas sûr » ou : « il dit qu'il a dit cela pour telle raison, mais je ne sais pas si c'est une bonne raison » ou encore : « il dit qu'il connaît l'age des os, mais j'en doute car je ne vois pas comment il a pu le savoir »). Cette question de la vérification dans le langage ordinaire a une très grande

importance dans la philosophie du langage ; elle pose le problème du fonctionnement du langage à travers une question très simple : à quel moment sommes nous d'accord pour arrêter de vérifier, pour considérer que nous nous comprenons ? On pourrait penser que la philosophie du langage repose sur une solution à ce problème. Il n'en est rien, et à l'inverse on peut dire que ce problème est un de ceux auxquels *condui*t la philosophie de Wittgenstein.

Ces questions ordinaires sont aussi des questions philosophiques traditionnelles, tout simplement parce qu'on est tenté de les généraliser, de conceptualiser ces pratiques, de passer de : « comment savez-vous ceci ? » à : « comment peut-on savoir cela ? »). C'est précisément ce que fait Putnam, qui considère d'emblée de telles phrases comme des problèmes philosophiques. Ainsi une phrase comme : « Je me demande ce qu'il veut dire sur l'âge des os ? » devient pour lui le problème de la notion de vérité dans un contexte particulier, devient dans sa réflexion : « Est-ce que cette phrase est vraie ? ». Toute son expérience de pensée sur les os de Whoozie est basée sur cette généralisation qui transforme des phrases ordinaires en problèmes philosophiques. Ceci une manière d'effectuer le retour au langage ordinaire prôné par Wittgenstein, mais je ne crois pas que c'est à ce genre de généralisation scientifique ou philosophique de l'ordinaire que celui-ci pensait lorsqu'il nous recommandait cette réorientation. Si de telles questions ordinaires sont pour Wittgenstein des questions philosophiques, c'est d'une manière totalement différente. Pour lui, ce sont des questions auxquelles on se heurte en philosophie lorsqu'on essaie de décrire des choses comme la pensée, le savoir, la croyance etc... des questions fondamentales que nous avons l'impression de découvrir presque naturellement en philosophie. Mais sa pensée est que ces questions résultent précisément d'une généralisation et d'une conceptualisation qui est devenue notre habitude, que nous ne voyons plus et n'analysons pas, et que les problèmes que nous posent ces notions proviennent de cela. C'est pour cette raison qu'il nous recommande de revenir à l'étude des phrases de ce type dans le langage ordinaire. Pour lui, ces questions ne sont donc pas de celles auxquelles la philosophie peut répondre par une théorie de la connaissance ou une conception de la vérité, puisque de telles théories sont précisément basées sur ces généralisations. Pour éviter cette circularité, sa manière de faire face à des questions de ce type consiste à ne pas chercher à y répondre absolument, et à dissoudre les problèmes qu'elles contiennent par la description des usages des termes psychologiques dont elles sont composées - travail accompli de manière détaillée dans les RP et dans les RPP, mais annoncé dès le TLP : « la théorie de la connaissance est la philosophie de la psychologie » (TLP, 4. 1121). Pour lui, la bonne question philosophique n'est pas de savoir si une phrase comme « ces os ont dix millions d'années » est vrai, mais de comprendre ce que signifie "pense" dans

des phrases comme « il pense que ces os ont dix millions d'années » ou : « je pense que cette phrase sur les os dit le vrai ».

Je voudrais insister maintenant sur le fait que ces questions sont aussi des questions caractéristiques des sciences humaines, et justifier ainsi ce que j'ai soutenu en introduction sans véritablement le montrer, à savoir que la philosophie et les sciences humaines ont la même matière. On peut le montrer à partir des exemples utilisés par Rorty et Putnam. Ainsi, une manière de répondre à la question SH pourrait être de faire une enquête sociologique qui poserait cette question : « faîtes-vous confiance aux datations scientifiques des os fossilisés ? » (actuellement il ne manque pas de raisons politiques de trouver un intérêt à une telle enquête). On voit d'ailleurs qu'une telle enquête ne manquerait pas de faire appel dans son questionnaire comme dans son analyse à tout ce vocabulaire psychologique que Wittgenstein a longuement analysé : "comprendre", "croire", "faire confiance", etc. Autre exemple, on peut penser qu'une recherche historique pourrait apporter certaines réponses à la question que se pose Rorty, en enquêtant sur les croyances et les connaissances scientifiques de telle ou telle époque (l'opinion de Rorty et de Heidegger n'est d'ailleurs peut-être pas seulement philosophique, il est probable qu'elle est aussi déterminée par tout un background de connaissances historiques). D'une manière générale, les sciences humaines tentent précisément de répondre à des questions de ce genre : « Comment ce peuple se représente-t-il ses croyances ? Quel est le sens de cette tradition ? Les personnes qui montrent ce comportement en sont-elles conscientes ? Pourquoi dites vous cela ? Quelles sont les raisons qu'à ce peuple de faire confiance à ces croyances ? Etc. » Je ne prétends pas que les sciences humaines et la philosophie du langage sont une seule et même chose, mais montrer qu'elles ont une seule et même matière que chacune décrit à sa manière selon ses prétentions : "ce qu'il est possible de dire de ce que nous pensons, disons et faisons", dans les termes de la philosophie du langage ; "ce que nous pouvons dire scientifiquement de l'homme et de ses productions", dans les termes des sciences humaines.

Comment les deux philosophes répondent-ils à la question SH ? Pour Rorty, la signification d'une réponse "os" quelconque à la question "OS" ne peut être que sa valeur de vérité qui lui est donnée par son usage dans un certain contexte : une même phrase a donc des sens différents si les techniques d'investigation et de vérification permettant d'établir sa valeur de vérité sont différentes ; et par exemple, une phrase sur l'age des os qui est vrai dans nos usages actuels aurait été une phrase dénuée de sens au XVII° siècle. Il résulte de cette conception que la réponse à la question "SH" ne peut être également la valeur de vérité de

"os". Pourquoi pensons-nous qu'une phrase comme « les os ont un million d'années » a un sens ? La réponse de Rorty est : parce que nos techniques d'enquête et de vérification montrent qu'elle est vrai. Pour lui, il n'y a pas de réponses spécifiques aux questions de type "SH". Les réponses aux questions sur notre compréhension sont données par ce que nous comprenons, c'est à dire par les réponses que nous apportons, selon les usages d'une culture et d'une époque donnée, à ce que nous cherchons à comprendre, à nos questions sur le monde. On voit ici clairement la structure réductrice qui rabat les questions de type "SH" (à propos de nos manières de comprendre) sur les questions de type "OS" (sur ce que nous cherchons à comprendre), et qui fait disparaître toute possibilité d'un questionnement spécifique permettant de constituer des sciences humaines. En fait, sur cette question, la position de Rorty n'est pas très différente de celle d'un positiviste logique. Certes il module cette détermination du sens par la valeur de vérité en la soumettant au contexte scientifique, aux techniques d'investigations : l'usage est comme il le dit « inclus dans un ensemble de pratiques cohérentes et utiles » (Diamond, id., p. 100). Mais le contexte n'est ici qu'une condition de détermination de ce qui reste le noyau dur de la signification : la valeur de vérité. Prendre ainsi Wittgenstein à la lettre lorsqu'il affirme que « le sens c'est l'usage », le lire « comme un vérificationniste extrême » selon les termes de Cora Diamond (id., p. 101) affaiblit la notion d'usage et en fait finalement le principe d'une contextualisation limitée au contexte de la vérité. Dans cette conception de la signification, le sens est la valeur de vérité dans un usage, dans un jeu de langage donné, et tout discours sur le sens est strictement un discours sur les conditions et les règles d'usage, c'est à dire sur les techniques d'investigation permettant de vérifier la valeur de vérité. La philosophie des sciences qui dérive de cette philosophie du langage est alors conçue comme un discours qui vient à la fois soutenir et limiter le travail empirique ; les questions philosophiques sur la connaissance et la compréhension ne peuvent être posées que dans cette philosophie des sciences dont le rôle est strictement défini : rappeler aux sciences, à toutes les formes de sciences, que leurs vérités ne sont que celles d'une époque, d'une culture, d'une situation, d'un usage, et que les connaissances qu'elles établissent sont donc totalement relatives. La conception de Rorty ménage certes la possibilité d'une psychologie ou d'une sociologie empiriques et naturalisées[23], mais dont les énoncés seront tout aussi vrais et donc tout aussi relatifs que ceux des sciences de la nature. Dans cette manière de concevoir la connaissance et la vérité, des sciences humaines indépendantes et autonomes n'ont pas de sens et leur pratique n'a pas de justification, car il n'y a pas de réponses spécifiques à leurs questions – en fait, elles ne peuvent avoir de questionnement

23 Sur cette question, et toujours dans le cadre de ce débat Rorty/Putnam, voir : Hillary Putnam, 1983, *Peut-on naturaliser la raison ?*

spécifique. La question « que veut-il dire ? » ne peut être qu'une question générale de la philosophie du langage ; il est possible de l'appliquer à une situation particulière pour la prendre en exemple et montrer à nouveau les limites culturelles et historiques de notre compréhension, mais cette application ne peut pas nous permettre d'apprendre plus sur cette situation elle-même que ce que nos techniques d'enquête et de vérification nous permettent de considérer comme vrai. Le "vouloir dire" ne peut pas faire l'objet d'une connaissance : ce n'est qu'une limite. C'est de cette manière que Rorty s'intéresse à certains auteurs de sciences humaines comme Michel Foucault : il les considère comme des philosophes de la limite de la connaissance. La conception des usages de "vrai" proposée par Richard Rorty (son exhortation à lier le sens de "vrai" aux usages) conduit donc à une négation de fait de la possibilité des sciences humaines. Cette négation résulte de sa manière de concevoir le fonctionnement du langage comme un calcul totalement vérifiable résultant de l'application automatique de critères et de normes qui sont ceux de nos usages ; ceci nous montre que si nous voulons montrer de manière philosophique la possibilité de SH autonomes et spécifiques, nous devons le faire dans une manière tout à fait différente de concevoir le fonctionnement du langage.

Pour sa part, Putnam affirme que si la phrase établissant l'age des os est vrai pour nous qui avons les techniques d'investigation et de vérification qui permettent de l'énoncer, elle est nécessairement vraie quand quelqu'un la dit, même dans un usage qui ignore ces techniques. La réponse à la question SH est donc pour lui aussi la valeur de vérité de la réponse à la question OS. Mais il veut néanmoins maintenir la compréhension en toutes circonstances entre les hommes, la traductibilité des langages de cultures très éloignées. La seule solution à ce problème est alors que la valeur de vérité soit (au moins partiellement) indépendante des usages, et qu'une même phrase dise la même vérité, même si les usages contenus dans les techniques d'enquête et de vérification sont différents. Dans cette conception, la signification n'est plus totalement dans l'usage, mais dans un "vrai" nécessairement indépendant de l'usage. Pour lui, les hommes peuvent se comprendre par delà les siècles et les différences culturelles parce que leurs langages ont la même capacité à tenter d'établir une vérité qui n'est pas seulement dans le langage, qui est indépendante du monde et du langage. Cet attachement de Putnam à sauver la vérité indépendamment des techniques et des usages (même si elle n'est ici que partiellement indépendante) n'est pas nouveau. Il est par exemple très net dans un article écrit avec P. Oppenheim et intitulé : *L'unité de la science : une hypothèse de travail.* Les deux auteurs y envisagent de justifier leur hypothèse de science unitaire (et le réductionnisme nomologique qui en découle) par une conception théorique générale affirmant qu'il n'y a qu'une seule structure de relations logiques entre les lois de la nature (une vérité logique,

selon leurs propres termes) ; repoussant toutefois cette thèse non parce qu'elle est fausse, mais parce qu'elle est vague, ils choisissent finalement de ne soutenir leur hypothèse que par des justifications empiriques. Mais dans leur position, cette vérité logique, même si elle n'est pas utilisée comme justification, n'est ni erronée ni abandonnée ; et elle ne peut l'être, car si la science unitaire est possible, alors il faut bien que les lois de la nature aient cette structure : s'il n'en était pas ainsi, alors la science unitaire ne serait qu'une vaste construction culturelle relative (id., p. 383 et 384)). L'idée d'une vérité indépendante de nos usages que soutient Putnam dans la discussion qui l'oppose à Rorty semble trouver une justification dans cette conception générale des lois de la nature telle qu'elle est formulée par Putnam et Oppenheim. Mais en fait, ce n'est pas tout à fait le cas, car une telle proposition ne suffit pas à soutenir l'indépendance de la vérité. La position de Putnam est établie sur une conception réaliste de la vérité contenue (et dissimulée) dans l'ambiguïté de l'expression "une seule". En effet, on pourrait proposer (et même Rorty aurait pu ne pas s'opposer à une telle proposition) qu'une telle structure de relations logiques puisse être entièrement construite dans nos usages (dans nos usages du langage, dans nos techniques d'enquête et de vérification). Et à cela, un philosophe comme Rorty s'empresserait d'ajouter, avec raison : « d'accord, mais dans ce cas cette structure de relations logiques n'est pas unique ! - elle peut être *la seule* pour nous, à notre époque, dans nos usages, mais chaque époque, chaque culture peut produire la sienne, selon ses usages dans la situation ; et il y a donc une multiplicité de structures de relations logiques entre les lois de la nature qui sont possibles, chacune étant aussi vraie que les autres dans la situation et les usages de son énonciation ». Si nous voulons que cette « seule structure de relations logiques entre les lois de la nature » puisse soutenir l'idée d'une vérité indépendante des usages, nous avons donc besoin de comprendre cette expression d'une manière beaucoup plus métaphysique ; nous avons besoin que « une seule » signifie "unique", ainsi que l'a montré Ian Hacking dans un article ("*The Disunities of the sciences*", 1996) dans lequel il répond à Oppenheim et Putnam et réfute leur hypothèse d'unité de la science. Hacking y montre que cette expression est ambiguë et que cette hypothèse d'unité de la science implique de fortes croyances métaphysiques sous-jacentes, qu'il a décrites comme des croyances à l'idée qu' « il y a une structure fondamentale unique de vérités sur le monde ». Pour comprendre pleinement la conception de la vérité développée par Putnam dans son débat avec Rorty, nous devons tenir compte de ce point de vue métaphysique sous-jacent, cette idée qu'il y a une structure unique fondamentale de vérités sur le monde, donc un seul monde, une seule réalité, une seule vérité – et bien sûr une seule science. Dans cette manière de concevoir la vérité, c'est parce nos langages humains s'appliquent tous à cette même unique structure de

vérités que nous nous comprenons, même quand nos techniques et nos usages sont complètement différents (et c'est pourquoi l'unité de la science doit être recherchée dans l'unification de ses lois, pas dans l'unification des langages). Autrement dit, les techniques et les usages ne sont là que des instruments, soumis comme tels à une vérité qu'ils ont vocation de chercher. Il n'y a alors pas de différences importantes entre les réponses empiriques ordinaires et celles de la science aux questions du type "OS". Elles diffèrent par leurs techniques d'investigation et de vérification, mais toutes sont des tentatives pour approcher une vérité qu'elles ne contiennent pas ; les théories les mieux prouvées peuvent être fausses (la vérité est ailleurs), comme les opinions les plus ordinaires. Il est donc logique que dans cette conception la phrase établissant l'age des os à partir de nos techniques actuelles ne soit pas "plus" vrai ou différemment vraie que la même phrase prononcée naïvement au XVII° siècle. Il n'y a qu'une seule version de ce qui est à connaître, une seule science. Et c'est bien sûr pour sauver cette idée qui lui est chère d'unité de la science que Putnam (dans ce débat avec Rorty, dans cette période de sa réflexion) veut sauver la possibilité de communiquer par delà les siècles. Pour lui, de manière fondamentale, si nous nous comprenons si bien, ce n'est pas seulement parce que le langage le permet, c'est aussi (et même d'abord) parce que nous parlons de la même chose, de ce monde unifié dont notre langage montre la forme logique, et que nous confrontons nos dires à une même vérité que nous essayons d'approcher. L'origine de notre mutuelle compréhension ne réside pas de manière essentielle dans l'homme, ni dans son langage (elle n'est pas grammaticale, la grammaire n'est qu'un moyen), elle est dans cette structure unique de vérités. De ce fait, même si en apparence la position de Putnam les sauve, la place, l'intérêt et la valeur des sciences humaines ne sont pas assurés, parce qu'il n'y a rien de spécifique à rechercher et à comprendre dans nos manières de nous accorder dans le langage, dans la compréhension humaine. Nos usages du langage ne sont que des moyens de s'approcher de la structure de vérités sur le monde, et la philosophie du langage se charge de les décrire. Dans sa conception de la vérité, il est tout simplement insensé et irréaliste d'envisager un usage de "vrai" qui pourrait s'appliquer à la compréhension humaine, un usage de "vrai" qui serait spécifique des sciences humaines. Les pratiques que nous nommons ainsi ne peuvent donc que concourir à la recherche de cette vérité unique, vérité du monde autant que vérité de la science, pour autant qu'on ait besoin d'elles ; dans le programme réductionniste nomologique proposé par Oppenheim et Putnam dans cet article, leur place dans le système est superficielle, leur autonomie et leur spécificité sont provisoires, et elles sont appelées à se fondre dans les sciences empiriques de la nature dès lors que toutes leurs lois pourront être expliquées par des lois scientifiques du niveau inférieur.

Lorsqu'on tient compte de cet arrière-plan de réalisme métaphysique, on s'aperçoit donc que Putnam adopte dans ce débat avec Rorty une position qui n'est pas très favorable aux sciences humaines et qui ne leur reconnaît pas de véritable spécificité ; et nous pouvons nous étonner que sa conception du langage leur soit finalement si peu favorable, alors qu'au départ sa manière de préserver une universelle possibilité de compréhension humaine semblait assurer leur possibilité. La question qu'on peut se poser alors est : qu'est-ce qui ne va pas ? Qu'est-ce qui provoque, dans sa manière de défendre nos possibilités de communication, la disparition de toute possibilité de sciences spécifiques de cette communication ? Comment se fait-il que cette communication dont il tient à sauver la possibilité ne soit finalement pas, dans sa conception, le fait de l'homme, de sa forme de vie (auquel cas elle aurait ce caractère spécifiquement humain qui rendrait possible des sciences spécifiques) ? La réponse que je propose est que le problème résulte précisément de sa conception de l'usage du mot "vrai" que lui et Rorty ont placé au centre de ce débat, c'est à dire des critères utilisés pour juger de ce qui est vrai. Pour Putnam, une proposition scientifique vraie est une proposition qui exprime la vérité, ce qui sous-entend que dans l'absolu le vrai est le critère du vrai. Cependant, une telle conception réduirait la connaissance humaine à une chimère ; et pour maintenir nos possibilités de connaissance, Putnam convient que la vérité peut être recherchée et approchée avec certains usages du langage, avec des techniques d'enquête et de vérification, ce qui signifie que nous utilisons les critères et les normes de ces techniques pour nous approcher des critères du vrai et les utiliser[24]. Bien qu'il place le vrai dans une structure unique de vérités sur le monde, Putnam s'intéresse donc (ne s'intéresse que) à des énoncés qui peuvent utiliser ces techniques et ces critères ; pour lui aussi, comme pour Rorty, n'ont de réelle signification que des phrases qui peuvent être dites vraies ou fausses ; autrement dit, son réalisme n'exclut pas une forme de vérificationnisme, même s'il l'affecte à des "moyens" soumis à une vérité indépendante. En voulant sauver la possibilité de la connaissance humaine d'une manière qui respecte les exigences métaphysiques de son réalisme, il donne à cette possibilité une forme et des limites qui aboutissent à rendre tout usage de "vrai" dénué de sens dans les sciences humaines et les excluent de fait de cette possibilité. Son réalisme rend la pratique des sciences humaines tout simplement irréaliste.

La conception réaliste de la vérité soutenue par Putnam et le réductionnisme qui en résulte (dans les textes de cette période de ses recherches) ne s'appliquent donc qu'à des énoncés vérifiables : à des énoncés du type "OS" (« Quel âge ont ces os ? ») plutôt qu'à des

24 On peut noter cette proximité étonnante entre une attitude réaliste et une attitude empirique ; c'est un aspect longuement analysé par Cora Diamond et sur lequel je reviendrais plus loin.

énoncés du type "SH" (« Que veut dire cette question ? ». Elle exclut des possibilités de connaissance scientifique nombre de jeux de langage : tous ceux dans lesquels sont produits des énoncés dont la signification n'est pas établie par l'usage de vrai ou faux (et ainsi, réalisme et vérité partagent le monde, distinguent ce qu'il faut bien appeler des "domaines" scientifiques ; et le réductionnisme "simplement" nomologique se révèle beaucoup plus lourdement métaphysique que ce que semble prétendre l'usage de ce terme). Or ce sont de tels énoncés que justement nous essayons de comprendre en sciences humaines, ce sont eux qui suscitent les questionnement qui constituent cette matière commune que ces sciences partagent avec la philosophie. La phrase sur les os trouvés à Whoozie pourrait être prononcée par de nombreuses personnes dans des contextes très différents : par quelqu'un qui prend plaisir à faire des conjectures farfelues ; par un sorcier qui penserait que ce sont les os du premier ancêtre de sa tribu ; par un fondamentaliste protestant américain qui l'énoncerait avec ironie et agressivité ; par un poète inspiré par cette découverte ; par un philosophe sceptique qui douterait de toutes nos connaissances et l'énoncerait comme un exemple de l'absurdité de la prétention humaine à la connaissance ; et même par un scientifique amateur du XVII° siècle ayant une intuition (car comme le relève C. Diamond, bien que les méthodes scientifiques soient à cette époque très différentes des nôtres, une tradition du questionnement scientifique dont nous avons hérité s'est alors déjà constituée). Toutes ces phrases ont pour nous un sens, et il y a donc aussi un sens à tenter de comprendre comment cette signification s'établit, et l'usage que nous en faisons. Or pour certaines d'entre elles (par exemple pour le poète), l'usage de vrai n'est pas requis par la signification. En ce qui concerne celles pour lesquelles le "vrai" est impliqué dans la signification (par exemple pour la phrase du sorcier ou celle du sceptique), il en est peu pour lesquelles nous pourrions utiliser des techniques de vérification afin d'établir l'usage de "vrai" qu'elles proposent et donc la signification qu'y prend ce terme. Et une seule de celles que nous avons citées en exemple (celle énoncée par un scientifique amateur) serait éventuellement susceptible d'être mise en relation par avec une stratégie de vérification empirique, avec une méthode visant à rendre visible l'âge des os. Or ce sont de telles phrases que nous voulons comprendre, ce sont elles qui constituent notre matière. C'est à propos de telles phrases que nous voulons produire des énoncés dans lesquels nous puissions faire usage de "vrai", et c'est précisément cela que la conception de la vérité exprimée par Hillary Putnam dans ce débat ignore.

De cette analyse, nous pouvons tirer deux conclusions à propos de la possibilité des sciences humaines. La première est que, tant que l'on reste dans les termes du débat entre Rorty et Putnam, tant que l'on détermine la signification par un usage vérificationniste de

"vrai", les possibilités de produire des énoncés considérés comme vrais sur de telles phrases, sur de tels usages, sont extrêmement limitées. Si nous suivons les conceptions de Putnam, de tels énoncés sont limités par la possibilité de les vérifier ; si nous suivons les recommandations de Rorty, ils le sont par la relativité de toute situation d'énonciation, par l'incommensurabilité des deux langages impliqués, par l'impossibilité d'utiliser dans nos usages scientifiques du langage les techniques d'enquête et de vérification contenues dans les usages des locuteurs de ces phrases que nous cherchons à comprendre. Dans les deux cas, l'usage du terme "vrai" dans des énoncés des sciences humaines tend à devenir irréaliste et dénué de sens. Cependant, il ne faudrait pas retirer de cette description le sentiment que Putnam et Rorty veulent ainsi réduire la valeur ou l'importance de toutes ces phrases, en faire en quelque sorte un babil inutile parce qu'il ne dit pas le vrai, et dont l'analyse serait pour cette raison dénuée d'intérêt. Rorty ne dit pas que de telles phrases sont dénuées de sens, mais qu'elles ne sont vraiment compréhensibles que dans leur situation et leur contexte d'énonciation. Pour lui, ce sont donc nos énoncés scientifiques sur de telles phrases qui tendent à devenir dénués de sens et d'intérêt à partir du moment où la situation et le contexte scientifique diffèrent de la situation et du contexte d'énonciation de ces phrases. Or c'est cette différence qui donne de la valeur et de l'intérêt à nos énoncés. Le paradoxe ainsi produit par la pensée de Richard Rorty installe les sciences humaines dans une impasse qui justifie la contestation tant du paradoxe que de la pensée. Je parle ici de contestation plutôt que de réfutation parce que, comme je l'ai montré précédemment, l'argumentation de Rorty n'est pas à proprement parler réfutable (que ce genre de position ne soit pas réfutable n'est d'ailleurs pas une idée nouvelle). C'est l'irréalisme des conclusions pratiques auxquelles elle conduit qui nous demande de la repousser, de la contester en fait. Il convient de remarquer qu'en contestant ainsi le relativisme de Rorty, je le considère plus comme une attitude pratique que comme une conception théorique ; et je dois reconnaître que ma contestation est donc aussi une attitude. Je reviendrais plus loin (au chapitre 5) sur la notion d'attitude et sur le rôle qu'elle tient dans la production et la dépassement de la question du réalisme.

Ce sont également nos énoncés scientifiques que la conception de la vérité de Putnam rend dénués de sens et d'intérêt ; quant à ces phrases dont la signification ne dépend pas des usages de "vrai", celles dont nous faisons notre matière, ce sont pour lui des jeux de langage inutiles au regard de la connaissance humaine, mais qui appartiennent à notre forme de vie et que la philosophie du langage peut décrire. Dans cette position de Putnam dont j'ai essayé de réfuter les fondements métaphysiques, il y a de même une attitude qui peut seulement être contestée – et que je conteste en raison de son irréalisme pratique : celle qui consiste à

considérer que même dans des phrases comme celles que nous venons de prendre en exemple, dans ces phrases où le vrai n'est pas le seul critère de signification et dans lesquelles peu de choses sont vérifiables, même dans les allusions et la poésie, même dans des phrases imprécises (comme : ces os sont sûrement plus vieux que mon grand-père) ou des phrases exprimant un sentiment personnel ou une idée bizarre (comme : ces os ont au moins dix millions d'années), c'est toujours et uniquement le vrai qui établit le sens. Cette manière de considérer le langage est irréaliste car elle réduit à néant le sens de nombreuses phrases, comme si une grande part de notre communication était vide de sens. Ainsi, dans cette attitude, la signification de la phrase du poète sera-t-elle réduite à celle de : « non-sens à usage esthétique », et celle du sorcier à celle de : « non-sens à usage religieux ». Or de telles phrases prennent bien sur une signification dans au moins un usage (Rorty a raison sur ce point ; nous contestons seulement que ce sens soit nécessairement lié à "vrai") : la première prendra un sens pour un amateur de ce genre de poésie par exemple (et le sens pourra alors être lié à un sentiment comme le plaisir) l'autre pour quelqu'un qui partage les croyances du sorcier (et le sens pourra alors résider dans des sentiments comme la communion de pensée, l'appartenance à une communauté). L'analyse du fonctionnement du langage, de nos usages, peut éventuellement montrer le non-sens de ce genre de phrases, mais elle le montrera toujours dans un certain usage et dans une certaine situation (par exemple elle montrera le non-sens de la phrase « ces os sont ceux du premier ancêtre de ma tribu » dans un contexte précis de datation scientifique des os) ; elle ne peut montrer le non-sens d'une phrase "en général" - mais celui qui désire l'existence d'une seule structure de vérités sur le monde peut avoir le désir de cette généralisation. L'attitude de Putnam à l'égard de telles phrases revient à considérer que la philosophie du langage peut en montrer le non-sens général, mais ceci constitue une description fausse du fonctionnement du langage – et notre contestation de l'attitude de Putnam trouve quelque justification dans cette erreur.

Une manière de bien comprendre la conception de la signification soutenue par Putnam dans ce débat pourrait être de bien comprendre ce qu'il veut dire lorsqu'il soutient que tout le sens n'est pas dans l'usage. A cette question il répondrait, comme tout philosophe du langage, que l'autre partie du sens dépend de la situation et du contexte ; et ceci nous conduit simplement à reformuler ainsi cette question : qu'est-ce que le contexte pour Putnam ? Pour montrer ce que cet auteur (durant cette période et dans ces textes que nous étudions) entend par contexte, je vais user maintenant d'un artifice : je vais ignorer cette partie résiduelle du sens, et décrire ainsi la conception de la signification de Putnam, et ce à quoi elle nous

conduirait, s'il ne formulait pas cette restriction ; et ceci fera apparaître la place et la fonction du contexte que cette conception nécessite.

Nous examinons donc maintenant la conception du fonctionnement du langage d'un philosophe que je qualifierais d'hyper-réaliste ; un philosophe qui serait en accord avec Putnam pour considérer que l'expression « le sens est établi par l'usage » signifie que c'est la vérité qui règle la question de la signification par l'usage de "vrai" ; mais qui serait beaucoup plus rigide et refuserait de tempérer son réalisme métaphysique par ce qu'il considérerait comme des concessions à l'empirisme. Pour lui, le sens réside absolument et entièrement dans une structure unique de vérité sur le monde. Dans une telle manière de concevoir le fonctionnement du langage, le sens que des locuteurs donnent à leur phrase en l'énonçant dans une situation et un contexte précis, et le sens que différents auditeurs peuvent lui donner dans cette situation (voire ultérieurement dans une autre situation) n'ont aucune importance. Mieux même, on ne devrait pas parler à ce sujet de "sens" puisque le sens ne serait pas là, dans ce que celui qui parle expliquerait comme étant le sens de sa phrase, ou dans ce que celui qui écoute exprimerait comme étant sa compréhension, mais dans le rapport de la phrase à la vérité elle-même. Or, en sciences humaines, c'est précisément à des phrases telles que celles que nous avons prises en exemple ci-dessus, dans ces contextes où le vrai n'établit pas la totalité de la signification, que nous nous intéressons. Et, si nous suivons Wittgenstein dans sa critique d'une certaine manière d'analyser le fonctionnement du langage, dans sa critique de l'image du « corps de signification attaché au mot » (voir plus haut, p. 17), ce n'est pas à l'abstraction généralisatrice d'un sens (ou d'un non-sens) "attaché" à ces phrases que nous nous intéresserons, mais à leur sens particulier dans des situations précises pour leurs locuteurs et leurs auditeurs. Ainsi, l'attitude à propos du langage de ce philosophe hyper-réaliste que nous avons imaginé impliquerait finalement que le sens que les locuteurs ou les auditeurs peuvent (ou croient, ou imaginent) donner à leurs phrases – c'est à dire précisément ce à quoi nous nous intéressons en SH - n'est finalement pas le sens de leur phrase ; et elle implique que nous serions donc plus à même de comprendre le sens de ces phrases que leurs usagers eux-mêmes. De nous approcher de leurs véritables significations en fait ; car nous ne pourrions évidemment pas atteindre ou saisir la vérité, voir véritablement cette structure unique de vérités sur le monde (de telles conceptions nécessitent un entretien du mystère) ; mais notre vision serait simplement plus claire précisément en raison de notre position hors de la situation et du contexte d'énonciation. Dans cette conception de la signification, la situation et le contexte constituent donc une gêne qui fait partie du grand ensemble des obstacles à la

perception et à la compréhension que suppose tout réalisme.[25] A ce point, il est nécessaire de s'arrêter un moment pour relever ce que cette description nous montre à propos des sciences humaines : que bien que ce type de réalisme métaphysique en rende la pratique impossible, des idées qui en sont dérivées y sont paradoxalement très présentes. Voilà où nous en sommes : nous avions entrepris de décrire la position d'un philosophe réaliste strict et rigide qui confine presque à la caricature, et cela nous a conduit à la description d'une attitude de méfiance à l'égard du contexte et de la situation. Or de telles idées sont très fréquemment émise dans les sciences humaines (à l'exception peut-être de l'Anthropologie). Notre désir de réalisme nous conduit souvent à penser que nous devons nous éloigner de la situation pour comprendre les phénomènes (comme si voir de loin signifiait avoir une vue d'ensemble, alors que c'est simplement voir plus mal) ; que nous commettons des erreurs lorsque nous y sommes impliqués (mais l'erreur n'est elle pas de ne pas comprendre qu'on y est toujours impliqué ?) ; et que le contexte travestit le sens (au lieu d'analyser le sens qui est donné par le contexte). C'est ainsi, sur la base de cette méfiance, que nous avons pu construire, au nom de la recherche de la vérité, certaines idées qui malgré leur banalité ont la vie dure en SH, comme celle de la neutralité du psychanalyste, celle de la neutralité des questionnaires sociologiques, ou encore celle selon laquelle la distance temporelle assurerait l'objectivité de l'historien (qui à l'inverse ne pourrait que se tromper lorsqu'il est "dans" l'événement). J'emploie ici le mot "construction" à dessein ; car ce qui sauve nos sciences, c'est précisément que dans leur pratique nous ne pouvons pas adopter de telles positions réalistes, nous ne pouvons pas faire preuve de cette méfiance absolu, nous ne pouvons pas ignorer complètement la situation et le contexte (on pourrait dire que l'échec du réalisme métaphysique sauve nos sciences). En pratique, la psychanalyse comme la recherche historique sont des situations évidemment non neutres dans lesquelles tout ce qui est dit et compris trouve un sens dans un contexte ; et en pratique, l'intérêt scientifique de la sociologie ne résulte certainement pas de l'objectivité de ses questionnaires, qui sont ce qu'ils sont : ceux de notre contexte. C'est dans des images de nos sciences, dans des conceptions théoriques, que nous construisons de telles images de nos attitudes pratiques. C'est aussi dans ces théories que nous les appelons "neutralité" ou "objectivité" (scientifiques ?), dans l'idée de les rapprocher d'une attitude empirique qui nous paraît scientifique et que nous avons tendance à singer ; mais les attitudes que nous montrent ces images sont toujours profondément réalistes.

Revenons maintenant à notre description : que devient la signification lorsque nous en parlons ainsi ? Cette manière de concevoir la signification implique de considérer que ce que

25 Je reviens sur toutes ces gênes au chapitre 5 en commentant l'analyse de C. Diamond à propos de l'image des « fausses lunettes » employée par Berkeley.

locuteurs ou auditeurs pourraient considérer comme tel correspondrait à quelque chose qui serait pensé ou dit après coup, par exemple en réponse à une question comme : « qu'as-tu voulu dire ? », un peu comme une sorte de commentaire. Notons que s'il en était ainsi, locuteurs ou auditeurs ne pourraient éclaircir le sens de celui-ci que par un nouveau commentaire, et que cette manière de penser le sens inaugure une régression à l'infini dans laquelle se dissous la notion même de signification (et notre philosophe hyper-réaliste trouverait dans cette régression une justification de sa position). Mais surtout, le "sens" d'une phrase donné par un locuteur (ou un interlocuteur) serait alors une nouvelle phrase, de style explicatif et justificatif, de la forme : « J'ai dit (ou j'ai compris) cela parce que... ». Ce que locuteurs et interlocuteurs considéreraient comme le sens de leurs phrases serait en fait l'expression d'une visée, d'une intention, ou l'expression de raisons. Ce sens de leurs phrases serait alors tout à fait indépendant de ce que nous devrions considérer comme le véritable sens de leurs phrases, et se réduirait à l'intention de dire (le vrai, mais aussi l'erreur, l'allusion, ou même l'absurde, le non-sens etc.), ou à des raisons de dire de telles choses. Ainsi, une phrase comme « ces os ont plus d'un million d'années » aurait une véritable signification (dont nous pourrions penser qu'elle est celle que nous lui attribuons aujourd'hui), mais aurait, de manière tout à fait indépendante, un tout autre sens pour son locuteur ; un sens qui pourrait être par exemple : « j'ai dit cela parce que je crois que l'ancêtre de ma tribu a été enterré ici » ; ou encore, tout simplement : « j'ai dit cela parce que cela sonne bien ». Ainsi, dans sa description complète, la conception réaliste de la signification suppose, en plus de la véritable signification de la phrase et sans aucune liaison avec elle, d'autres significations : les raisons et les intentions des locuteurs et auditeurs. Notre philosophe fictif hyper-réaliste soutiendrait bien sûr que ces significations ne sont que des croyances de locuteurs qui n'ont aucun rapport avec la vérité, et il les considérerait comme fausses et anecdotiques ; mais quoi qu'il en soit, elles sont nécessaires à sa conception, car il n'y aurait tout simplement pas de phrases sans elle (il ne pourrait contester que le locuteur d'une phrase cherche à faire sens). Nous avons construit notre fiction comme une théorie hyper-réaliste rejetant l'idée dune signification possible en dehors des usages de "vrai", et nous constatons que sa cohérence exige d'y réintroduire cette possibilité. Dans la conception "hyper-réaliste" que nous avons développée comme dans celle de Putnam, dans toute conception réaliste de la signification en fait, cette partie résiduelle de la signification est requise ; et notre petite fiction nous montre comment elle peut être conçue dans ces conceptions réalistes : comme une attribution de raisons et intentions. Ce sont elles qui constituent la part résiduelle de signification que nous cherchons à éclaircir, ce sont elles qui constituent le contexte pour Putnam. Cette manière de concevoir

le contexte est d'ailleurs parfaitement visible dans son exemple de la phrase sur les os trouvés à Whoozie. Pour lui, cette phrase est toujours vraie si elle dit le vrai, mais ce sens n'est pas tout le sens ; il y a un autre sens , celui lié à la situation et au contexte, celui que la phrase peut avoir pour un locuteur : la phrase est alors vraie pour ce locuteur, selon ses raisons. Cette façon de concevoir le contexte est la seule manière de parvenir à ce que Putnam veut absolument réaliser : maintenir simultanément la permanence de la vérité d'un énoncé et la variabilité de sa signification selon les situations.

Mais ce type de conception de la signification aboutit à un problème insoluble qui exprime en fait une vision fausse du fonctionnement du langage (et qui nous entraîne dans de graves erreurs dans nos manières de considérer les sciences humaines). En effet tout homme peut se méprendre sur ses intentions et ses raisons : la situation et le contexte d'énonciation pourraient donc être totalement différents de ce qu'ils semblaient être pour les locuteurs et leurs auditeurs, leurs véritables raisons et intentions pourraient être totalement différentes de ce qu'ils pensent ou affirment. On voit le problème qui résulte de cette conception de la signification : il serait alors possible d'attribuer aux phrases d'un locuteur d'autres raisons et d'autres intentions que celles qu'il pourrait reconnaître comme siennes, et donc d'autres significations que celles qu'il leur donnait lors de leur énonciation. Mais si nous analysons une telle opération à l'intérieur du fonctionnement du langage, nous ne pouvons la décrire que de deux manières : soit nous sommes simplement en train d'imaginer un ensemble de significations possibles en dehors de toute situation et usage précis, c'est à dire de faire absolument n'importe quoi, soit nous sommes en train de donner une nouvelle signification par un nouvel usage dans une nouvelle situation (on retrouve là sous une autre forme la critique adressée par Rorty), et nous faisons alors également n'importe quoi en appliquant cette signification nouvelle à la situation et au contexte d'origine. Avec cette manière de concevoir la signification, nous créons une illusion selon laquelle il serait possible d'établir la signification d'une phrase humaine indépendamment de son usage dans la situation et de son contexte d'énonciation ; nous sommes tout simplement en train de placer la signification en dehors du langage.

Une telle manière de décrire la signification n'est pourtant pas absolument fausse. Il y a bien sûr des cas (dont nous avons déjà parlé) où nous sommes tentés de dire par exemple : « Je crois qu'il ne sait pas pourquoi il dit cela » ou encore : « Je ne comprends pas ses raisons » ; et nous pouvons penser que dans de tels cas nous sommes en droit de rechercher des raisons et des intentions nous permettant de comprendre les phrases d'un locuteur restées obscures ; et nous sommes aussi en droit de penser que dans certains de ces cas nous

comprenons alors mieux la phrase que son propre locuteur. Mais même dans de tels cas, l'idée que nous établissons ainsi la signification d'une phrase est troublante : car le contexte d'énonciation d'une phrase dans lequel un locuteur fait un certain usage du langage fait partie (au minimum) du contexte de signification. Nous ne pouvons donc pas dire, même dans de tels cas, que nous établissons la signification ; nous devons plutôt dire que nous donnons à la phrase une autre signification ; ou, à la limite, que nous la complétons. En fait, en définissant ainsi la signification par des raisons et intentions que le locuteur ignore, nous perdons de vue la nature même des langages humains car nous donnons de l'existence à des raisons et intentions qu'il connaîtrait et auxquelles il se référerait au moment de l'énonciation : nous plaçons la signification dans des états mentaux, c'est à dire, encore une fois, en dehors du langage – et il faut remarquer que le réductionnisme nomologique proposé par Putnam et Oppenheim suppose effectivement de placer la signification dans des états-mentaux, car ce sont bien des états mentaux qui peuvent faire l'objet d'une réduction par les lois du niveau inférieur neurologique, (pas des règles et des usages du langage).

Le fait de déplacer ainsi le sens (ou même une partie du sens) de nos phrases vers les raisons et intentions de leurs locuteurs permet ainsi de leur attribuer différentes significations, selon les différentes raisons et intentions qui peuvent être attribuées à ceux-ci. De ce fait, un scientifique utilisant des techniques d'enquête et de vérification adéquates pourrait connaître ces raisons et ces intentions mieux que les interlocuteurs eux-mêmes, et donc établir la véritable signification dans d'autres usages et d'autres contextes. Cette conception de la signification sert de base au réductionnisme de Putnam (les vraies raisons et causes sont neurologiques), mais aussi à des conceptions théoriques très courantes en sciences humaines dans lesquelles celles-ci sont réduites à des sciences de l'interprétation des intentions ou des raisons des autres : comme on l'a vu précédemment, ce réductionnisme interprétatif est très net en Psychanalyse (il n'y a de véritables significations qu'inconscientes), mais aussi dans certaines théorisations de Max Weber par exemple, bien que cette auteur se montre conscient des difficultés créées par cette manière de concevoir la signification et essaie d'en limiter les effets.[26] Ceci nous montre que la tendance réductionniste n'est pas spécifique des pratiques vérificationnistes des sciences de la nature, et qu'elle résulte toujours d'une conception interprétative de la signification reposant sur l'idée que la signification est (au moins partiellement) indépendante de l'usage et donc hors du langage. C'est précisément l'aspect interprétatif de cette conception de la signification que Rorty propose de reconnaître dans sa phrase sur la relativité des usages de "vrai", et nous comprenons ainsi que l'opposition entre

26 Je reviens sur l'emploi de la notion de raison chez Weber au chapitre suivant (à propos de Peter Winch, qui le reprend).

Putnam et Rorty n'est pas aussi fondamentale qu'elle le paraissait au début de notre étude : la relativité que Rorty propose de reconnaître est précisément celle qui résulte de la conception de la signification proposée par Putnam. Quant à sa phrase sur les usages de "vrai", plus qu'une véritable conception de la vérité, elle nous apparaît maintenant plutôt comme une attitude pratique visant à éliminer les difficultés issues d'une contradiction dont Putnam ne parvient pas à s'extraire. Nous voyons maintenant que le débat entre ces deux philosophes porte sur une contradiction entre réalisme et vérité qui se fait jour dans la conception de la signification : si l'usage (les techniques de vérification) détermine le sens de "vrai", la recherche de la vérité (fût-elle relative) domine le travail philosophique au détriment du besoin de réalisme ; si à l'inverse c'est la vérité (la structure unique de vérités sur le monde) qui détermine le sens de "vrai", alors c'est le besoin de réalisme qui guide la recherche de la vérité. Dans le premier cas c'est ce qui est vérifié qui doit être réel ; dans le deuxième cas c'est ce qui est réel qui doit être vérifié. Les deux auteurs proposent à ce problème des solutions symétriques : Rorty propose de dissoudre la contradiction dans une sorte de « vérificationnisme extrême », selon le jugement de Cora Diamond ; tandis que Putnam (en utilisant une formule symétrique) tente de la surmonter par une sorte de "réalisme extrême". Il est maintenant possible d'exprimer plus clairement notre critique conjointe des positions de ces deux auteurs dans ce débat : - nous sommes en accord avec Putnam à propos du besoin de réalisme de nos sciences, mais nous récusons la forme de réalisme qu'il propose dans ce débat en raison de ses contraintes métaphysiques ; - nous sommes en accord avec Rorty à propos du problème que sa proposition met en évidence, mais nous contestons la solution qu'il propose. Car la pratique de nos sciences ne nous permet pas, comme ces deux auteurs tentent de le faire, de résoudre la contradiction par un choix entre ses deux termes : dans cette pratique, nous avons besoin tout à la fois de vérité et de réalisme.

DE LA VERIFICATION A LA COMPREHENSION.

Bien qu'ils s'opposent sur l'interprétation à donner aux remarques de Wittgenstein identifiant le sens à l'usage et donc sur la question du réalisme, Rorty et Putnam établissent tous deux la signification en utilisant comme seul critère le "vrai" et ils comprennent tous deux la notion d'usage de la même manière : comme un ensemble de méthodes réglées d'investigation et de vérification visant à établir le vrai. Ces conceptions du langage prennent comme modèle le langage empirique de la science et sont prétendument justifiée par le fait que de tels jeux de langage empiriques existent dans le langage ordinaire. Mais cette justification est une illusion ; comme le montre Cora Diamond (1999, op. cit.), dans son

analyse de ce débat, les possibilités du langage sont bien plus vastes, et les descriptions de ces auteurs ne concernent qu'un jeu de langage particulier qui convient à ce genre d'analyse du langage comme un calcul réglé. Comme nous l'avons donc relevé, l'opposition entre les deux philosophes est bien moins importante qu'elle paraissait : Pour Rorty, c'est l'usage réglé qui fixe le vrai dans le langage, donc la signification. Pour Putnam, c'est le même usage réglé qui permet de fixer la signification, mais pas totalement : ce qui n'est pas fixé par le langage est déjà fixé, c'est la structure de vérités sur le monde. Si nous considérons le sens de "vrai" tel que l'usage qu'en fait Putnam le montre - c'est à dire pas comme un terme simplement défini par son usage, mais comme le concept d'une théorie de la signification qui est un pré-requis métaphysique de son réalisme - nous nous apercevons que tous deux ont des conceptions finalement assez proches du fonctionnement du langage et de la signification. Certes, l'un comme l'autre perçoivent bien les problèmes qui résultent de ces conceptions restrictives du fonctionnement langage et de la contradiction entre recherche de la vérité et besoin de réalisme qui en résulte, et ils tentent donc de les résoudre. Cependant, les solutions qu'ils proposent au cours de ce débat ne peuvent pas nous satisfaire : tous deux proposent de passer outre la contradiction en faisant un choix qui ne fait que la renforcer. La solution de Rorty consiste à accepter la contradiction et à en payer le prix relativiste. Celle de Putnam consiste à tenter de la surmonter en la considérant comme une structure de la forme de notre connaissance et même de notre forme de vie : si le langage nous apparaît ainsi réglé par la recherche de ce qui est vrai, c'est qu'il est logiquement lié à une structure unique de vérités sur le monde. Mais rien ne peut bien sûr justifier cette affirmation, qui n'est qu'un présupposé métaphysique. La solution proposée par Putnam dans ce débat ne peut donc nous satisfaire pour deux raisons : parce qu'elle ne reconnaît pas une véritable possibilité des sciences humaines, bien sûr ; mais aussi parce que, dans notre tentative de description de ces sciences et d'analyse de leurs pratiques, nous avons besoin d'éviter ce genre de présupposé. Si nous cherchons à dépasser cette contradiction et à résoudre le problème posé par ces conceptions restrictives du langage, c'est pour des raisons différentes de celles de Putnam, et avec d'autres buts. Lui cherche à surmonter les problèmes posés par sa conception de la signification et peut se contenter d'une solution en forme d'évitement du problème (c'est le lien logique avec la structure de vérités sur le monde qui détermine la structure de la vérité et le fonctionnement du langage). Nous considérons plutôt que cette restriction et cette conception de la signification résultent d'une erreur à propos du fonctionnement du langage ; que nous ne devons donc pas les éviter mais les comprendre, et que le besoin de sciences humaines est le besoin de cette compréhension de toutes ces phrases qui échappent à de tels usages de "vrai",

qu'ils soient de type réaliste ou de type relativiste.

Ces deux manières de concevoir le fonctionnement du langage sont toutes deux issues d'une certaine manière d'interpréter Wittgenstein, notamment les nombreux paragraphes consacrés des RP consacré aux règles, et peuvent bien sûr être confortées par certaines de ces remarques. Mais elles entrent en contradiction avec de nombreuses autres remarques de Wittgenstein, notamment celle-ci, particulièrement explicite : « Quand nous parlons du langage comme d'un symbolisme employé dans un calcul exact, ce que nous avons dans l'esprit peut se trouver dans les sciences et en mathématiques. Notre usage ordinaire du langage ne se conforme à ce standard d'exactitude que dans de rares cas. [par exemple, nous nous en approchons lorsque nous établissons scientifiquement l'age des os, mais nous en sommes loin lorsque nous en parlons de manière ordinaire ; et nous en sommes loin également lorsque nous essayons de répondre à des questions du type "SH"] Alors pourquoi quand nous philosophons comparons-nous constamment notre usage des mots avec un usage qui suit des règles exactes ? [ce que font, chacun à leur manière, Rorty et Putnam] La réponse est que les casse-tête que nous essayons d'éliminer surgissent toujours précisément de cette attitude à l'égard du langage. » (BB, p.25-26). Dans l'exemple de "la phrase de Newton" proposé par Rorty, comme dans l'exemple de "la phrase sur les os trouvés à Whoozie" proposé par Putnam, les deux philosophes comparent deux usages d'une soi-disant même phrase exactement comme s'il s'agissait d'un calcul exact ; les règles sont des règles de calcul permettant de trouver le résultat, c'est à dire la signification attachée à la proposition. D'où il résulte que la question qui les oppose ressemble à une dispute de mathématicien : un résultat apparemment identique obtenu par des calculs différents est-il le même résultat ? En fait tous deux créent le casse-tête qu'ils cherchent à expliquer et recourent ensuite à la notion d'usage lorsqu'elle ne peut plus leur être d'aucune utilité, lorsque, ayant placé l'essence là où elle n'est pas (dans nos conventions pour l'un, dans une structure unique de vérités sur le monde pour l'autre), la notion d'usage perd toute son importance.

Malgré tout ce qui les oppose dans ce débat, Rorty et Putnam ont donc la même position sur une question beaucoup plus fondamentale : sur le fonctionnement du langage, sur l'idée que l'usage déterminant la signification est l'usage de "vrai" (et leurs divergences résultent seulement de conceptions divergentes de la vérité). Tous deux interprètent ainsi de manière restrictive le mot d'ordre de Wittgenstein disant que le sens c'est l'usage (voir notamment RP § 43 et 197). Le terme d'usage désigne, pour l'un comme pour l'autre, des techniques d'enquête

et de vérification, c'est à dire, dans ce cas, les moyens propre à chaque époque (à chaque culture) d'établir le vrai. Ils sont en désaccord sur la valeur, absolue ou relative, qu'il faudrait donner à la phrase de Wittgenstein liant le sens à l'usage, sur la part qu'il faudrait accorder à l'usage dans la signification, mais ils comprennent néanmoins cette phrase dans le même contexte : comme une phrase à propos de la valeur de vérité d'une proposition. En définitive, pour tous les deux, le vrai est le critère important pour faire un choix dans cette alternative, et au delà, pour concevoir la communication humaine dans ses limites. Rorty pense que nous ne pouvons pas nous comprendre si nous ne pouvons pas nous accorder sur ce qui est vrai (et c'est pour lui le cas si nos techniques d'enquête et de vérification sont trop éloignées). Putnam pense que nous pouvons toujours parvenir à nous comprendre parce que nous pouvons nous accorder sur le vrai même si les techniques sont différentes.

Dans ce débat, une possibilité est donc écartée d'emblée ; celle de se comprendre même si l'on ne peut s'accorder sur "vrai". Est-ce justifié ? Pour illustrer cela, on peut reprendre l'exemple choisi par Rorty à propos des lois de Newton. La plupart de nos contemporains ne connaissent pas vraiment les lois de Newton, et, même si on essayait de les leur expliquer (par exemple avec un ouvrage de vulgarisation), la plupart d'entre eux ne les comprendraient pas comme les comprennent les physiciens. Rorty expliquerait cela en disant que ces profanes n'utilisent évidemment pas les mêmes techniques d'enquête et de vérification que les physiciens. Et avec lui, on pourrait dire que pour les profanes la phrase « les lois de Newton sont vraies » ne peut avoir le même sens que pour les physiciens. Des profanes pourraient dire par exemple que ces lois leurs paraissent « plutôt vraies », alors que les physiciens exprimeraient qu'elles sont absolument fausses, mais peuvent être utilisées de manière pratique comme des vérités dans certaines conditions physiques précises. Et on pourrait en conclure (à la manière de Rorty) que cette phrase n'a pas le même sens pour ces personnes ordinaires et pour les physiciens, que leurs langages sont incommensurables et qu'ils ne peuvent donc pas se comprendre. Avec Putnam, nous dirions plutôt que nous savons maintenant (depuis les travaux d'Einstein sur la relativité du mouvement) que les lois de Newton sont fausses de toute façon, absolument et de toute éternité (ainsi formulée, cette proposition ne manque pas d'étonner, car on sait tous les usages pratiques que nous avons pu faire de cette prétendue erreur, et comment elle a précisément conduit aux travaux qui ont permis de la dépasser). Dans la conception de Putnam, les physiciens savent parce qu'ils l'ont vérifié que la phrase « les lois de Newton sont vraies » est fausse ; et des profanes pourraient dire également qu'elle est fausse, mais pour de tout autres raisons : par exemple parce qu'ils ne comprennent pas le concept d'inertie ; ou en raison de croyances religieuses ; c'est à dire dans

des contextes de signification qui leur sont propres. Pouvons-nous alors conclure, en suivant Putnam, que, dans ce cas, physiciens et profanes se comprennent parce qu'ils disent une même vérité ? Une telle idée nous paraît dérangeante, voire tout simplement absurde. Dans cette conception du langage, l'indépendance de la vérité garantit que les langages ne sont pas incommensurables, mais les raisons (le contexte de toute énonciation) le deviennent. Physiciens et profanes énoncent alors la même vérité, mais leurs phrases ont pour eux, au moment de leur énonciation, des significations tout à fait différentes, qui sont leurs raisons ; ils utilisent le même langage et disent une même chose qui, si elle est vraie (ou fausse), l'est pour une seule et même raison. Alors dans ce cas, un physicien et un profane peuvent-ils se comprendre ? Peut-être, mais cela ne dépendra pas de ce que Putnam appelle le sens de la phrase ; cela ne dépendra pas de la possibilité de s'entendre sur le sens de vrai ; cela ne résultera pas d'un échange visant à établir qui a raison et qui a tort ; en fait ils pourront se comprendre s'ils parviennent à s'expliquer sur leurs raisons et intentions réciproques (à se les faire comprendre l'un à l'autre), c'est à dire à s'accorder sur ce qui est considéré comme contexte. Pour sauver la permanence du sens de nos phrases, Putnam utilise le vrai comme seul critère de la signification, et en exclut de fait le critère pourtant très important de notre compréhension (qui est tout simplement la fonction du langage dans notre forme de vie). La possibilité de dire le vrai constituant dans son système l'essentiel de la signification, la possibilité de se comprendre se trouve reléguée dans cette part résiduelle de la signification qu'est le contexte et donc déconnectée de tous les usages de vrai. En séparant ainsi signification et contexte au nom de la vérité, Putnam perd de vue la fonction du langage dans notre forme de vie, et sa conception de la signification nous apparaît ainsi comme une sorte de fiction irréaliste, parce qu'elle ne rend pas compte de nos manières de nous entendre, qui deviennent une sorte "d'à-coté" de la signification.

Dans cet exemple, la conclusion à la manière de Rorty conduit à des réflexions plus intéressantes pour la question de la possibilité des sciences humaines. La question qu'on peut se poser à son sujet est la suivante : est-il juste de dire que les physiciens de notre époque ne peuvent pas comprendre ce que leurs contemporains profanes en physique comprennent aux lois de Newton ? Imaginons qu'un tel profane dise : « Bien que je ne comprenne pas tout, je reconnais que les lois de Newton me semblent vraies. » ; et il ajouterait à cette déclaration une justification, par exemple : « Il me semble évident que les choses tombent sur la terre parce que c'est une masse énorme. » Peut-on dire que de telles manières de comprendre les lois de Newton sont totalement fausses et qu'elles sont incommensurables avec celles des physiciens,

qui ont des techniques de vérification totalement différentes, inconnues de ceux qui expriment ainsi leur compréhension ? Peut-on dire également que nos contemporains profanes en physique ne comprennent pas mieux les lois de Newton que ses contemporains profanes ? N'est-il pas vraisemblable que l'évolution de la société, un certain nombre de pratiques nouvelles et la diffusion de certaines idées scientifiques dans la culture générale permettent à nos contemporains de comprendre un peu mieux les lois de Newton que ses contemporains ? (ce que montre le fait même que l'idée que l'attraction terrestre est la cause de la chute des corps est universellement admise dans notre société comme une connaissance intuitive, alors même que cette idée n'est pas intuitive du tout - les contemporains profanes de Newton n'avaient pas du tout cette prétendue intuition.) Lorsque nous disons que nos contemporains profanes comprennent mieux les lois de Newton que ses contemporains, cette amélioration ne contient-elle pas l'idée qu'il comprennent nécessairement quelque chose ? S'il en est ainsi les physiciens doivent bien reconnaître (et nous devons reconnaître avec eux) qu'ils comprennent en fait très bien la compréhension des lois de Newton par des profanes. Ils comprennent très bien ce que disent des profanes lorsqu'ils disent que ces lois sont vraies et les justifications qu'ils donnent à leurs croyances ; et ils comprennent aussi en quoi cette compréhension est différente de la leur ; et ils voient bien ; ils comprennent, que ces personnes comprennent mieux ces lois que des profanes contemporains de Newton. Et s'il en est ainsi, s'ils peuvent faire cette comparaison, c'est qu'ils pourraient comprendre tout aussi bien la même phrase qui aurait été prononcée par des contemporains de Newton pour exprimer une certaine forme de compréhension de ces lois. Et peut-être pourraient-ils même comparer celle-ci avec une phrase énonçant la croyance à un aspect des lois de Newton avant même que celui-ci formule ses lois. A l'opposé de l'idée qu'une phrase a un *sens absolument déterminé* (par sa vérité selon Putnam, par l'usage dans un contexte selon Rorty), cet exemple fait apparaître une variabilité selon le contexte de signification (discontinue parce que le contexte se modifie brusquement, ne présente pas une lente modification progressive) de ce qu'est la *compréhension* d'une phrase. En général, nous pouvons comparer nos phrases, ce qui suppose que nous les comprenons (plus ou moins bien) et donc qu'elle ont un sens pour nous (dont nous sommes plus ou moins certains). La valeur de vérité des phrases joue dans certains cas – mais pas dans tous -[27] un rôle important pour l'établissement du sens : lorsqu'il s'agit d'énoncés de faits et lorsque les techniques d'enquête et de vérification qui constituent le contexte d'énonciation de la phrase sont proches des nôtres ; et ce rôle est moindre lorsque ces techniques sont très éloignées des nôtres, et il peut devenir nul. Mais même dans tel cas, il est possible que nous

27 Je paraphrase volontairement Wittgenstein.

comprenions ces phrases, ou que nous puissions former des hypothèses sur leurs significations, ce qui est bien une manière de comprendre (je pense qu'il veut dire que...). Repensons à l'exemple de quelqu'un qui énoncerait une phrase sur les lois de Newton avant que celui-ci ne formule ses lois ; imaginons par exemple la découverte, dans un très ancien papyrus égyptien, d'une phrase exprimant l'idée que la chute des corps est liée à la différence de masse entre ces corps et la terre (et évidemment des termes comme "masse" ou "corps" auraient dans ce texte des sens très différents de ceux qu'ils ont pour nous). Pouvons-nous soutenir que nous ne pourrions pas comprendre cette phrase ? Devrions-nous dire que nous ne devons pas la comparer avec les lois de Newton, parce que nos techniques d'enquête et de vérification sont trop éloignées de celles des savants de l'Égypte antique ? Devrions-nous la considérer avec certitude comme du non-sens ? Non, parce que nous pouvons tout à fait imaginer que des astronomes égyptiens, à partir de leurs connaissances et de leurs techniques, aient pu avoir former cette hypothèse. Mais nous pouvons tout aussi bien imaginer que ce serait un élément jusqu'alors inconnu de leur cosmogonie religieuse ne dépendant d'aucune technique de connaissance ; ou un canular. Et tout cela a un sens, tout cela se comprend ; c'est même précisément cela que nous appelons comprendre : douter, hésiter, comparer, et s'accorder finalement sur une signification, ce que nous faisons à tout instant de notre vie quotidienne : tout autre avec qui nous parlons nous est aussi distant (*out of there* disait Putnam) qu'un ancien égyptien, et notre mutuelle compréhension n'est jamais garantie ; mais également aussi proche de nous qu'il est possible, et nous parvenons à nous comprendre, aussi bien que notre proximité le permet. Et bien sûr, dans ce jeu du langage, on reste plus ou moins sûr de ce que l'on a cru comprendre – mais ne pas être sûr de ce que l'on a compris n'est pas la même chose que ne pas comprendre. Dans le cas d'une telle découverte, on peut imaginer que les historiens spécialistes de cette période pourraient étudier différentes hypothèses, en rejeter certaines, les archéologues pourraient apporter certains éléments permettant de tester ces hypothèses – par exemple du matériel accompagnant le papyrus au moment de sa découverte. Je ne fais là que décrire l'activité normale des SH qui est précisément de comprendre le sens de phrases comme celle-ci sur l'attraction terrestre ou comme celle sur l'âge des os. De telles phrases ont un sens que nous ne pouvons éviter de reconnaître et donc de comprendre, même lorsqu'elles sont énoncées dans des contextes radicalement différents du nôtre. Si nous pouvons comprendre toutes ces phrases sur les lois de Newton énoncées dans des contextes si différents, si nous pouvons comparer leurs usages et le sens que ces usages leur donnent, nous pouvons aussi les comparer avec une occurrence en laquelle certaines propositions de ces lois auraient été énoncées bien avant que Newton ne formule celles-ci ; nous pouvons comprendre

les usages dans lesquels elles auraient été dites, et nous pouvons donc comprendre leur sens. Nous parvenons ainsi à l'image d'une compréhension qui varie, qui évolue, qui n'est pas déterminée par la seule notion de "vrai", et qui n'est ni réductible à l'alternative "langage commun/incommensurable" ou "sens/non-sens" comme chez Rorty, ni invariable et indépendante du contexte comme chez Putnam.

Je voudrais maintenant développer un autre argument pour soutenir cette image. Cet argument repose sur un aspect important du fonctionnement de nos langages naturels que Wittgenstein a mis en évidence : sur le fait que nos usages du langage sont appris. Apprendre un langage, c'est d'abord pour un enfant apprendre les premiers usages, puis apprendre à diversifier et modifier les usages connus. Mais l'activité d'apprentissage se poursuit tout au long de notre vie avec le langage : la langue se modifie constamment et nous modifions notre langage. L'apprentissage d'un langage maternel et la modification permanente de nos usages d'une langue maternelle sont deux aspects du même processus. Ceci nous permet de comparer deux types de situations qui sont tout à fait analogues ; - les situations du types de celles dont discutent Rorty et Putnam, dans lesquelles deux personnes prononcent la même phrase dans des conditions différentes (dans des cultures différentes, à des époques ou en des lieux différents) ; – et les situations dans lesquelles une même personne prononce la même phrase dans des conditions différentes, les conditions différentes étant dans ce cas des périodes différentes de sa vie. Pour utiliser cette analogie, nous avons besoin d'un exemple correspondant au deuxième cas, et je propose de prendre comme exemple une phrase comme : "dire son âge". Nous n'utilisons pas cette phrase avec les mêmes "moyens d'enquête et de vérification" lorsque nous sommes enfants et lorsque nous sommes adultes, et donc elle n'a pas toujours le même sens. Lorsqu'il débute dans le langage, vers deux ans, un enfant peut dire cette phrase bien qu'il n'ait aucun moyen de vérifier son âge, ni même de d'enquêter sur ce que c'est que "avoir un âge". « Dire son âge », pour un enfant de cet âge, a une signification assez proche de : « dire ce que Maman m'a déjà demandé de dire dans des circonstances analogues » (les circonstances étant par exemple : lorsqu'une personne inconnue demande l'âge de l'enfant à sa mère). A quatre ans, un enfant peut savoir utiliser certaines techniques, il peut donc avoir une meilleure compréhension des situations dans lesquelles il est amené à dire son âge ; il a probablement fêté ses anniversaires, il a peut être remarqué des différences d'aspect chez les adultes et noté que ceux-ci emploient le mot "âge" à ce sujet. Il peut donc se poser certaines questions nouvelles qui ressemblent à des hypothèses, comme par exemple : « est-ce que mon âge va changer bientôt ? » Ou encore : « que se passera-t-il si je dis mon âge dans cette situation ou maman ne me le demande pas ? ». Il peut aussi faire quelques

enquêtes, par exemple demander leur âge aux personnes de son entourage. Lorsqu'il dit son âge à cette période de sa vie, le sens de sa phrase est donc déjà différent. Mais s'il répond : « quatre ans », et que sa mère le corrige et précise : « en fait, il a quatre ans et demi à quelques jours près », il est probable que cette correction lui semblera mystérieuse. Et ce genre d'incompréhension peut le conduire à préférer ne pas répondre, à hésiter avant de dire : « je ne sais pas », ce qui suscite toujours l'étonnement des adultes qui n'ont pas ce genre de problème avec la notion (« mais enfin, dis ton âge, tu me l'a dit hier, je sais que tu le sais... »). Deux ans plus tard, à six ans, le même enfant sait employer le verbe "grandir" de manière correcte dans la plupart des situations courantes de la vie quotidienne, et il peux faire des enquêtes d'un tout autre ordre. Il peut par exemple comparer l'âge déclaré par les personnes avec leur apparence, et comprendre la relation entre le concept d'âge et le vieillissement ; il commence à avoir une notion du temps et comprend que le mot "année" exprime une durée longue. Il comprend alors à peu près comme un adulte la question « quel âge a-tu ? ». Mais certains usages peuvent encore lui échapper ; par exemple, il peut croire que la précision de la réponse est importante, et déclarer : « j'ai sept ans, deux mois et trois jours » ; et on rira à cette réponse parce qu'on en comprend toute la signification, c'est à dire à la fois ce que l'enfant sait de l'usage (savoir dire son vrai âge selon notre mode de calcul) et ce qu'il ne sait pas (le niveau de précision attendu par les interlocuteurs) ; on rit parce qu'on comprend une différence entre ses techniques d'enquête et les nôtres que lui ne comprend pas, on rit comme un physicien rirait de la compréhension profane des lois de Newton. Enfin, à trente ans, la même personne a accès à des moyens d'enquête et de vérification beaucoup plus fins et elle a une connaissance beaucoup plus précise du contexte ; par exemple, elle sait que l'énoncé de l'âge n'est pas la réponse attendue à cette question lorsqu'elle est prononcée sur un ton de lassitude, comme un regret plus que comme une interrogation (« mais enfin, quel âge as-tu ! ») après un comportement ou une remarque généralement considérée comme infantile dans notre société. Entre toutes ces différentes situations au cours desquelles la phrase « j'ai x ans » est prononcée, il y a une très grande différence entre les "techniques d'enquête et de vérification", tout comme entre la situation du XVII° siècle et celle de notre époque pour la phrase sur les os ; ou entre la situation de Newton et celle d'un homme ayant énoncé ses lois des siècles auparavant. Si l'on suit les recommandations de Rorty, on devrait donc dire que le langage de quatre ans est incommensurable avec celui de deux ans, et que celui de trente ans est incommensurable avec les deux précédents ; et que l'enfant de quatre ans ne peut plus comprendre le sens de la phrase sur l'âge qu'il disait quand il avait deux ans, tandis que devenu un homme de trente ans il ne pourrait vraiment comprendre aucune de ces phrases.

L'absurdité de tels énoncés nous saisit immédiatement. Dans ce cas nous ne parlons pas de deux peuples ou de deux cultures, mais de la même personne, de ce qu'elle dit à des âges différents. Comment pourrait-elle ne pas comprendre ce qu'elle a énoncé quelque années plus tôt ? Quelle est la notion de l'humain (et de la temporalité) que dessine une telle conception ? Suis-je un autre à chaque minute de ma vie ? Ou plutôt, la question de ce que je suis n'a-t-elle de sens que pour un instant ? Ne puis-je parler de ce que je suis que "instant après instant" ? Mon histoire est-elle pure illusion ? On voit ici que le relativisme de la notion de vérité introduit par la position de Rorty a un effet ravageur dès lors qu'il ne s'applique plus à des phénomènes que nous pourrions considérer comme "extérieurs" (les phrases des autres par exemple), mais à ce que nous croyons, pensons, voulons dire ; car il implique alors un relativisme de nos propres idées et de nos propres paroles pour nous même : leur sens n'est plus vraiment le notre, celui que nous voulons leur donner, il est d'abord donné par le contexte. L'homme devient en quelque sorte un étranger pour lui-même, ses pensées pourraient lui être aussi incompréhensibles que les phrases d'un très ancien papyrus égyptien : conception que ne repousserait pas la Psychanalyse, qui trouve dans cette incompréhension sa gageure et fait du décryptage de ces pensées étrangères sa spécialité. Poussée à l'extrême, cette conception aboutit à l'idée que nos pensées, croyances, intentions et raisons ne sont en fait pas les nôtres (ceci ne serait en fait que l'illusion nécessaire dans laquelle nous vivons), mais celles du contexte, de la situation. Dans ce point de vue, leur sens serait donné en totalité par le contexte, qui déterminerait alors complètement l'usage ; mais dans une telle opposition entre "ma pensée" et "la signification que le contexte lui donne", le contexte devient nettement un extérieur. Les présupposés métaphysiques réalistes de Putnam le conduisaient à concevoir le contexte hors du fonctionnement du langage ; mais ceux, anti-réalistes, de Rorty, le conduisent de manière symétrique à concevoir le contexte hors de la pensée et de l'usage du langage, dans un extérieur qui suppose bien sûr un intérieur, une entité métaphysique. On voit que la position de Rorty conduit donc également à un rétablissement insidieux du présupposé de la distinction intérieur/extérieur que nous cherchons à éviter. Suivre Rorty dans sa recommandation impliquerait donc d'accepter ce présupposé, de s'engager dans un relativisme généralisé (que la précision exigeante de ce qui peut être dit vrai ou faux dans un contexte donné ne fait que cacher) et de renoncer à toute compréhension de nos divergences.

En fait, nous n'avons aucune raison de suivre ces recommandations, car elles ne décrivent pas nos réels usages du langage. Nous comprenons très bien ce que dit un enfant de deux ans sur son âge (qu'il le connaisse ou pas, qu'il dise le vrai ou réponde tout autre chose) comme nous comprenons (ou pourrions comprendre) ce que nous pouvions dire sur notre

propre âge à deux ans, puis à quatre, puis à six : pas parce que ce qu'il dit ou ce que nous disions est absolument vrai ; ni seulement parce que nous avons des techniques pour le vérifier ; nous le comprenons (comme nous pouvons comprendre nos propres phrases de notre enfance sur ce sujet) parce que nous comprenons très bien comment la signification de telles phrases sur l'âge diffère de celles que nous pourrions nous-même énoncer, maintenant et dans notre situation, sur notre âge ou sur son âge. Comment sa phrase diffère, c'est cela que nous devons comprendre, c'est cela qui établit la signification et qui fait qu'elle n'est pas le résultat d'un calcul exact, et c'est précisément cela que nous appelons contexte. Comprendre une phrase, cela revient donc bien sûr à lui donner un sens dans un contexte. Mais quand nous disons cela, nous avons tendance à donner l'impression que le contexte est déjà là, qu'il existerait indépendamment de l'usage et l'attendrait en quelque sorte pour l'accueillir et lui permettre de faire sens. L'exemple de ces phrases sur l'âge nous montre que cette image du contexte est fausse : nous créons le contexte de la signification par nos usages autant que nous faisons sens de ceux-ci dans un contexte. Le contexte n'est pas un aspect supplémentaire du langage qui serait plus ou moins extérieur à son fonctionnement et apporterait un supplément de sens, ou de jeu dans le sens - on pourrait dire que Rorty et Putnam commettent la même erreur qui consiste à confondre contexte et situation, d'où leur tendance à l'extérioriser. La compréhension humaine n'est pas un processus en deux temps dans lequel on pourrait distinguer l'établissement d'une signification vraie que l'on pourrait "colorer" par son contexte (Putnam) ; et elle n'est pas non plus une simple contextualisation, une couleur du temps que nos techniques de peinture (d'enquête et de vérification) appliquent sur la vérité (Rorty). Le contexte n'est pas une coloration qu'un extérieur – la situation, l'époque, le politique ou le social dans lequel s'expriment nos raisons et intentions – imposerait à nos phrases, établissant ainsi leurs significations relatives (Rorty) ou les complétant (Putnam). Le contexte est au cœur de la signification et se confond totalement avec notre compréhension, parce que c'est nous qui créons le contexte, par nos usages, en cherchant à nous faire comprendre et à comprendre.

Dans la pratique des sciences humaines, comme dans toute forme de compréhension humaine, nous avons besoin du contexte pour établir la signification. Wittgenstein dit que « Pour une large classe des cas où il est utilisé – mais pas pour tous - le mot "signification" peut être exprimé de la façon suivante : la signification d'un mot est son emploi dans le langage. » (RP, § 43) ; et il veut dire ainsi que nous n'avons besoin de recourir réellement à l'analyse du contexte que dans certains cas, lorsqu'il y a doute ou ambiguïté. Dans nos sciences, nous examinons toujours des cas qui ne sont pas clairs (souvent des cas qui

paraissent clairs mais dont nous pensons qu'ils ne le sont pas), et il n'est donc pas exagéré de dire que nous avons toujours besoin du contexte. Mais notre travail de compréhension n'est pas limité à l'établissement d'une vérité, et le contexte dont nous avons besoin n'est pas toujours et pas seulement un contexte de vérification.

Ainsi, ce qui est requis pour proposer un énoncé pouvant être considéré comme vrai à propos de cette situation d'un homme du XVII° siècle qui aurait dit que « les os trouvés à Whoozie ont cent millions d'années » et de la question de savoir s'il disait alors une phrase vraie ou fausse, ce n'est pas de montrer que les techniques d'enquête et de vérification de cette époque permettaient de déterminer l'âge des os, mais d'éclaircir les usages et le contexte permettant d'appliquer le terme "vrai" à cette phrase ; autrement dit, ce qui est requis, ce n'est pas de savoir si cette phrase dit le vrai ou le faux, ni quel type de vérité elle affirme, mais de comprendre, dans ce contexte, quels usages permettaient aux interlocuteurs présents dans la situation de donner un sens à "vrai". En sciences humaines, nous ne cherchons pas à établir ce qui est vrai, mais à comprendre clairement comment les personnes impliquées dans une situation s'accordent dans des usages et des contextes sur ce qui est vrai ou faux. Ceci implique que le vrai ne peut pas être considéré comme le seul critère vers lequel tendent nos recherches ; nous cherchons à comprendre comment les humains s'accordent dans toutes sortes de jugements : bien sûr sur ce qui est vrai ou faux, mais aussi sur ce qui est approximatif, utile, dénué de sens, moralement acceptable, bon, dangereux, etc... L'impasse à laquelle conduit le débat entre Rorty et Putnam nous montre qu'un énoncé vrai des sciences humaines n'est pas un énoncé qui dit que telle phrase (ou affirmation, croyance, comportement) de telle personne ou de tel groupe social est vraie, mais un énoncé qui décrit et permet de comprendre comment ces personnes parviennent à s'accorder sur l'usage de cette phrase. Dans ce travail des sciences humaines, la question de savoir si une phrase en elle-même doit être considérée comme absolument ou relativement vraie (ou fausse), telle qu'elle est examinée par Rorty et Putnam, ne nous est d'aucune utilité – il n'y a en fait aucun sens à isoler ainsi la phrase de la situation dans laquelle elle est prononcée pour l'analyser dans un contexte artificiellement réduit à l'application de la notion de vérité. En imaginant des expériences de pensée destinées précisément à analyser ainsi de telles phrases en dehors de tout contexte véritable, ces deux auteurs créent le problème qu'ils tentent de résoudre. Un véritable travail de clarification peut alors montrer (et il y a de grandes chances qu'il montre dans un tel cas de clarification historique) que le contexte dans lequel la phrase a été énoncé n'implique aucun accord sur l'emploi de "vrai", mais des accords sur de tout autres usages : par exemple, un accord dans le jugement que ce genre de découverte doit être interprété selon

les légendes de la tribu ; ou un accord sur l'idée que devant une découverte aussi incompréhensible, on peut dire absolument ce que l'on veut ; ou un accord sur le droit des poètes à imaginer la réalité à leur guise. Le vrai n'est pas le seul critère de compréhension de nos phrases, comme le montre Austin dans un article intitulé *La vérité* (publié dans le recueil *Écrits Philosophiques*). Austin y produit, sous la forme d'un rappel de nos expériences philosophiques négatives, de nos suppositions et de nos mésusages des mots, une double critique de ce qu'il appelle « l'idée fixe » de la vérité (1961, p. 108). Il nous rappelle que les phrases qui ressemblent à des affirmations n'en sont pas toujours (la phrase sur les os trouvés à Whoozie n'en est pas forcément une, cela dépend du contexte) et que c'est donc souvent une erreur de les juger à ce titre selon le critère du vrai et du faux : « Bien des énonciations tenues pour des affirmations (simplement parce que, pour des raisons de forme grammaticale, on ne peut les classer parmi les ordres, ni les questions, etc.) ne sont en fait ni descriptives, ni susceptibles d'être vraies ou fausses. » Et il précise que cette erreur à propos de telles phrases est typique de la philosophie, car, « dans la vie de tous les jours, nous ne les appellerions pas affirmations » (1961, p. 109). Mais Austin nous rappelle aussi que même pour de véritables affirmations, le critère du vrai n'est pas toujours pertinent (il n'a pas toujours un usage sensé) : « Non seulement il est naïf de supposer que tout ce que vise une affirmation, c'est d'être "vraie", mais on peut même se demander si toute "affirmation" vise effectivement à être vraie. Le principe logique selon lequel "toute proposition doit être vraie ou fausse" a déjà trop longtemps opéré comme la forme d'erreur descriptive la plus simple, la plus convaincante, et la plus répandue. » (idem, p. 109). On peut penser que c'est exactement l'erreur que commettent Rorty comme Putnam dans ce débat : croire que cette phrase doit être vraie ou fausse. Certes on pourrait s'opposer à cette critique en rappelant qu'il s'agit d'expériences de pensée, que ce sont des situations et des phrases ad hoc imaginées précisément pour montrer ce qu'est la vérité ; mais on répliquera à cela que celui qui imagine des situations fausses commet néanmoins des erreurs bien réelles.

SECTION III

PHENOMENOLOGIE DE LA COMPREHENSION : L'EXEMPLE DE L' AUTISME

La recommandation sémantique de Richard Rorty engage dans une discussion à propos de la signification de "vrai" dans laquelle nous avons tendance à oublier qu'elle correspond à une intention et à un but, et qu'en la proposant Rorty tente de résoudre un problème. En discutant du sens de "vrai" dans nos usages, nous perdons de vue le problème que ce "vrai" est censé nous poser et dont découle cette discussion. En suivant le point de vue de Rorty, ce problème peut être décrit ainsi: le sens de vrai dépend de nos techniques d'enquête et de vérification (c'est à dire du contexte et des usages possibles dans ce contexte) ; lorsque ces techniques se modifient, les usages et la signification de "vrai" sont modifiés également ; donc deux personnes qui utilisent des techniques différentes donnent à "vrai" des significations différentes même lorsque leurs énoncés sont en apparence semblables ; elles ne se comprennent plus très bien, et peuvent même ne pas se comprendre du tout lorsque les contextes et les usages deviennent très éloignés. D'autre part, Rorty (et Putnam également dans sa réponse) examine un problème qu'il considère comme philosophique et scientifique (il est notable que les exemples employés par ces auteurs concernent des énoncés scientifiques), et le phénomène qu'il prend en compte est donc également philosophique ou scientifique (autrement dit : ce n'est pas notre vie quotidienne avec nos usages ordinaires qu'il veut rendre

relative, mais notre vie avec les énoncés savants). Le phénomène qu'il prend en considération (mais qu'il n'analyse pas vraiment), est donc le fait que nous pouvons nous méprendre dans nos énoncés scientifiques, croire que nous nous comprenons alors que ce n'est pas le cas ; et avec sa recommandation, il propose une solution à ce problème qui consiste à prendre en compte ce phénomène dans nos énoncés (il considère donc que la non-prise en compte de ce phénomène fausse les énoncés). Deux critiques très simples peuvent être formulées à l'encontre de cette conception. Premièrement, on peut remarquer que cette description n'est pas très correcte : elle commence par énoncer la cause du problème (le sens de vrai dépend des usages et du contexte), et la postule comme une évidence ; suit l'énoncé du problème qui apparaît de ce fait comme une simple déduction (donc, si les usages changent, le sens change) ; et n'apparaît qu'en dernier lieu, présenté comme l'ultime conséquence de cette explication causale, expliqué et justifié, le phénomène dont nous nous pourrions penser qu'il témoigne de la présence d'un problème : notre éventuelle incompréhension, déjà toute "habillée" des causes qui lui ont été attribuée. La seconde critique est que le phénomène pris en considération par Rorty n'est pas spécifique des énoncés savants. C'est en effet une expérience des plus ordinaires et banales qu'il est plus difficile de se comprendre (que cela demande des efforts spécifiques) dès lors que l'on ne partage pas les mêmes usages : la façon de parler, la culture, ou les habitudes de vie ; et le phénomène que cette difficulté nous montre n'est pas l'impossibilité de se comprendre (comment cela pourrait-il se voir ainsi), mais le fond sur lequel nos difficultés font saillie, c'est à dire tout au contraire la possibilité de se comprendre. Rorty examine un phénomène qui survient dans le langage d'une manière tout à fait ordinaire, mais il ne le décrit pas ; il prétend apporter une solution au problème de notre incompréhension mais n'examine pas vraiment nos manières de nous comprendre.

Je veux à l'inverse examiner maintenant le fond d'accord et d'entendement que nos difficultés de compréhension révèlent – et le mieux sera donc d'examiner une situation dans laquelle la difficulté est très importante, une situation qui tend (ou du moins dont on s'attend à ce qu'elle tende) vers la situation d'incompréhension complète envisagée par Rorty. D'une telle confrontation à la plus extrême difficulté, nous pouvons attendre deux résultats. Le premier sera une description précise de nos manières de nous comprendre, ainsi mises en évidence. Le second sera la possibilité de porter un jugement clair à propos de la de la recommandation de Rorty et de sa conception de la signification. Après avoir discuté cette conception pour montrer les impasses auxquelles elle nous mène, je vais donc tenter maintenant de la réfuter en utilisant un exemple. L'argument qui justifie le recours à cet exemple est le suivant : s'il existe au moins un cas d'un groupe humain qui utilise le langage

d'une manière très différente de la nôtre et que nous parvenons néanmoins à comprendre, alors nous pouvons considérer que Rorty se trompe, et qu'il n'est pas nécessaire de suivre sa recommandation.

L'histoire et l'anthropologie sociale proposent un grand nombre de tels groupes humains que nous pourrions ainsi prendre en exemple parce qu'ils ont avec nous une grande distance culturelle et linguistique. Mais avec de tels groupes, la distance est aussi temporelle ou géographique. Il en résulte que la compréhension de ces groupes dans leur langage et leur culture est toujours le fait de quelques spécialistes et que leurs efforts en ce sens sont déterminés par un but scientifique. Leur compréhension n'est pas ordinaire, même si les anthropologues tentent de s'en approcher en partageant pendant de longues périodes la vie quotidienne des groupes humains qu'ils étudient. Il reste toujours possible d'émettre des doutes sur la profondeur et la justesse de ces formes de compréhension, sur leur sincérité en fait, précisément parce qu'elles résultent d'efforts scientifiques. De tels exemples ne permettent donc pas de soutenir notre argument d'une manière tout à fait satisfaisante.

Nous cherchons comme exemple le cas d'un groupe humain qui aurait un usage du langage profondément différent du nôtre, mais qui vivrait parmi nous et dont nous partagerions la vie ordinaire ; un groupe d'humains que nous essaierions de comprendre non pas par intérêt scientifique, mais par intérêt pratique : parce que nous avons besoin de les comprendre pour vivre avec eux. Or un tel groupe existe : c'est celui des personnes avec autisme qui ont un bon niveau de langage. Ces humains vivent parmi nous, dans des familles, des écoles, des entreprises ; ils ont des parents, des enseignants, des camarades de classe ou des collègues de travail qui vivent avec eux, dans des situations tout à fait ordinaires qui nécessitent pourtant de part et d'autre des efforts de compréhension. Ils emploient les mêmes langues que nous, les parlent en général parfaitement, et nous rencontrons néanmoins de réelles difficultés à nous entendre avec eux dans de nombreuses situations. Ces difficultés sont réciproques : nous sommes souvent surpris par leur manière d'interpréter nos phrases, mais eux se plaignent de notre manque de clarté et vivent douloureusement leurs difficultés à user de formes d'expression que nous attendons mais qu'ils ne peuvent fournir parce qu'ils ne les comprennent pas. Ces personnes avec autisme parlent français, anglais, toutes les langues du monde, et pourtant ils n'utilisent pas le même langage que nous ; c'est donc dans les usages que se situe la différence entre leur langage et le nôtre, dans les usages en relation avec les situations et les contextes.

DE L'EXPLICATION DE L'AUTISME A LA COMPREHENSION DES PERSONNES AVEC AUTISME

Comme nous comprenons mal ces personnes qui parlent pourtant nos langues, nous avons tendance à considérer qu'ils les parlent mal ; comme ils forment un groupe très minoritaire, nous avons tendance à considérer leur langage comme une altération du nôtre, ce que nous interprétons comme le signe d'une perturbation - soit d'une fonction linguistique, soit des structures cérébrales sous-jacentes à l'expression et à la compréhension linguistiques. Et nous avons donc tendance à considérer ces autistes comme des victimes d'un trouble fonctionnel ou d'un handicap : comme des malades mentaux, pendant longtemps, sous l'influence de la Psychanalyse qui considérait l'autisme comme une variété de psychose ; plutôt comme des handicapés affectés par des troubles neuro-développementaux, à l'heure actuelle, sous l'influence du développement des sciences cognitives. Eux, de leur point de vue, trouvent que c'est nous qui parlons mal des langues qu'ils ont pourtant acquises à notre contact, et que nos manières de nous exprimer sont sources de confusion. Pendant longtemps nous avons pu ignorer de tels points de vue qui, même lorsqu'ils étaient exprimés, l'étaient dans le secret des consultations ou des institutions spécialisées. Que pouvait bien valoir pour un médecin guidé par la psychanalyse l'avis d'un autiste sur nos usages du langage ? - certainement pas plus que ce que valait l'avis d'un "primitif" sur nos propres usages sociaux, pour un anthropologue guidé par la rationalité comme Frazer[28]. La psychanalyse[29], appliquant sa méthode, attendait que les autistes parlent d'eux, de leurs désirs et de leurs souffrances (par la parole ou tout autre moyen, par des dessins, des comportements ou même des cris, n'importe quoi qu'elle puisse considérer comme un symbole), et n'entendait pas lorsque ceux d'entre eux qui sont les plus habiles à user du langage parlaient de nous, de nos propres usages du langage et de ce qui, de leur point de vue, nous différencie d'eux. Mais depuis quelques décennies la mainmise de la psychanalyse sur la "prise en charge" de l'autisme décroit. Cette évolution, initiée par des pays dans lesquels l'influence de la psychanalyse sur les sciences humaines en général, sur la psychologie et la psychiatrie en particulier, est traditionnellement bien moindre qu'en France (Royaume Uni, États-Unis), est maintenant universelle : ainsi, en 2011, pour la première fois en France, la Haute Autorité de Santé (Ministère de la Santé) ne recommande plus le recours à des thérapies d'inspiration psychanalytique pour le soin des

28 Il faut toutefois remarquer que les spécialistes de ces malades (car il s'agissait bien pour eux de malades, comme il s'agissait de « primitifs » pour Frazer) en étaient encore à de telles conceptions à une époque où l'anthropologie avait déjà fait sa révolution à ce sujet.

29 Sur la conception psychanalytique de l'autisme, voir notamment : Tustin F., *Les états autistiques chez l'enfant* (1981) ; " Bettleheim B., *La forteresse vide. L'autisme et la naissance du soi* (1967).

personnes avec autisme. Dans cette évolution, la manière de considérer l'autisme a profondément changé. Ce changement a été initialement provoqué par des parents d'enfants autistes qui ont pris la parole à l'encontre des certitudes de psychiatres et de psychologues inspirés par la psychanalyse et à l'encontre de conceptions qui les culpabilisaient[30]. Il a été aussi le fait de praticiens attentifs qui ne cherchaient pas à faire entrer à tout prix les autistes dans des catégories préalablement établies, et qui ont su élaborer des conceptions de l'autisme reposant sur des descriptions données par les parents et les autistes eux-mêmes. Les psychanalystes considéraient les autistes comme des personnes tendant à se priver (certes à leur insu ; mais bien quelle soit considérée comme inconsciente, c'est néanmoins d'une privation volontaire et motivée dont il s'agit dans cette conception) de l'usage du langage et de toute communication avec les autres (pour des raisons variables selon les auteurs mais se rapportant toutes à l'idée d'une angoisse insupportable) ; ils rechignaient donc à considérer comme atteintes de ce même trouble des personnes possédant un bon niveau de langage, bien qu'elles montrent des comportements, attitudes et expressions semblables à ceux que l'on observe dans les formes graves et déficitaires de l'autisme. En reconnaissant, malgré d'apparentes disparités, les mêmes anomalies chez toutes ces personnes, certains médecins et psychologues précurseurs se sont ainsi mis dans la possibilité d'entendre des descriptions de l'autisme jusques là ignorées, celles qui peuvent être données par les autistes eux-mêmes, et ont ainsi pu entreprendre un travail d'analyse de type anthropologique (la plupart d'entre eux reconnaissent l'importance de ce qu'ils ont appris au contact des autistes à haut niveau de langage). Grâce à ce changement d'attitude et à ce qu'il a permis, l'acquisition d'une plus grande autonomie et d'une meilleure insertion dans nos formes de vie sociale (dans le système scolaire non-spécialisé par exemple), grâce aussi au développement des moyens modernes de diffusion des informations, ces personnes avec autisme accèdent enfin à des formes publiques d'expression qui nous imposent d'entendre leur point de vue d'une autre manière[31]. Nous découvrons ainsi que leurs usages du langage leur paraissent aussi légitimes que les nôtres (certains d'entre eux pensent même que leur langage est plus précis et efficace que le notre), et que beaucoup d'entre eux ne considèrent la situation que nous appelons "autisme" ni comme un trouble, ni comme un handicap, mais comme une situation de minorité sociale, avec tout ce

30 Les psychanalystes considèrent l'autisme comme un trouble acquis, ayant des causes environnementales, et ont donc tendance à attribuer une responsabilité aux parents. Bruno Bettleheim, un psychanalyste longtemps considéré comme un des plus grands spécialistes de l'autisme, s'est ainsi rendu tristement célèbre par une pratique de séparation des enfants autistes de leur mères fondée sur une véritable incrimination de celles-ci. Sur cette tendance générale à incriminer les mères (pas seulement dans le cas de l'autisme), voir notamment de Bruno Bettelheim : *Dialogues avec les mères (*1962).

31 Sur cette expression, voir notamment les interviews présentés dans le document vidéo intitulé *"L'autisme de l'intérieur"* .

que cela comporte de désagréments et de difficultés. Nous avons tendance à penser qu'ils sont différents (sous entendu : de nous, donc de la norme), et nous découvrons que de manière réciproque eux aussi nous trouvent différents. Nous les appelons autistes, mais eux aussi ont forgé un mot pour nous désigner : ils nous appellent les neurotypiques[32], un mot qui décrit avec humour notre fonctionnement neurologique standard et qui répond à notre description de l'autisme comme une anomalie neuro-développementale. Avec cette réciprocité, ils nous montrent que le jugement sur nos différences d'usages est une affaire de point de vue, et que nous érigeons nos usages en normes simplement parce que nous le pouvons, parce que nos manières d'user du langage sont majoritaires. Les défenseurs des connaissances sur l'autisme établies du point de vue neurotypique soutiendront cependant que ces autistes ont en général besoin de l'aide et du soutien de professionnels du soin pour vivre dans nos formes d'organisation sociale, et que ce besoin de soins est l'indice d'une pathologie ; mais cet argument n'est pas absolument convaincant, car il est habituel que les membres d'un groupe culturel et linguistique minoritaire souffrent de cette situation de minorité sociale et bénéficient pour cette raison de soins appropriés ("soin" étant ici entendu dans un sens large identique à l'anglais "care"). Un autre argument allant dans le même sens consiste à soutenir que la médecine et la recherche scientifique commencent à montrer, et montreront de plus en plus clairement, des modifications de l'organisation cérébrale et des modifications génétiques spécifiques chez les autistes. Mais il n'est pas nécessaire de contester ces découvertes pour repousser l'usage qui est ainsi fait de cet argument : ces modifications peuvent effectivement expliquer des différences d'usage du langage, de compréhension et même de comportements sociaux, mais elles ne peuvent montrer avec certitude que celles-ci sont des anomalies pathologiques. Les autistes qui considèrent qu'ils appartiennent à un groupe minoritaire ne nient pas leur différence, et pourraient très bien accepter l'idée qu'elle repose sur un substrat anatomique, tout comme celles qui consistent à avoir les yeux bleus ou à avoir une oreille fine et musicale. Finalement, le seul argument qui semble à même de soutenir valablement cette conception pathologique de l'autisme se trouve dans le fait que les autistes ayant un bon niveau de langage ne sont pas les seuls, et que d'autres formes d'autisme ont l'aspect de désordres importants, allant jusqu'à l'absence totale de communication (mais de nombreux autistes et parents soutiennent que ces formes graves résultent peut-être simplement d'un défaut de compréhension précoce spécifique dû à un repérage tardif). En tenant compte de la

32 On verra plus loin que nos usages du langage sont en fait beaucoup moins normatifs que ceux des autistes ; et inversement, que les autistes entendent et comprennent beaucoup mieux que nous avons tendance à le croire (et que le nom par lequel nous les désignons le laisse entendre) ; tout ceci souligne l'importance de nos réciproques difficultés de compréhension.

symétrie de ces points de vue opposés sur une même différence, la conception médicale selon laquelle l'autisme est un trouble fonctionnel ou neurologique apparaît comme simplement normative ; et le fait que les autistes soient soignés par des médecins (que ceux-ci considèrent qu'ils les soignent) ne peut pas être considéré comme une preuve de validité de ce point de vue[33] : plutôt comme un dispositif[34] d'application pratique de normes. Il n'y a rien de surprenant bien sûr à constater que les médecins considèrent l'autisme comme un trouble et prétendent l'expliquer par des causes ; disons qu'ils sont là dans leur rôle, tout comme le sont les personnes avec autisme lorsqu'elles soutiennent que leur manière d'user du langage et leur forme de pensée sont différentes de celles du groupe majoritaire, mais pas pathologiques. Nous sommes évidemment intéressés par les descriptions de l'autisme qu'ils proposent, mais nous ne pouvons pas transposer leur point de vue médical normatif et leur désir d'explications causales dans les sciences humaines, car cela reviendrait à adopter une attitude essentialiste, à vouloir dire ce qu'est l'autisme, et ce que sont les autistes. Nous avons déjà fait la critique de ce type de désir de connaissance qui vise l'essentiel et ne dépasse jamais les présupposés constitutifs du point de vue dans lequel il se développe. Tout ceci ne concerne pas notre réflexion ; nous ne sommes pas intéressés à savoir ce que *sont* les autistes, nous cherchons simplement à comprendre leurs usages du langage et leurs manières de comprendre les nôtres, nos manières de nous entendre avec eux. Ce dont nous avons besoin, c'est de savoir comment nous devons les prendre en considération dans une description qui permette cette compréhension. Nous ne pouvons donc écarter leur propre expression et leurs manières de se décrire au nom de la vérité supposée de notre point de vue majoritaire. Nous ne pouvons entreprendre nos descriptions en prétendant que notre manière de voir ce qui les différencie de nous et les rend si difficiles à comprendre est plus vraie : un tel présupposé les fausserait totalement. Dans cette étude, j'essaierai donc d'adopter une attitude anthropologique aussi juste que possible, aussi juste que la nécessité d'user de mon langage, celui du groupe auquel j'appartiens, le permet. Je décrirai l'autisme comme une différence linguistique et culturelle socialement handicapante et j'essaierai d'éviter le point de vue d'interprétation pathologique de l'autisme, bien que cette intention se heurte à une difficulté particulière car la plupart de nos connaissances sur l'autisme proviennent de travaux médicaux qui sont produits de ce point de vue. Je parlerai donc de "différence autistique" plutôt que de "trouble autistique", car une telle expression est déjà interprétative. J'utiliserai les termes de "groupe majoritaire" et de "groupe

33 Certaines associations françaises de parents d'enfants autistes réclament d'ailleurs que la prise en charge de ces enfants ne soit plus dirigée par des services dépendants du Ministère de la Santé, mais par ceux du Ministère de L'Education Nationale, comme c'est déjà le cas dans de nombreux pays.
34 J'emprunte cette notion de dispositif à Michel Foucault, qui l'emploie notamment dans *La volonté de savoir*.

minoritaire", et j'emploierai le terme en usage dans chaque groupe pour désigner les membres de l'autre groupe : "autistes" parce que nous les appelons ainsi, "neurotypiques" parce qu'ils nous appellent ainsi. Ces précautions qui peuvent sembler excessives au regard de l'apparente simplicité du point de vue médical expriment tout simplement la spécificité des sciences humaines.

LES PARTICULARITES AUTISTIQUES ET LE LANGAGE.

Si l'usage du langage semble constituer l'élément central de la différence autistique, celle ci se manifeste dans une grande variété de situations apparentées par un aspect commun : toutes sont impliquées dans ce que l'on pourrait appeler, d'une manière certes commode parce qu'un peu imprécise, notre lien avec l'extérieur (comprenant notamment les autres humains), notre rapport au monde ; toutes concernent la perception et la communication au sens large. Il semble donc que ce soit en tant qu'instrument principal de ce rapport que le langage se trouve impliqué d'une manière si déterminante dans la différence autistique. Dans les descriptions médicales actuelles, les signes de l'autisme sont ainsi classés en trois grandes catégories : anomalies qualitatives de la communication ; anomalies des interactions sociales ; comportements répétitifs associés à des intérêts restreints. Cette description très générale en trois catégories met en avant des aspects linguistiques et sociaux et minimise quelque peu la dimension perceptive sur laquelle les autistes insistent pourtant beaucoup lorsqu'ils parlent d'eux-mêmes. Notre différence avec les autistes est manifeste autant quand nous nous adressons à eux que quand ils s'adressent à nous ; et du point de vue médical, on considère que leurs troubles de la communication sont aussi importants en position de récepteur qu'en position d'émetteur. Or la perception est évidemment très impliquée dans toutes les attitudes et dans tous les usages du langage qui correspondent aux aspects réceptifs de la communication. Pour ces raisons, je vais initier cette description des spécificités autistiques par leurs aspects perceptifs, et je terminerai par les aspects linguistiques qui nous intéressent le plus.

Les descriptions que donnent les autistes de leurs sensations perceptives sont très différentes de celles dont nous avons l'habitude ; un mot les caractérise : la saturation perceptive, source de plaisir ou de perturbation selon les situations. Pour bien montrer à quel point cette saturation est présente dans ces descriptions, je vais en donner deux exemples issus d'un film documentaire intitulé *L'autisme vu de l'intérieur* (Martin R. et Tremblay P. H., 2004), qui présente des témoignages d'autistes de haut niveau et d'autistes "Asperger". Le premier est le témoignage d'une jeune femme qui rend compte de sa manière de vivre les

particularités perceptives des autistes, dans le plaisir ou la difficulté :

> Stéphanie : «Quand je rentre dans ma chambre qui est peinte tout en bleu, j'ai l'impression de plonger dans la couleur, d'être engloutie par ça. Quand j'ai un élément comme ça, bleu, devant moi, c'est comme si mon œil se collait, j'ai pas envie de dire à la couleur mais dans la couleur ; et ça, ça me procure des sensations agréables. (...)
> Il y a un trait particulier dans mon rapport avec mes cactus, c'est que je ne vois d'abord que les épines ou les poils qui l'entourent. Je ne vais jamais percevoir le cactus dans sa globalité. Et c'est vrai que très souvent, le simple fait de visualiser les poils ou les épines du cactus entraîne chez moi le sentiment d'un contact physique avec lui ; c'est à dire que j'ai vraiment l'impression que les poils ou les épines vont me chatouiller. (…)
> «Au moment d'un repas, dans une salle, je dois gérer le monde, le bruit, la lumière, les odeurs, l'alimentation ; et je dois gérer la communication entre tout le monde qui est là. Pour moi, c'est un moment très difficile où je me sens hypersollicitée et je dois beaucoup me préparer à l'affronter. »

Dans les deux premiers paragraphes, Stéphanie exprime comment l'émotion et le plaisir peuvent être déclenchés pour elle par la forte intensité de perceptions simples, ainsi lorsque l'unité chromatique de la chambre ou le détail de la forme des poils de cactus saturent complètement l'espace perceptif. Nous comprenons qu'elle peut rechercher avec intérêt des situations qui lui permettent d'isoler ainsi les détails. Ces descriptions expriment beaucoup d'émotions (c'est déjà perceptible dans cette transcription, cela l'est bien sûr encore plus lorsqu'on entend la voix de cette femme), et cela nous montre que contrairement à une idée reçue, les autistes ne sont pas des êtres qui ressentiraient ou exprimeraient peu d'émotions. Mais nous pouvons en revanche éprouver une certaine surprise en constatant que des sensations aussi violentes peuvent être déclenchées chez elle par des détails perceptifs aussi précis.

Mais Stéphanie finit par décrire une situation toute différente, caractérisée par une abondance de stimuli divers, dans laquelle les perceptions deviennent tout à l'inverse une source de difficultés. Dans leurs témoignage, Brigitte[35] et Michelle décrivent plusieurs situations semblables dans lesquelles les particularités perceptives autistiques engendrent une confusion qui s'accompagne d'une véritable souffrance :

> Brigitte : « Moi si on me touche il y a des choses que je n'entends plus. Je n'arrive pas à faire fonctionner deux sens en même temps, et trois, alors... Ça, maintenant, je le sais, je le vois ; j'ai beaucoup de pratique, je peux regarder quand je parle ; mais avant, j'en étais incapable. (…)
> La cacophonie dans la cafétéria : amplifiez le volume ce que vous entendez à cinq fois, et ça va vous donner une idée de ce que c'est pour un autiste. Surtout qu'on arrive pas à choisir ce qui va entrer ; ça entre n'importe comment et tout entre en même temps. Ça fait mal aux oreilles ; et ça fait mal aux yeux des fois quand ça bouge trop. (...)
> Je suis dans un café et quelqu'un arrive, quelqu'un que je connais mais qui n'a pas d'affaires là, que je vois ailleurs habituellement ; et la personne et le décor correspondent pas. Je sens l'effet que ça fait, une espèce de discordance. Pourtant je le sais...une personne peut aller s'asseoir dans un café. Mais comme je l'avais

35 Il s'agit en fait de Brigitte Harrisson, figure importante de ce mouvement par lequel, au Canada et aux Etats-Unis, les personnes autistes ont entrepris de prendre la parole à propos de leurs différences et de leurs difficultés, et de prendre place dans les procédures et les institutions qui les concernent. Brigitte Harrisson a participé à la fondation d'une clinique d'expertise sur l'autisme ; elle est l'auteur d'un modèle d'intervention destiné au professionnels du soin concernés par l'autisme. Elle a écrit plusieurs ouvrages sur l'autisme et récemment, *L'autisme au-delà des apparences*, en collaboration avec Lise Saint-Charles.

pas prévu, ça me fait...moi je dis que ça me fait tilter. Ma banque d'information éclate, mes sens éclatent, et il n'y a plus rien qui tient, il n'y a plus que des petits morceaux. C'est très paniquant au niveau des sens et je me rappelle à un moment donné m'être tapé la tête pour que ça s'arrête ; c'était dispersé de partout et c'était la panique à l'état pur. »

Michelle : « L'origine de la confusion, ça peut être quand il y a du monde qui dit des menteries avec beaucoup de détail. Ou du monde qui se comporte en grande contradiction avec leurs paroles. Aussi du monde qui ont beaucoup d'intonations dans la voix, ça, c'est déjà énorme. Ça peut être n'importe quelle situation qui a trop d'informations contradictoires, où on ne peut pas établir les faits ; si on essaie d'établir les faits, on va entrer en contradiction tout de suite. Dans le monde avec des non-autistes, c'est plein de situations comme ça. »

Dans toutes ces situations, la saturation perceptive présente deux aspects : une très grande intensité, comme dans les cas d'isolement de détail perceptif décrits par Stéphanie, mais aussi une grande diversité de stimuli activant différents canaux perceptifs : éclairage puissant, brouhaha sur le fond duquel se détachent un grand nombre de bribes de conversations, mouvements des personnes dans la salle, odeurs : sur ce bruit de fond envahissant, il faut aussi suivre la conversation dans laquelle on est engagé, avec une ou plusieurs personnes ; et il se peut qu'en plus de tout cela, quelqu'un vous touche. Mais à cette diversité de stimuli, il faut ajouter une grande complexité cognitive : quelqu'un parle mais ment, quelqu'un se comporte de manière contradictoire, etc... Brigitte exprime bien l'état de confusion perceptive et cognitive dans lequel elle se trouve dans ce genre de situation : sa difficulté à distinguer dans ces différentes perceptions, à en isoler certaines qui sont importantes pour elle dans la situation et à ignorer les autres ; finalement sa difficulté à diriger son attention sur quoi que ce soit de précis, à tel point que c'est finalement sa pensée elle-même qui se trouve perturbée. Ici encore, l'émotion n'est pas absente de l'expression ; mais elle est liée au vécu d'une situation dont une personne non-autiste ne soupçonnerait ni la difficulté, ni la souffrance qu'elle engendre. Stéfany, elle, exprime de quelle manière, au moyen de quel type d'activité, elle parvient à éviter de tels états de souffrance et de panique : en prêtant toute son attention et en mobilisant ses capacités cognitives pour « gérer » les différents flux d'informations perceptives ; c'est à dire pour faire ce que nous faisons habituellement de manière spontanée et sans même nous en rendre compte. Ces différents témoignages nous montrent ainsi que la différence autistique ne pose pas une question de l'émotion que nous pourrions traiter sur le mode du défaut, mais une question de l'expression des émotions que nous devons placer dans le champ de nos différences mutuelles, dans le champ de nos efforts réciproques pour nous comprendre.

On peut enfin remarquer que dans leurs descriptions de ces particularités perceptives, les autistes n'impliquent pas directement le langage. Cependant, les activités cognitives semblent bien faire somme avec les perceptions dans les états de confusion décrits ci-dessus ;

et les difficultés que ces autistes décrivent dans les situations de saturation perceptive semblent bien liées à des activités cognitives de tri et d'analyse des informations affluant par les différents canaux perceptifs. Il semble donc tout à fait justifié de faire l'hypothèse que ces particularités perceptives résultent d'une différence dans les usages spécifiques du langage qui sont requis pour analyser, trier, décrire et comprendre les perceptions. Du point de vue médical, on aura tendance à formuler cette hypothèse sur le mode du manque ou du défaut (des fonctions linguistiques assurant ces activités, voire du fonctionnement neuronal sous-jacent). Mais cette interprétation pathologique n'est pas requise par la description de cette implication du langage dans les particularités perceptives : il est bien suffisant de dire que chez les autistes la perception est liée aux usages du langage d'une manière différente de la notre, et que cette manière nous paraît moins efficace lorsque nous considérons nos usages comme des normes.

Une vision claire et juste de ces particularités perceptives permet de bien comprendre tous les comportements et attitudes que les spécialistes de l'autisme regroupent sous les appellations de « restriction des intérêts » et de « activités répétitives ». De leur point de vue, les autistes ont plutôt tendance à considérer comme normales leurs manières d'accorder le maximum de temps à ce qui leur plaît, et ne se perçoivent pas tellement différents des neurotypiques à ce propos. Et il est vrai que nous aussi consacrons beaucoup de temps à des activités répétitives, ne serait-ce qu'au travail ; nous aussi avons des intérêts électifs qui nous paraissent normaux, comme lire le journal tous les matins, regarder la télévision tous les soirs, faire de la gymnastique trois fois par semaine ou user fréquemment du langage de manière non-informative (échanges répétitifs de politesses par exemple). Ceci montre que lorsque nous parlons d'activités répétitives et d'intérêts électifs à propos des autistes, nous donnons en fait à ces mots des significations bien particulières reposant sur des choix de critères et des applications de normes : il s'agit en fait d'activités pour lesquelles nous, les neurotypiques, n'éprouvons pas beaucoup d'intérêt et que nous ne cherchons pas à retrouver systématiquement ; il s'agit aussi d'intérêts et de répétitions qui nous paraissent excessifs selon nos normes. Le témoignage de Stéphanie à propos de sa passion pour les cactus montre que l'intérêt électif pour une activité est aussi un intérêt pour une perception intense ; et elle exprime clairement qu'elle va avoir tendance à éviter toutes les situations de saturation perceptive qui lui sont particulièrement pénibles. La restriction des intérêts et la répétitivité des comportements peut donc être décrite en liaison avec les aspects perceptifs. Les comportements consistant à privilégier certaines activités et situations et à en éviter d'autres peuvent être vus comme des moyens permettant d'éviter les trop fortes intensités perceptives :

concentrer son attention sur une activité unique et connue, mettant en jeu un seul canal perceptif, est une manière efficace de prévenir ces situations désagréables. Les comportements répétitifs (rituels, routines), les intérêts électifs, et toutes les attitudes et émotions qui peuvent leur être associés (intolérance au changement, isolement) ne doivent donc pas être reliées à un désir d'isolement (autre idée reçue sur l'autisme), mais plutôt à la nécessité de rechercher une protection contre l'intensité perceptive.

Dans la partie de son récit qui est retranscrite ci-dessus, Brigitte fait aussi allusion aux particularités qui caractérisent sa manière de se comporter dans ses interactions sociales. Elle exprime en particulier les difficultés qu'elle rencontre avec le type de situation suivant : rencontrer une personne connue dans un lieu inhabituel, un lieu dans lequel on n'a aucune raison de s'attendre à cette rencontre. Remarquons à nouveau l'importance de l'aspect perceptif : dans son récit la rencontre imprévue constitue un élément supplémentaire qui se somme à des stimuli visuels et auditifs et ajoute de la complexité perceptive à une situation qui n'en manquait pas. Le fait qu'une situation d'interaction sociale puisse ainsi faire somme avec des éléments perceptifs dans la création d'un état de confusion perceptive et cognitive conduit à penser que c'est d'abord comme un élément perceptif complexe que nous devons la prendre en compte. Dans notre manière de vivre avec le langage, nous avons tendance à ne voir dans les situations d'interaction sociale que des jeux de langage, d'émotions et de sentiments ; mais tout ceci s'exprime par des gestes, des mots, des attitudes et des expressions qui doivent être perçus tout autant que triés et traités. Les interactions sociales sont donc avant tout des situations perceptives très complexes et saturantes qui usent de tous les canaux perceptifs : le visuel (gestes, attitudes et expressions du visage), l'auditif (langage, cris, onomatopées) et le proprioceptif (contacts physiques), voire l'olfactif chez certaines personnes ; et les particularités que décrivent et montrent les autistes dans ces interactions doivent être comprises d'abord comme un aspect de leurs particularités perceptives. Il est vrai cependant que le tri et le traitement de toutes ces informations perceptives, ainsi que notre manière d'user du langage à cet effet, produisent ce que nous appelons "interactions sociales", et c'est donc bien sous cet aspect que nous apparaissent certaines particularités autistiques : attitudes et comportements qui sont inadaptés à la situation selon nos usages ; regards, expressions du visage et réactions émotionnelles que nous ne parvenons pas à comprendre de manière immédiate comme nous en avons l'habitude.

LA PRAGMATIQUE DU LANGAGE .

Les autistes se différencient donc des neurotypiques en premier lieu par leurs modes de

réception et de traitement cognitif des perceptions ; cette différence concerne les informations à caractère linguistique au même titre que les autres perceptions, et concerne donc également les usages symboliques de ces informations ; ainsi, c'est en définitive dans les usages du langage qu'elle est la plus visible, et c'est dans cet aspect que la communication entre autistes et neurotypiques est la plus perturbée. Dans certaines formes de l'autisme cette perturbation affecte tous les aspects du langage et peut aller jusqu'à sa quasi-disparition ; elle est alors accompagnée de troubles cognitifs sévères. Dans le cas des autistes qui ont un bon niveau de langage, elle concerne surtout certains aspects du langage que les spécialistes de l'autisme regroupent sous le terme général de "pragmatique du langage". Nous connaissons bien ce terme de pragmatique en philosophie, et le fait qu'il ait une place si importante dans les conceptions médicales actuelles sur l'autisme ajoute évidemment à notre intérêt pour cet exemple. L'emploi de ce terme s'explique historiquement par le fait que les médecins qui ont été les premiers à prêter une véritable attention aux discours de ces autistes appartenaient à des cultures anglo-saxonnes imprégnées de philosophie pragmatique et de philosophie du langage. La signification du terme "pragmatique" dans cet usage particulier est donc liée à celles que nous pouvons lui donner en philosophie, mais d'une manière particulière, par l'intermédiaire d'une discipline spécifique en partie issue de ces recherches philosophiques, une linguistique pragmatique mais aussi cognitive.

Pragmatisme et analyse du langage : cette discipline est directement héritière des recherches de Peirce, de Wittgenstein et d'Austin. De Peirce[36], elle hérite une méthodologie permettant d'employer de manière pratique une distinction entre signe et occurrence, et l'idée qu'une analyse du langage doit prendre en compte la situation d'énonciation dans son ensemble. De Wittgenstein, elle hérite la notion d'usage et la notion de règle, c'est à dire la possibilité d'analyser le langage avec une grammaire élargie à tous les aspects de la situation d'énonciation. D'Austin enfin, elle hérite la possibilité de considérer une phrase comme un acte, et les notions de procédure, de convention (accord sur la procédure), et de performance. Tous ces philosophes ont en commun d'avoir contribué à élargir le champ des éléments devant être pris en compte dans une analyse du langage, et c'est cet élargissement qui caractérise la pragmatique du langage. Mais un autre héritage contribue à lui donner sa forme actuelle : celui de Searle, qui, outre une certaine systématisation de l'emploi de la notion d'acte de langage, l'engage dans une voie différente, dans la prise en compte des "états mentaux". On peut considérer qu'elle est finalement constituée comme discipline autonome (considérée comme telle par ceux qui la pratiquent) avec les apports de H. P. Grice, qui joue un rôle très

36 Cf. Notamment le recueil de textes intitulé "Ecrits sur le signe".

important dans cette évolution en intégrant dans ses analyses des éléments cognitifs : états mentaux (notamment les intentions des interlocuteurs), et raisonnements déductifs. Toutes ces recherches on en commun de montrer qu'il n'est pas possible de rendre compte du fonctionnement du langage par une analyse limitée aux signes linguistiques ; et qu'il n'est pas possible de décrire la signification en décrivant simplement le décodage de ces signes. C'est ce que nous pouvons exprimer en philosophie, en disant par exemple que le sens est donné par l'usage dans un contexte, où en parlant de grammaire profonde. La linguistique pragmatique tend à l'exprimer de manière plus précise et plus technique (plus à même de supporter des techniques d'évaluation), notamment en opposant à la notion de phrase, ensemble de signes dont le sens invariable serait obtenu simplement par décodage, les énoncés de la pratique effective du langage dont le sens peut varier selon la situation d'énonciation. Distinction pratique très utile en ce qu'elle standardise, en quelque sorte, la notion d'usage, mais quelque peu relâchée, puisqu'elle revient à supposer qu'une partie de la signification est attachée à la phrase et indépendante de l'usage ! Mais le champ et le but de cette discipline sont assez bien défini dans cette opposition entre phrase et énoncé ; sa fonction est de décrire et analyser l'ensemble de ce qui permet de donner à nos énoncés toute leur variabilité de signification selon les situations, c'est à dire tout ce qui est requis dans leur compréhension. Très schématiquement, deux voies différentes (mais pas contradictoires) s'ouvrent ainsi à elle pour accomplir ce programme. L'une repose sur l'idée qu'il y aurait dans le fonctionnement du langage d'autres codes que linguistiques (sociaux ou culturels par exemple) et conduit à prendre en compte dans l'analyse du langage les attitudes, expressions faciales ou comportements qui constituent des systèmes conventionnels de signification : une simple expression du visage peut changer totalement la signification d'un mot dans un certain contexte, et compter ainsi comme un élément d'un code. L'autre repose sur l'idée que le langage n'est pas qu'un ensemble de codes, que d'autres activités que le décodage sont requises pour sa compréhension, et conduit à prendre en compte dans l'analyse des activités cognitives spécifiques. Les spécialistes de l'autisme se réfèrent en général aussi bien à l'une et à l'autre de ces conceptions : dans leurs usages, le terme de "pragmatique du langage" recouvre aussi bien les aspects conventionnels du langage tels qu'Austin ou Wittgenstein ont pu les étudier que des aspects cognitifs tels que ceux étudiés et utilisés par exemple par Sperber et Wilson[37], à la suite de H. P. Grice[38], dans leur modèle inférentiel de la communication. Ces auteurs reprennent des analyses que nous connaissons bien (la signification donnée par l'emploi des mots ; dans un contexte ; par convention ou recherche

37 Cf notamment leur publication commune, *La pertinence : communication et cognition* (1986).
38 De H. P. Grice, voir notamment un article intitulé "*Meaning"* (1957).

d'accord) mais les examinent et les utilisent dans des hypothèses cognitivistes. Selon eux, dans toute communication, le but des interlocuteurs est d'abord de se reconnaître leurs mutuelles intentions communicatives par un travail de coopération consistant notamment à fournir des indices de ce but et de ces intentions, c'est à dire des indices d'états-mentaux ; l'interprétation des indices, en fonction du contexte, permet d'inférer les états mentaux. c'est à dire de reconnaître l'intention de communication.[39] Dans ce modèle, une des activités principales de l'usage du langage consiste donc en l'attribution d'états mentaux à autrui. On retrouve la même attribution d'états mentaux dans la notion de "Théorie de l'esprit"[40] qui joue un rôle très important dans les descriptions médicales actuelles de l'autisme depuis qu'elle a été utilisée à cet effet par le professeur Simon Baron-Cohen [41]. Cette notion est au centre d'une conception selon laquelle les humains doivent être capables, pour réussir à communiquer, de penser (de construire une théorie à propos de) l'esprit des autres, c'est à dire de comprendre et prévoir leurs états mentaux (intentions, volontés, croyances, etc.) et de les différencier de leurs propres états mentaux.[42] La "Théorie de l'esprit" est donc conçue comme une capacité cognitive spécifique permettant de prédire et d'expliquer les comportements et les expressions d'autrui à partir des états mentaux qu'on leur prête. Selon cette conception du fonctionnement du langage, si les humains parviennent à communiquer, ce serait en agissant comme des "mentalistes" capables de prêter aux autres des états mentaux différents des leurs (et pas comme des "psychologues" déduisant à l'inverse les états mentaux des comportements apparents).

On peut voir, dans cette rapide évocation de son évolution, que la "pragmatique du langage" à laquelle se réfèrent les spécialistes de l'autisme s'est rapprochée des sciences cognitives en recherchant des éléments d'explication du langage hors du langage lui-même, et s'est ainsi éloignée d'une stricte analyse du langage dans son fonctionnement telle que nous pouvons la concevoir dans une certaine rigueur philosophique (par exemple en suivant les

39 C'est à propos de ce travail d'interprétation que la notion de pertinence (relevance) est employée pour rendre compte d'un principe économique pragmatique expliquant le succès de ce "jeu" : les interlocuteurs se règlent, s'accordent, pour retenir comme signification celle qui produit beaucoup d'inférences en échange du minimum de travail, c'est à dire la plus utile.

40 Cette expression a été employée pour la première fois par D. Premack et G Woodruff (1978) dans leurs recherches sur la prise en compte des états intentionnels des êtres vivants chez les primates.

41 Voir notamment : *Does the autistic child have a "Theory of mind"* ? (1985). Voir aussi une interwiew éditée en DVD : *Théorie de l'esprit et autisme ; un entretien avec le professeur Baron-Cohen.*

42 Pour préciser cette notion, le mieux est de l'illustrer par une situation pratique souvent utilisée comme test pour évaluer sa présence chez les enfants : on place avec l'enfant des objets quelconques dans une boite qui est visiblement destinée à un autre usage (par exemple des bonbons dans une boite de trombones) et on demande à l'enfant ce qui se trouve à l'intérieur, et l'enfant répond évidemment : « des bonbons ». On lui demande alors ce que répondrait à cette question l'accompagnateur de l'enfant qui se trouve dans la salle d'attente, la maman par exemple ; à cette question, l'enfant *qui n'a pas de théorie de l'esprit* répond : « Maman sait elle aussi que ce sont des bonbons ! »

recommandations de Wittgenstein à ce sujet). Pour éviter toute méprise sur cette référence à des éléments explicatifs extérieurs au langage, précisons bien que ce jugement ne vise pas les aspects pragmatiques du langage, car nous partageons évidemment avec cette discipline l'élargissement de la grammaire à tout ce qui compte dans la situation de communication ; ni même l'emploi de notions (dont nous usons avec beaucoup de circonspection) comme "états mentaux" ou "esprit d'autrui" dans la description du langage, car le langage ordinaire ne manque pas de références à tout ce que nous pouvons désigner avec de telles expressions et que nous pouvons donc employer dans nos analyses. Mais en considérant de telles notions comme des indices de capacités cognitives, cette linguistique fait des hypothèses (pose des questions) que la stricte analyse du langage ne peut justifier et étend ainsi ses analyses à des questions que nous ne pouvons poser en philosophie du langage ou en sciences humaines. Nous pouvons remarquer que ceci est un bon exemple de ce que nous avons déjà plusieurs fois remarqué à propos de la spécificité des sciences humaines : dans l'analyse de la compréhension humaine, la différence entre les SH et ces sciences pragmatiques du langage ne résulte pas d'une différence de nature entre deux domaines, elle est produite par les questions que nous nous posons (par des usages du langage). Autrement dit, ce n'est pas parce que ces sciences sont plus naturalisées que nos SH que celles-ci s'en distinguent ; tout à l'inverse, c'est parce que nous nous posons des questions différentes (notamment des questions dans lesquelles l'usage de "vrai" ne peut pas être le même) que nos sciences ne peuvent être naturalisées de la même manière.

Faire ainsi appel dans les descriptions du langage à des capacités cognitives extérieures au fonctionnement du langage et préalablement requises à toute expression sensée et à toute communication (même si ces modèles incluent la description des manières d'acquérir ces capacités dans l'usage du langage) est un procédé qui peut être considéré comme acceptable, voire nécessaire, dans une démarche scientifique qui se situe au carrefour de la linguistique, de la neurologie et des sciences cognitives, mais qui pose de sérieux problèmes en philosophie ou en sciences humaines : c'est un procédé qui nécessite de s'engager sur certaines idées à propos de la nature de ces capacités et de la nature de ce dans quoi elle existent (esprit, cerveau), et qui nécessite donc de produire un certain nombre d'énoncés de bases permettant de parler de la nature de ces choses. Ce sont des engagements que nous évitons de prendre, et des énoncés que nous ne pouvons pas utiliser en sciences humaines ou en philosophie - nous n'en avons d'ailleurs pas besoin. La notion de capacité est utile en linguistique ou en médecine car elle permet de porter un jugement en termes de performance sur l'expression et la compréhension des acteurs de la communication ; elle permet ainsi aux spécialistes de

l'autisme de décrire la différence autistique dans le langage en termes de manque ou de défaut (par rapport à une norme de performance, celle des neurotypiques). Mais dans notre travail de description de la différence entre notre langage et celui des autistes, ainsi que des efforts que nous faisons, les uns et les autres, pour nous comprendre, nous n'avons pas besoin de telles normes, ni de la notion de capacités permettant de les objectiver. Par exemple, nous n'avons pas besoin de regarder la « Théorie de l'esprit » comme une capacité cognitive. Prêter aux autres des intentions ou des croyances, considérer qu'ils ont comme nous une conscience, c'est pour nous, indépendamment de toute hypothèse cognitive, chercher à nous accorder avec les autres pour communiquer, pour parvenir à nous comprendre ; même si tout ces activités impliquent des phénomènes cognitifs, nous pouvons nous satisfaire en philosophie comme en sciences humaines de les considérer comme un aspect de notre accord commun dans le langage, tel que Wittgenstein le décrit : « comme un accord dans les jugements » (RP, § 241 et 242)

L'éclaircissement de ces divergences nous permet de préciser ce que cette pragmatique du langage conserve de commun avec des philosophies du langage dont elle est en partie l'héritière et nous permet de travailler sur ses descriptions. L'aspect commun le plus important est probablement que ces linguistiques pragmatiques analysent le fonctionnement du langage dans une prise en compte ou une reconnaissance des accords que nous partageons lorsque nous usons du langage et qui rendent possible notre compréhension : accord sur les usages et leurs contextes, mais aussi accords sur la langue elle-même, sur le stock disponible de formes lexicales ou sur les formes syntaxiques possibles par exemple. Il en résulte qu'une description véritablement pragmatique du langage englobe évidemment tous ses aspects (y compris la sémantique et la syntaxe) et ne saurait concerner uniquement des aspects qualifiés de "pragmatiques" (comme la situation d'énonciation, le contexte ou les états mentaux par exemple) - en fait l'expression "aspects pragmatiques", lorsqu'elle sous-entend que ceux-ci pourraient être isolés d'autres aspects, témoigne déjà d'un usage quelque peu relâché du terme. Mais une analyse pragmatique du fonctionnement du langage est toujours une analyse globale des différents aspects dans leur interdépendance, et présente donc une grande complexité qui induit évidemment la tentation de simplifier l'analyse en isolant les aspects pragmatiques pour en faire une analyse distincte : par exemple en considérant que l'analyse pragmatique vient simplement compléter les analyses sémantiques et syntaxiques, conception qui entre en contradiction avec l'idée même de pragmatique.

Ce relâchement et cette contradiction sont bien visibles dans certains usages de l'expression "pragmatique du langage". Ceux qui l'utilisent de manière pratique, comme les

médecins qui étudient l'autisme, se réfèrent évidemment ainsi à la linguistique pragmatique, à une méthode d'analyse du fonctionnement du langage ; mais ils ont aussi tendance à l'employer pour exprimer l'idée d'une pragmatique propre au langage, sous-entendant que si le langage peut être analysé de manière pragmatique, c'est parce qu'il est pragmatique par nature, ou contient des éléments pragmatiques, ou présente des aspects pragmatiques - on voit qu'il est possible d'envisager plusieurs manières, plus ou moins essentialistes, d'employer cette notion. L'expression "pragmatique du langage" désigne donc une description du fonctionnement du langage qui affirme beaucoup plus qu'une simple attitude pragmatique : au minimum la vision et la reconnaissance du fait que compréhension et expression surviennent dans un ensemble d'accords et de conventions qui déterminent leurs possibilités. Mais très souvent, dans leurs manières de l'employer, les spécialistes de l'autisme (aussi bien dans des élaborations visant à expliquer l'autisme que dans une pratique visant à le repérer, donc dans des procédures de diagnostic), affirment beaucoup plus : un présupposé sur une nature du langage, consistant à soutenir que le langage serait pragmatique en plus d'être linguistique (et le terme pragmatique n'est alors plus employé strictement pour décrire des aspects du langage, mais pour désigner de véritables natures). Un tel présupposé permet - et c'est cela qui est recherché dans ces pratiques - d'isoler des attitudes ou des comportements pragmatiques chez les acteurs de la communication, et de faire de la pragmatique, au même titre que la syntaxe ou la sémantique, un critère permettant de porter des jugements sur la qualité, la justesse ou la performance de leurs expressions ; il conduit à une conception du fonctionnement du langage distinguant comment parlent les interlocuteurs et comment ils doivent, "en plus" en quelque sorte, tenir compte du contexte. La pragmatique du langage apparaît alors comme un ensemble d'éléments du langage qui s'ajouteraient à d'autres considérés comme purement linguistiques, et qui apporteraient ainsi un surcroît de signification à ce qui constituerait le sens littéral de la phrase, afin que le langage soit adapté à la situation et finalement plus performant, distinction évidemment artificielle d'un point de vue réellement pragmatique prenant en considération les différents aspects du langage. Les aspects pragmatiques ne sont pas des sortes de « faubourgs du langage », ils déterminent au premier chef la signification des mots et des phrases ; et le "littéral" n'est ni isolable ni indépendant, il n'existe pas ainsi, il n'est qu'une de nos manières de regarder nos phrases, notre expression.

Telle que l'utilisent les spécialistes de l'autisme, la notion de pragmatique du langage est donc avant tout une aptitude pratique, une capacité : celle de chaque interlocuteur à comprendre un énoncé en fonction du contexte, ainsi que celle, symétrique, à choisir un énoncé adapté au contexte et à la situation dans laquelle il se trouve. Cette manière de

considérer la pragmatique comme un aspect d'une aptitude générale au langage permet d'analyser les spécificités du langage autistique en termes de manque ou de défaut : défaut de capacité, manque de pragmatisme - et c'est ainsi qu'elle provoque notre embarras, en nous replaçant dans le point de vue d'interprétation pathologique de l'autisme que nous voulons éviter. Mais nous n'avons aucune raison - ni aucun besoin – d'employer cette notion de la même manière et de reprendre à notre compte ces présupposés. Nous pouvons choisir de dire moins et nous contenter d'employer le mot "pragmatique" comme nous en avons l'habitude en philosophie, pour désigner beaucoup plus simplement nos manières d'employer le langage, sans rien présupposer de sa nature ; et nous pouvons ainsi décrire la différence autistique dans les usages du langage sans faire référence à une notion de capacité. Nous pouvons dire que tous nos usages résultent d'apprentissages, dans lesquels nous acquérons des compétences ; que la notion de compétence exprime simplement une manière de voir l'usage (et pas que la compétence est le signe d'une capacité) ; et que les autistes qui n'ont pas ces usages n'ont évidemment pas les compétences qu'ils constituent, sans rien présupposer à propos de capacités qui correspondraient à ces compétences. Nous pouvons ainsi conserver notre attitude consistant à analyser l'autisme comme une différence (d'usage) plutôt que comme un déficit (de capacités) – attitude que je qualifierai de réaliste, en anticipant sur des développements ultérieurs.

LA DIFFERENCE AUTISTIQUE (ET COMMENT NOUS NOUS COMPRENONS).

D'une manière générale, le langage des autistes de haut niveau diffère donc de celui des neurotypiques (et vice-versa) dans la manière de tenir compte de tout ce qui n'est pas littéralement dit mais qui compte dans la compréhension. En conservant l'opposition décrite plus haut entre les deux manières possibles de considérer les aspects pragmatiques du langage ("plus de code" ou "autre chose que le code"), on pourrait distinguer deux aspects dans cette différence : l'un est constitué par tout ce qui prend une signification dans l'usage complexe de l'ensemble des codes requis par la compréhension du langage, tandis que l'autre regroupe tout ce qui fait appel à des activités cognitives. Le premier aspect recouvre donc la tendance des autistes à ne pas tenir compte de tout ce qui est implicite et se trouve contenu dans la situation, le contexte, l'attitude ou l'expression du visage ; ainsi que de tout ce qui résulte de nos manières de faire usage de la polysémie des mots et des formes syntaxiques. Il recouvre aussi les habiletés sociales requises par le fonctionnement du langage. Le deuxième aspect est cognitif ; il correspond aux difficultés que rencontrent les autistes avec tout ce qui, dans le langage des neurotypiques, dépend d'habiletés cognitives spécifiques permettant le traitement

simultané d'informations issues de plusieurs canaux perceptifs, c'est à dire l'habileté à accorder autant d'attention aux attitudes corporelles, aux expressions du visage, ou aux interactions entre locuteurs qu'aux formes linguistiques, et à intégrer tous ces éléments dans un seul et même traitement. Il suffit bien sûr de s'efforcer ainsi de différencier ces deux aspects pour se rendre compte qu'ils sont très fortement liés : par exemple, l'usage simultané de plusieurs codes implique une activité cognitive spécifique. La distinction est donc un peu artificielle et doit être prise pour ce qu'elle est : l'application de catégories permettant de satisfaire nos besoins de classement et d'analyse à une activité que nous devons néanmoins continuer de considérer dans sa globalité. Par ailleurs ces activités cognitives impliquent que dans le langage également, l'aspect perceptif est très important pour la description et la compréhension de la différence autistique ; il est donc utile de distinguer, dans la description de ces différences, les aspects réceptifs et expressifs.

Dans la réception, à la différence des neurotypiques, les autistes ne tiennent pas (ou peu) compte des expressions du visage, des intonations de la voix, ou de l'intention des interlocuteurs, tandis que ceux-ci s'adressent à eux comme à des locuteurs qui utilisent ces éléments dans l'établissement du sens ; de nombreuses incompréhensions résultent de cette différence. D'autre part ils ont tendance à porter toute leur attention aux détails (d'un récit, d'une indication, de la signification d'un mot) au détriment de l'ensemble de l'énoncé. Leur attention aux détails peut porter sur les aspects contextuels, et créer donc de nouvelles incompréhensions alors même qu'ils sont dans une démarche d'efforts visant à tenir compte de ces aspects auxquels nous accordons tant d'importance. Enfin leur manière de comprendre le lexique aussi bien que les formes syntaxiques est beaucoup plus littérale que la notre. Il en résulte qu'ils comprennent très peu et très mal certains de nos usages du langage consistant à évoquer, faire allusion, ou généraliser, et plus encore nos façons de jouer avec le langage : de nous éloigner de la signification littérale des mots avec les sens secondaires et figurés, l'humour, les jeux de mots reposant sur la polysémie ou l'homophonie.

Symétriquement, les autistes ont tendance à s'exprimer d'une manière assez formelle, dans un langage plutôt recherché, même lorsque la situation ne le nécessite pas, et les neurotypiques interprètent souvent ces usages du langage de manière erronée, comme une forme de grandiloquence ou comme l'expression d'une distance vis à vis des interlocuteurs. Ils ont tendance à ne pas tenir compte de la situation et du contexte lorsqu'ils sont en position de locuteurs, ou à se méprendre à ce propos : ils peuvent ainsi aborder des thèmes qui paraîtront inadaptés à leurs interlocuteurs, ou poursuivre une conversation alors qu'une modification de situation impose un nouveau thème d'une manière qui paraît évidente aux autres. Ils peuvent

aussi émettre des énoncés incongrus ou incompréhensibles à la suite d'erreurs d'interprétation du contexte. Ils rencontrent des difficultés à s'insérer dans les conversations, à demander des éclaircissements ou à corriger des erreurs : toutes ces activités font appel à des habiletés sociales qu'ils acquièrent très difficilement parce qu'elles expriment nos normes et prennent leur sens dans nos usages.

Si les autistes sont surpris et vite fatigués par nos allusions et nos jeux de mots, leur souci du détail et du mot juste produisent chez nous les mêmes effets. Leur manière d'user du langage est une recherche de précision tendant vers des usages dans lesquels un mot n'a qu'un seul sens (selon l'image du « corps de signification » attaché aux mot, commentée par Wittgenstein notamment en RP 138 et 139), et une forme syntaxique une seule sorte d'occurrence possible. Leur manière d'user du langage donne ainsi l'image d'une tentative de faire du langage un calcul exact, une langue computationnelle précise et non-équivoque, un rêve leibnizien ou russellien – mais à l'usage, pour nous, c'est une langue lente et répétitive dans laquelle on risque continuellement de faire des erreurs, une sorte de cauchemar. Eux considèrent que notre langage est toujours quelque peu dans l'erreur parce qu'il leur paraît trop général, approximatif, toujours "en roue libre", en reprenant l'expression de Wittgenstein (Réf). En usant d'une image, on pourrait dire que les autistes se perdent dans notre langage en raison de sa forme de labyrinthe non clos proposant une infinité de possibilités permettant d'établir le sens, tandis que nous sommes rebutés par leur langage en raison de sa forme d'immense bibliothèque proposant un nombre certes fini, mais très grand, de références absolument requises pour établir le sens. Ils se trouvent cependant autant à l'aise avec leur langage que nous le sommes avec le notre, au sens où, tout comme pour nous, leur langage coïncide avec leur pensée. Leur langage leur paraît donc efficace, et dans certaines activités il permet une efficacité que nous pourrions envier : dans les descriptions précises de procédures, les mathématiques ou la logique par exemple.

Pour comprendre comment nous parvenons néanmoins à nous comprendre, il faut d'abord comprendre comment notre langage et le langage autistique diffèrent dans leur processus d'acquisition. Les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein s'ouvrent par une longue citation d'Augustin dans laquelle celui-ci tente de décrire son propre apprentissage du langage (mais il ne s'agit pas d'un rappel de souvenirs, il s'agit d'une description de procédures précises, et évidemment Augustin imagine, reconstitue) : « Quand ceux-ci [les adultes] nommaient une chose, et que prolongeant ainsi leurs voix, leurs corps se tournaient vers elle, je le voyais, et je saisissais que les sons qu'ils faisaient entendre nommaient cette chose qu'ils

voulaient désigner. Cette volonté était révélée par les agissements du corps : par ce langage naturel à tous les peuples que constituent l'expression du visage et du regard, les gestes des bras et le son de la voix, et qui manifeste les affections de l'âme (…). En entendant souvent ces mots à leur place dans différentes phrases, j'apprenais de quelles choses ils étaient les signes. » (Augustin, Confessions, I, 8 ; cité par Wittgenstein L., 1953, p. 27. Notre traduction) Faisons d'emblée quelques remarques sur ce récit : Augustin décrit ici une forme d'apprentissage du langage consistant à constituer un catalogue de correspondances entre des sons et des objets ; la méthode ostensive utilisée est celle à laquelle pourrait recourir quelqu'un qui serait plongé dans un groupe d'humains dont la langue lui serait totalement étrangère ; c'est aussi une méthode couramment employée avec les enfants dans les premiers apprentissages d'une langue étrangère ; un tel apprentissage nécessite aussi l'acquisition de règles, mais celles-ci ne constituent qu'une grammaire de surface fixant par exemple « la place des mots dans la phrase » ; Augustin n'ignore pas l'utilité de ce que nous appelons "pragmatique du langage", mais il n'y voit pas de règles, et réduit le rôle des « agissements du corps » à une sorte d'aide à la constitution de ce catalogue de références. Wittgenstein consacre de nombreuses pages à faire la critique de l'image de l'acquisition du langage proposée par cette reconstruction, et de la conception du fonctionnement du langage qu'elle sous-tend ; et en plaçant ce commentaire en ouverture de ses *Recherches philosophiques*, il fait de la compréhension du mode d'acquisition du langage un moment incontournable de toute analyse de son fonctionnement. Wittgenstein considère que cette image d'un apprentissage ostensif est « la représentation d'un langage plus primitif que le notre » (RP, § 2, p. 28). Il ne conteste pas la possibilité du jeu de langage décrit par Augustin, ni même son intérêt dans certains cas, mais il montre que ce n'est qu'un aspect de notre langage : « Nous pourrions dire qu'Augustin décrit un système de compréhension mutuelle, mais que ce système ne recouvre pas tout ce que nous nommons langage. » (RP, § 3, p. 29) C'est pourquoi, à la suite de cette citation, il consacre tout le début des *Recherches philosophiques* (au moins jusqu'au paragraphe 21), à nous proposer d'imaginer des exemples de situations très simples, concernant pourtant des langages rudimentaires, dans lesquelles l'usage est néanmoins beaucoup plus complexe, et dans lesquelles le langage ne pourrait être appris de cette manière. Avec toutes ces remarques, il nous montre que pour nous entendre nous avons besoin de quelque chose de plus que cette simple mise en correspondance de sons et d'objets ; nous avons besoin de savoir dans quels cas il est possible d'employer le mot, de connaître l'usage : « On pourrait dire que la définition ostensive explique l'emploi – la signification – d'un mot, si le rôle que ce mot doit jouer dans le langage est déjà clair » (RP, § 30, p. 43) Il montre que

d'emblée, dès les premiers rudiments de langage, nous apprenons le langage en apprenant des usages, en tenant compte de la situation et du contexte. Ainsi l'apprentissage du langage commence-t-il par l'imitation, mais c'est lorsque l'enfant imite en situation, lorsqu'il cherche l'emploi juste, c'est à dire en accord avec les autres, que l'imitation devient signification et donc langage – et ceci donne une image de l'apprentissage très différente de celle donnée par Augustin. A cette complexité de l'usage dans la situation (du fonctionnement du langage) correspond une complexité des règles. Si Wittgenstein qualifie le langage décrit par Augustin de « primitif », c'est bien parce que sa grammaire est d'une simplicité qui ne peut pas rendre compte du fonctionnement de nos langages naturels. Les règles de correspondance des sons et des objets ne suffisent ni à décrire leur fonctionnement, ni à les employer efficacement. Les règles de nos langages ne portent pas seulement sur l'emploi des mots, mais elles établissent aussi quand et comment ces emplois sont possibles. Ces règles sont beaucoup plus dépendantes de la situation que celles de la syntaxe, elles évoluent plus rapidement et font très facilement l'objet de modifications, d'extensions ou de restrictions ; elles nous apparaissent donc plus souples, et leur usage nécessite des essais et des ajustements constants (des recherches d'accord), très fréquemment lors de l'apprentissage, mais encore assez souvent lors d'un usage "expert".

Nous (les neurotypiques) n'acquérons pas le langage ainsi, en suivant simplement la méthode décrite par Augustin (mais nous pouvons y faire appel pour des éclaircissements ou des vérifications). Notre langage n'est pas un catalogue de références, et nous ne l'apprenons pas comme un ensemble de connaissances. Nous l'apprenons en le pratiquant, immédiatement dans l'usage, parce que nous sommes placés par notre naissance dans le langage et dans une langue précise, parmi des locuteurs qui parlent cette langue. Nous ne choisissons pas d'apprendre, et personne ne choisit de nous enseigner, notre langue maternelle. Nous ne réfléchissons pas à notre besoin de connaître quel mot correspond à telle chose, quelle procédure syntaxique permet d'exprimer ceci ou cela. Si nous cherchions à expliquer comment nous commençons de parler notre langue maternelle et l'apprenons, nous aurions tendance à dire que nous le faisons de manière spontanée, automatique, instinctive, ou intuitive ; mais il y a peu d'explications dans l'emploi de ces mots, et il est plus simple et plus juste de dire que nous agissons ainsi parce que nous sommes dans le langage et ne pouvons faire autrement, parce que l'usage du langage est notre forme de vie. Nous sommes d'emblée plongés dans un accord dans le langage que nous approuvons et faisons notre en commençant de parler, nous entreprenons de nous accorder avec les autres dès lors que nous prononçons nos premiers mots. Dans cette activité, nous comprenons peu à peu, dans l'usage et par

l'usage, l'importance de notre accord dans le langage, et le détail de nos conventions. Les apprentis, les enfants, se trompent souvent sur ces conventions, et l'incompréhension des autres à chaque fois les corrige. Leur désir de se corriger et leur effort spontané montrent que même dans les erreurs ils restent dans le langage, dans notre accord profond dans le langage. Peu à peu ils ajustent leur langage, apprennent à respecter des conventions qui sont celles de leurs interlocuteurs mais sont aussi déjà les leurs (c'est en ce sens que nous pouvons parler "d'accord profond"), afin d'être compris ; ils apprennent à se situer dans les usages, et à s'y situer tellement bien qu'ils apprennent peu à peu à en proposer de nouveaux (un jeu de mot par exemple, ou un nouveau concept philosophique).

Ce que montre la différence autistique dans le langage, c'est que les autistes n'apprennent pas le langage ainsi, même ceux qui ont un bon niveau de langage ; en fait, leur manière d'acquérir le langage ressemble beaucoup à la description proposée par Saint Augustin, ou à l'apprentissage d'une langue étrangère dans un enseignement. Ils comprennent et apprennent très bien les règles de correspondances entre les signes et les objets, ou la grammaire permettant de les mettre à leur place dans une phrase. Mais ils ne parviennent pas (ou mal), comme le font des apprentis neurotypiques, à user du langage d'emblée, dès les premières occurrences codées que leur situation dans le langage leur soumet. Ils ne saisissent pas clairement comment nos usages montrent nos conventions, ne saisissent donc pas toutes nos règles et ignorent notre accord dans le langage. Confrontés au besoin de langage, ils tentent donc d'en apprendre les éléments un à un. Ils n'acquièrent pas des possibilités d'usages, mais emmagasinent un stock de formes lexicales et grammaticales et constituent une sorte de fichier (on retrouve dans cette description de leur apprentissage l'image de la bibliothèque déjà utilisée plus haut). Pour comprendre leurs interlocuteurs ou pour s'exprimer, ils ne suivent pas des procédures d'ajustement dans l'usage, mais des procédures de recherche de références dans un fichier. Acquérir notre langage de cette manière est tout simplement impossible ; en le tentant, ils s'épuisent dans l'incompréhension ; et en fait, ils apprennent lentement, progressivement, un langage qui a toutes les apparences du notre, mais qui en diffère profondément par son fonctionnement, et se révèle beaucoup plus difficile à acquérir. Certains n'y parviennent pas, ou mal, d'autres acquièrent un bon niveau de langage ; la plupart d'entre eux, en raison de la complexité d'utilisation de ce type de langage, commencent à parler tardivement.

L'accord dans le langage des neurotypiques englobe tous les aspects que nous avons du distinguer pour étudier le langage des autistes, des aspects qui correspondent à des usages de codes conventionnellement réglés qui nécessitent des compétences cognitives particulières : la

phonologie, la sémantique, la syntaxe, la pragmatique. Tous ces aspects sont présents et concomitants dans nos usages ; les emplois de nos codes sont mêlés dans nos expressions et comptent de la même manière dès lors qu'ils sont requis dans l'établissement du sens. Mais il en va tout autrement dans un langage ignorant cet accord. Si vous devez référencer des éléments un par un et constituer une bibliothèque, vous êtes évidemment tentés de référencer d'abord (ou seulement) ceux qui vous paraissent les plus utiles, ou les plus aisés à apprendre ; et vous aurez tendance à délaisser des éléments qui vous paraissent mal définis, variables, ou pas indispensables. Les personnes avec autisme concentrent ainsi leurs efforts d'apprentissage sur les aspects linguistiques qui permettent de constituer, sinon la totalité de ce que nous appelons "langage naturel", du moins un code permettant une certaine forme de communication, certes littérale, mais fonctionnelle et utile (un « code de compréhension mutuelle », en reprenant l'expression de Wittgenstein citée plus haut) ; au regard de la complexité d'acquisition de leur langage, c'est un choix qui semble justifié selon un critère d'efficacité. Ce choix revient à délaisser les aspects pragmatiques du langage qui sont justement les aspects qui sont parfaitement incompréhensibles hors de notre accord dans le langage, qui expriment la recherche constante de cet accord et qui nécessitent un travail d'ajustement permanent : car il est de ce fait beaucoup plus difficile de les intégrer dans un langage en les apprenant comme des éléments indépendants, de transformer toutes les différentes situations, contextes, attitudes et mimiques en un immense dictionnaire de références. La « Théorie de l'esprit », en revanche, ne nous apparaît pas ainsi simplement délaissée dans le langage des autistes. Son absence semble marquer quelque chose de beaucoup plus important : le fait essentiel que les autistes ne partagent pas notre accord dans le langage, ne comprennent pas et ne suivent donc pas les règles de sa grammaire profonde.

UN DISPOSITIF SPECIFIQUE DE COMPREHENSION.

La différence entre le langage des autistes et celui des neurotypiques est donc essentielle : elle concerne la grammaire profonde. Même si les autistes parlent un langage dont les formes apparentes reprennent celles de nos langues naturelles, ils n'utilisent de celles-ci que les règles de leurs grammaires de surface. De ce point de vue, la différence entre ce langage et le notre est beaucoup plus importante que la différence proposée par l'exemple de Rorty entre le langage d'un homme du siècle de Newton et un homme d'une époque bien antérieure. Si Rorty avait raison, nous ne devrions pas parvenir à nous comprendre avec les autistes, nous ne devrions pas parvenir à considérer comme vrais certains de leurs énoncés. Or ce "miracle" se produit tous les jours, dans le langage ordinaire, dans les familles et sur les

lieux d'éducation ou de travail de ces autistes ; et cela ne concerne pas que les énoncés simples de la vie quotidienne : certains de ces autistes sont des scientifiques brillants, des ingénieur, des philosophes. Comment font-ils pour comprendre ce que nous disons dans notre langage ? Comment font-ils pour produire avec leur langage des énoncés que nous pouvons comprendre dans notre langage ? Nous pouvons comprendre aisément qu'un énoncé mathématique soit nécessairement identique dans les deux langages ; mais comment procédons nous dans tous les autres cas ? Comment les autistes peuvent-ils considérer comme vraies des phrases comme celles-ci : « cette analogie ouvre sur des abîmes de réflexions » ou : « cette blague est très drôle », s'ils ne comprennent pas (ou mal), notre humour et nos analogies, et se méprennent sur la signification des emplois secondaires et imagés de "ouvre" "porte" ou "abîmes" ? Et de fait, c'est bien cela qui se produit : ils n'ont pas compris la blague, et nous demandent ce que des abîmes viennent faire dans une telle phrase.

L'effort que nous faisons pour parvenir à communiquer entre autistes et neurotypiques consiste tout simplement en une activité spécifique de compréhension que je vais tenter maintenant de décrire brièvement. Comme nous venons de le faire ci dessus, les neurotypiques peuvent analyser le fonctionnement du langage des autistes en le comparant à leur langage ; cela ne leur permet pas de le parler très naturellement, mais ils peuvent utiliser cette connaissance pour adapter leur expression lorsqu'ils s'adressent à des autistes. Ils peuvent ainsi tenter de la limiter à la production d'énoncés strictement informatifs, tenter d'en proscrire tout ce qui est allusif ou équivoque ; ils peuvent expliquer l'usage lorsqu'ils emploient un mot dans un sens secondaire ; ils peuvent préciser comment ils prennent en compte la situation d'énonciation, décrire le contexte dans lequel leurs énoncés prennent une signification. Évidemment l'expression devient alors moins spontanée, et la communication plus lente ; mais on parvient à se comprendre, assez facilement lorsqu'il s'agit de donner des consignes ou de faire des assertions, beaucoup plus laborieusement lorsqu'il s'agit d'exprimer des sentiments confus, des doutes ou des impressions diffuses par exemple ; les énoncés de ce type demandent beaucoup plus d'explications, de temps et de patience de part et d'autre. Dans toutes ces activités les autistes apportent de l'aide aux neurotypiques en décrivant très précisément le fonctionnement de leur langage dans chaque situation, chaque contexte. La position des autistes par rapport à notre langage, qui offre des possibilités dont le leur ne dispose pas, est plus inconfortable. Il est très difficile de percevoir le besoin et l'absence de certaines possibilités (d'usages, donc de codes et de significations), et pour eux le travail de comparaison entre les deux langages est donc moins productif. C'est pourquoi les autistes peuvent se méprendre sur nos énoncés sans s'en rendre compte, sans avoir le moindre doute.

L'essentiel de l'effort, pour eux, consiste donc à tenter de s'apercevoir de leurs erreurs d'expression ou de compréhension, afin de demander les précisions et corrections nécessaires, afin d'indiquer qu'il leur manque certaines règles dans une situation et un contexte précis (pas de les montrer ; s'ils pouvaient les montrer, elles ne leur manqueraient pas) ; et l'aide principale que peuvent leur apporter les neurotypiques consiste à reconnaître et anticiper les cas dans lesquels les autistes ne se rendent pas compte de leurs méprises, les cas dans lesquels ils ne perçoivent pas que certaines règles leur échappent. En reprenant une image précédemment utilisée, on pourrait dire que nous constituons avec eux des sections nouvelles (et éventuellement provisoires) de leurs bibliothèques de références, chacune d'elles correspondant à ce qui constitue pour nous un ensemble ouvert d'usages dans une situation.

En raison de la différence essentielle (grammaticale) entre les deux langages, il s'agit donc d'emblée, pour chaque partie, pour chacun de nous lorsqu'il est placé dans une telle situation, de parvenir à comprendre ce qui fonctionne dans le langage de l'autre et que rien dans l'usage de son propre langage ne montre et ne permet de voir. La complexité de l'activité résulte de cette difficulté spécifique. C'est une activité réciproque des membres des deux groupes, qui s'applique simultanément aux deux langages, tant dans l'expression que dans la compréhension. L'accord général que neurotypiques et autistes partagent dans ces activités est un accord très partiel qui ne concerne que la grammaire de surface ; pour nous comprendre, nous devons donc appliquer des procédures de vérification, d'éclaircissement et de contrôle spécifiques permettant de nous accorder à propos d'usages particuliers dans des situations et des contextes précis. Plus que comprendre l'autre, l'essentiel de l'activité consiste à faire comprendre à l'autre ce dont on manque et dont on a besoin pour le comprendre. Ces activité réciproques influent l'une sur l'autre et se modifient, et cette influence est délibérément recherchée par les acteurs. Il s'agit ainsi, dans toutes les situations, de s'accorder sur des conventions indépendantes d'un accord dans le langage qui reste très partiel, en les décrivant ; de parvenir à s'accorder dans le langage localement, dans une situation où nous ne partageons pas le même accord profond.

J'appelle "dispositif de compréhension" l'ensemble des procédures qui nous permettent de nous accorder ainsi, dans des usages qui se situent aux limites du fonctionnement des langages naturels. J'emprunte ce terme de « dispositif » à Michel Foucault, qui l'emploie, notamment dans son *Histoire de la sexualité*, pour décrire comment des affrontements de pouvoirs peuvent se résoudre dans des pratiques nouvelles utiles (que l'on peut aussi voir comme des techniques d'assujettissement efficaces) qui transforment nos formes d'organisation sociale. Dans le cas de cet ensemble d'activités que nous venons de décrire,

nous avons des groupes qui exercent (ou tentent d'exercer) de tels micro-pouvoirs : le pouvoir médical (le plus visiblement organisé) ; le pouvoir normatif des neurotypiques sur le langage (quasiment universel, donc peu visible mais très puissant : c'est le jeu de pouvoir qui organise notre forme de vie) ; et enfin le pouvoir nouveau des autistes et de leurs familles contestant ces normes. Il n'y a encore pas si longtemps (et c'est encore partiellement le cas aujourd'hui), le jeu de ces pouvoirs se résolvait dans des dispositifs d'exclusion et d'isolement, voire d'enfermement ; il peut maintenant (et de plus en plus) se résoudre dans ces efforts mutuels que nous faisons pour nous comprendre ; et ces efforts produisent certaines transformations spécifiques qui, selon Foucault, caractérisent de tels dispositifs. En effet le dispositif de compréhension que les autistes et nous utilisons ensemble modifie le rapport de la communauté à ses normes, la manière de considérer ceux qui apparaissent hors normes et les formes d'organisation sociale qui résultent de l'application de ces normes. Dans ce dispositif de compréhension, ce qui était considéré comme un trouble mental devient une différence ; ce qui était considéré comme un trouble de la pensée et du langage devient une forme différente de pensée et de langage. L'expression des personnes avec autisme à propos de cette différence et à propos des règles et des formes d'organisation (le dispositif de soin) que la communauté institue pour traiter les perturbations qui en résultent modifie le regard que nous portons sur ces perturbations : alors que nous avions l'habitude de les considérer comme propres et internes à des sujets malades, nous avons maintenant tendance à considérer que la différence prend la forme d'une incompréhension réciproque dans le langage, et que c'est donc la communauté elle-même qui est perturbée. La description des dispositifs de soins comme des dispositifs de normalisation transforme le regard que nous pouvons porter sur les connaissances à partir desquelles ils ont été conçus : la Psychanalyse comme la Psychiatrie qui s'en inspire s'en sont trouvés mises en cause, bien au delà de la question de l'autisme, d'une manière politique qui rejoint en de nombreux points la critique à laquelle Foucault[43] les a soumises. Avec son appareil conceptuel, Foucault analyserait cette expression des personnes avec autisme et de leurs familles dans un jeu des pouvoirs, et situerait de telles transformations dans le politique ; mais nous pouvons tout aussi bien, en suivant Wittgenstein, étudier cette critique dans le jeu du langage (et ici on pourrait dire *des* langages), et prendre ces transformations en considération dans nos formes de vie. En analysant ainsi ces activités, nous comprenons pourquoi nous avons besoin d'un tel dispositif, et ceci nous montre, de manière très pragmatique, ce qui fait défaut lorsque nous communiquons avec les autistes : ce qui manque ne se trouve ni dans leur langage, ni dans le notre, mais dans nos accords. Ce qui

43 Cf. *Le mur*, documentaire vidéo réalisé par Sophie Robert.

rend notre communication difficile, voire quasiment impossible, c'est ce sur quoi eux et nous ne sommes pas accordé dans l'usage naturel du langage : non pas les règles linguistiques propre à chaque langage, mais leurs grammaires profondes, ces usages et ces règles qui constituent ce que nous avons appelé "pragmatique du langage", qui comprennent notamment ce « langage naturel commun à tous les peuples » auquel fait allusion Augustin, et qui nous permettent de constituer les contextes dans lesquels nos usages prennent sens.

TRADUCTION ET COMPREHENSION.

Le dispositif de compréhension que nous employons pour communiquer avec les autistes nous permet donc de nous comprendre dans une situation "limite" du point de vue du fonctionnement du langage. Ce qui caractérise cette situation particulière, c'est que nous ne partageons avec ces interlocuteurs qu'un accord extrêmement partiel dans le langage ; et le dispositif de compréhension a pour but de pallier au manque de profondeur de cet accord, en produisant des formes de suppléance, des accords conventionnels locaux pouvant être explicités et utilisés. C'est pourquoi la différence autistique dans le langage est pour nous un bon exemple : elle nous montre nos efforts constants pour rechercher et entretenir cet accord dans toutes les circonstances ; elle nous montre que la possibilité de nous comprendre dépend de la possibilité de nous accorder dans le langage, et que cette recherche d'accord constitue la "matière" même des sciences humaines. Stanley Cavell a mis en évidence l'universalité de cet accord et son importance dans le fonctionnement du langage, et je reviens sur ses analyses au chapitre IV pour montrer de quelle manière cet accord détermine nos formes de vie, et donc la possibilité de les décrire et de les comprendre : la possibilité des sciences humaines. Celles-ci peuvent bien sûr ne pas reconnaître cette universalité et cette importance dans leurs formulations générales et théoriques ; mais leurs pratiques en constituent toujours l'illustration. Lorsque nous étudions comment nous nous organisons socialement, comment nous comprenons les comportements des autres, comment nous nous réunissons dans des rites, comment nous isolons les malades mentaux, etc., nous décrivons toujours des conventions qui permettent aux humains de se comprendre, de s'accorder dans leurs formes de vie : des conventions qui révèlent notre constante recherche d'accord.

Ces conventions qui constituent donc la matière des sciences humaines peuvent être très éloignées des nôtres (elles peuvent être établies selon des usages et dans des contextes très différents), mais nous les décrivons dans nos langages, et c'est ainsi que nous parvenons à les comprendre (plus exactement : celui qui les décrit le fait évidemment dans le langage de sa communauté, et c'est ainsi que sa communauté peut les comprendre). Nous sommes ainsi

tentés de dire que nous les traduisons, et que la forme de compréhension que produisent les sciences humaines résulte d'une activité de traduction. J'ai décrit comme un dispositif de compréhension l'ensemble des activités qui nous permettent, les personnes avec autisme et nous-mêmes, de communiquer malgré notre différence de langage ; mais une manière de comprendre cette notion pourrait être de dire qu'un tel dispositif nous permet d'effectuer un travail de traduction ; et j'aurais pu, éventuellement, employer l'expression "dispositif de traduction". L'emploi de cette expression ne serait pas erroné, à condition d'éclaircir cette notion de traduction, c'est à dire de bien s'accorder sur l'analyse du fonctionnement du langage dans laquelle elle est employée. La discussion de cette question est loin d'être superflue parce que ce terme de "traduction" est couramment employé en sciences humaines dans un usage étendu à des comportements culturels ou à des formes d'organisation sociale ; et l'idée que ces traductions étendues dépendent ou sont assurées par la traduction du langage y est également assez répandue ; c'est par exemple le cas chez Evans-Pritchard (cf. *Sorcellerie, oracle et magie chez les Azandé*, chap II, pages 34 à 39). De plus, cette discussion peut nous permettre d'éclaircir l'usage que nous faisons du terme "compréhension" en sciences humaines.

Dans nos manières de considérer le fonctionnement du langage en philosophie, nous avons tendance à penser que nous sommes parvenus à une vision claire de ce fonctionnement dès lors que nous avons accepté l'idée que le sens est dans l'usage ; et cette formulation très simplifiée peut nous donner l'impression que l'activité de traduction consiste simplement à établir des analogies entre l'usage d'un mot dans une langue et l'usage d'un mot dans une autre langue. Bien évidemment, la traduction ne concerne pas que l'usage. D'ailleurs, s'il s'agissait que de transférer des usages, Rorty pourrait avoir raison : nous pouvons imaginer que deux langues pourraient alors devenir tellement éloignées l'une de l'autre dans leurs techniques d'enquête et de vérification que leurs énoncés en deviendraient intraduisibles. Mais nous ne faisons jamais de telles "simples" traductions ; traduire, c'est proposer une correspondance entre le contexte d'une situation (de la langue à traduire) et un autre contexte dans une autre situation (d'une autre langue), et proposer ainsi un nouvel usage dans ce nouveau contexte. Dans le cas de notre mutuelle compréhension avec les autistes, nous ne pouvons pas résoudre la difficulté avec de telles activités de traduction parce que nous n'avons pas de tels contextes à mettre en relation : nous cherchons à mettre en correspondance des significations qui sont établies d'une part dans un langage où les usages et la signification dépendent du contexte (dont le fonctionnement nécessite des règles de contextualisation) et d'autre part dans un langage qui tend à être un calcul exact et dans lequel les usages et la signification dépendent

d'une grammaire de surface (dont le fonctionnement est réglé seulement par le sens des mots et la place des mots dans la phrase). Nous ne pouvons pas satisfaire notre besoin de compréhension par une simple traduction parce que, dans nos langages de neurotypiques, il n'y a pas de traduction possible sans ces règles qui lient l'usage à la situation et au contexte. Dans ce cas particulier et extrême de la communication entre autistes et neurotypiques, un ensemble de règles, dont nous avons besoin qu'il soit commun aux deux langages (qu'il soit présent dans l'intersection des règles des deux langages) pour effectuer une traduction, est absent, et nous devons donc ajouter ces règles dans un langage qui les ignore, les créer en quelque sorte, même provisoirement et localement ; et c'est ce processus que j'ai décrit comme un dispositif de compréhension.

Mais à quel type d'activité nous adonnons-nous dans des cas plus généraux, lorsqu'il s'agit de s'entendre avec des communautés dont le langage, bien qu'éventuellement très éloigné du notre, contient néanmoins cet ensemble de règles, contient donc tout ce qui est nécessaire à une traduction ? - et nous sommes là dans situation typique de l'anthropologie, ou encore dans le type de situation que décrivent Rorty et Putnam avec leurs exemples. Dans de telles activités de traduction, les deux situations diffèrent surtout par la sémantique et la grammaire des langues utilisées, mais pas seulement : elles se différencient également par des éléments culturels, par exemple par la manière d'employer le langage en liaison avec les comportements ou par la manière de tenir compte de l'interlocuteur, de ce qu'il sait ou est censé savoir, par la manière de l'indiquer. Dans de tels cas les règles de la signification dans le contexte ne font pas défaut de manière générale, et nous n'avons donc pas à créer et ajouter des systèmes de règles pour pallier à un manque systématique ; nous utilisons les règles qui existent dans chacun des langages impliqués, et les processus de traduction qui nous permettent de nous entendre sont donc inclus pour la plupart dans les usages de ces langues. Cependant les systèmes de règles que nous utilisons pour mettre les usages et les contextes en correspondance peuvent être très éloignés ; certaines règles particulières peuvent manquer ; d'autres s'appliquent à des ensembles de situations qui ne sont pas identiques dans les deux langages ; les critères d'application peuvent être notablement différent (les critères d'application des règles "pragmatiques" présentent la particularité de nous apparaître comme particulièrement flous). Il en résulte que même dans de tels cas nous sommes amenés à inventer, projeter, créer ; traduire c'est inventer de nouveaux usages, c'est introduire de nouvelles règles, et cela se voit dans le fait que l'activité de traduction modifie les langages auxquels elle s'applique, comme toute activité pratique dans laquelle le langage est employé d'ailleurs. Toute activité de traduction est donc un processus de compréhension (dont le

dispositif de compréhension entre neurotypiques et autistes est un cas très particulier). C'est pourquoi, lorsque nous parlons de la possibilité de comprendre les comportements de groupes humains dont les usages différent profondément des nôtres, notamment à propos de travaux d'anthropologie, nous pouvons dire qu'il s'agit d'une activité de traduction : non pas parce qu'une simple traduction pourrait nous permettre de comprendre une culture ou une forme d'organisation sociale, mais parce que toute activité de traduction dépasse largement les aspects sémantiques et grammaticaux et implique les comportements culturels et l'organisation sociale. C'est en ce sens que l'on peut comprendre Evans-Pritchard, par exemple, lorsqu'il soutient que son travail de compréhension des rites zandés consiste en un processus de traduction. Lorsque nous employons ainsi le terme traduction en sciences humaines, nous ne faisons pas un usage abusivement étendu des termes "règle" ou "usage" ; nous ne faisons pas de confusion commode entre règles du langage et règles sociales ; nous ne soutenons pas que le travail de traduction de la langue nous donne "magiquement" accès à tous les aspects d'une culture, à ses rites, à son organisation politique, à des attitudes éthiques ; ni que ces aspects sont réductibles au langage qui les véhicule ; ni que les comportements culturels et l'organisation sociale sont contenus dans le langage ; nous disons simplement que toute traduction d'un énoncé est la traduction d'un usage, ce qui implique également la traduction d'un contexte, et de la situation dans laquelle ce contexte est significatif .

Certaines règles de notre langage, celles qui sont regroupées dans ce que nous appelons "pragmatique" sont des règles qui s'appliquent à nos attitudes, comportements, expressions. Ces règles qui constituent ce « langage commun à tous les peuples » dont parle Augustin sont des règles dans le fonctionnement de notre langage, et sont aussi des règles de notre vie en communauté, disons des règles sociales ou politiques. Nous n'avons aucune raison de vouloir choisir entre ces deux aspects, de vouloir que le social précède et domine le langage (cf. la position de Peter Winch, analysée au chapitre suivant), ou de vouloir que le langage contienne le social. Rien dans la description de nos manières d'appliquer ces règles ne nous permet de faire de tels choix, qui relèvent d'exigences métaphysiques injustifiées. Nous pouvons et devons nous contenter de constater que nous pouvons décrire l'application de ces règles dans ces deux aspects ; que notre langage n'est pas un système d'analyse indépendant de notre vie en communauté et que nos expressions ne sont pas de simples résultats opérationnels. L'application des règles de nos langage implique le choix de critères et décrit donc des aspects de notre vie commune avec les autres hommes, tandis que nos comportements et attitudes dans cette vie en commun sont des contextes et des usages réglés de nos langages. On pourrait dire également que dans l'application de ces règles, nos comportements prennent un aspect

symbolique, et nos expressions un aspect performatif. Traduire une expression, c'est transférer dans un autre contexte des usages du langage, donc des applications de règles ; ces règles fonctionnent dans le langage, mais elles ne sont cependant pas des règles internes, elles fonctionnent aussi dans nos comportements et dans l'expression de nos émotions, dans notre vie avec les autres. En les transférant d'une langue à une autre, ce sont aussi les contextes et les situations dans lesquels elles nous sont utiles que nous transférons, et c'est ainsi que nous parvenons à nous comprendre, même lorsque nos techniques et procédures de vérification sont très éloignées. En nous expliquant dans le langage nous nous comprenons parce que le langage n'est pas un simple outil indépendant de description et d'explication : ses règles s'appliquent dans tous les moments et à tous les aspects de notre vie avec les autres.

CHAPITRE III

COMMENT, EN CONSIDERANT LA COMPREHENSION HUMAINE COMME UN PROBLEME A RESOUDRE, NOUS EN FAISONS UNE IMPASSE (PETER WINCH ET LA SCIENCE SOCIALE)

Nous nous sommes rendu compte que lorsque nous voulons établir les sciences humaines sur des bases spécifiques et ainsi justifier leurs pratiques (comme celles des sciences de la nature sont justifiées par les bases qu'elles trouvent dans l'empirisme et le vérificationnisme), nous cherchons à établir rien de moins que les fondements de notre mutuelle compréhension dans le langage. La recherche des fondements du langage est un programme plutôt philosophique, mais la philosophie s'y montre le plus souvent décevante, ses examens finissant toujours par montrer le langage lui-même comme fondement de la philosophie, voire de toute connaissance. De cette déception résulte la tentation de trouver dans les sciences humaines, dans leurs objets et leurs analyses, ce fondement ; de penser que c'est peut-être finalement dans ce qu'elles étudient, "l'homme" et toutes les productions humaines, que ce fondement réside. Il s'agirait alors, dans ce programme, de faire en quelque sorte "d'une pierre deux coups", c'est à dire d'un fondement (du langage), deux bases (des sciences humaines et de la philosophie). Il est ainsi possible d'envisager de fonder le langage dans quelque chose qui le précéderait, comme par exemple l'esprit, le cerveau, de lui trouver un moteur dans un besoin de relation ou encore (aux limites des SH) de lui attribuer un point de départ dans une prédisposition au codage. Dans ce chapitre, j'essaie de montrer que ce genre de recherche de fondement aboutit toujours à une impasse. Je prends comme exemple la tentative de Peter Winch de fonder le langage dans le social que j'analyse en essayant de montrer comment elle conduit à une impasse. Winch est un philosophe, pas un un chercheur en sciences sociales ; cet exemple est néanmoins éclairant parce qu'il cherche son fondement dans des "objets" spécifiques des sciences humaines ; pour nous, il l'est d'autant plus que c'est dans sa lecture de Wittgenstein que Winch trouve des raisons de chercher à fonder le langage.

Peter Winch a publié en 1958 un ouvrage intitulé *L'idée de science Sociale et sa relation avec la philosophie*, qui nous intéresse particulièrement puisqu'il est le premier à proposer une réflexion épistémologique générale à propos de sciences humaines se référant à la philosophie de Wittgenstein et se revendiquant de sa méthode. Winch semble s'y consacrer surtout à la question pratique de l'indépendance des sciences sociales vis à vis des sciences de la nature ; mais à mon sens cet enjeu n'est pas premier pour lui. Tout son discours sur les sciences sociales repose sur le développement d'une argumentation dont la visée est d'abord philosophique, qui constitue la première partie de l'ouvrage mais se poursuit ensuite tout au long de son texte. Je vais tenter de montrer que toute cette argumentation n'est pas organisée principalement par son but apparent (montrer l'indépendance des sciences sociales), mais par un problème de départ qui est un problème fondamental de la philosophie et qui constitue l'enjeu premier de la réflexion de Winch.

L'argumentation de Peter Winch comprend quatre éléments principaux : un problème de départ, deux idées développées à l'extrême et un concept central, celui de "comportement doté de sens", proposé sur la base du développement de ces idées. Le problème de départ exprime ce que la description du fonctionnement du langage que propose Wittgenstein dans les RP semble laisser finalement inexpliqué : le fait que nous parvenions à nous comprendre, à donner aux mots et aux expressions des autres des significations que ceux-ci peuvent comprendre et reconnaître comme étant les leurs. On peut décrire cet aspect du texte wittgensteinien comme une insuffisance, parce que ce terme souligne l'insatisfaction du lecteur des RP face à ce qui peut lui apparaître comme un manque ; toute la préoccupation de Winch à ce propos montre que c'est ainsi qu'il voit cette situation, et j'emploierai donc ce terme dans ce chapitre, tout au moins provisoirement. Winch, comme beaucoup d'autres commentateurs, y voit (ou en fait) un problème ; il tente de le résoudre, et la conception des sciences Sociales qu'il développe résulte à mon avis de son attention à cette difficulté et constitue une tentative pour la résoudre comme un problème. Une des choses que je voudrais montrer est que cette insuffisance de la description du fonctionnement de nos langages naturels dans les RP ne signale pas une difficulté que Wittgenstein n'aurait pas réussi à surmonter et qui invaliderait tout ou partie de son texte, mais une difficulté qu'il comprend et à laquelle il veut nous conduire ; qu'elle n'a pas la forme d'un problème, mais celle d'une impasse qui ne peut donc à proprement parler trouver de solution, qui ne peut qu'être acceptée et dépassée. Je tenterais donc de montrer que Winch voit clairement les enjeux de la situation dans laquelle nous laisse la lecture des RP, mais qu'il se fourvoie en tentant de lui apporter une solution ; et que son erreur consiste à traiter comme un problème à résoudre le fait sur lequel

Wittgenstein attire notre attention avec ses *Recherches*.

La tentative de Winch fait appel à deux idées fondamentales. La première est que l'élucidation des concepts (c'est à dire le travail philosophique) est une forme « d'élucidation de la nature de la réalité » (p. 67) ; cette conception du travail philosophique fonde chez Winch l'autonomie de la philosophie par rapport aux sciences de la nature, mais aussi l'indépendance des sciences sociales vis à vis des sciences de la nature et de leurs méthodes. La deuxième idée est l'extension du domaine d'utilisation des concepts que Wittgenstein utilise dans sa description du fonctionnement du langage (notamment les concepts de "règle" et de "relation interne"), jusqu'à l'analyse des comportements et des relations sociales. Je montrerais que sous couvert de l'extension du concept de "règle" (ce qui n'aurait rien de bien nouveau ou spécial puisque Wittgenstein lui même utilise ce concept dans un domaine étendu et varié), c'est en fait à l'extension du domaine d'application du concept de signification que procède Winch, et que c'est cela qui lui permet de construire le concept de « comportement doté de sens » qui est le concept central de son argumentation.

Je me propose d'étudier ces quatre éléments afin de montrer comment Winch les emploie dans son argumentation pour soutenir et justifier sa conception des sciences sociales mais aussi pour tenter d'apporter une solution à son problème de départ. Je montrerais que ce problème resurgit sans cesse dans son argumentation et que son désir de le résoudre est à l'origine de tous les arguments utilisés dans l'ouvrage, et aussi de toutes ses erreurs. Je comparerais ensuite la problématique de Winch à la lecture de Wittgenstein proposée par Stanley Cavell. Tous deux ont le même point de départ : la difficulté à expliquer la compréhension humaine, qui constitue un des aboutissements les plus étonnants des recherches philosophiques de Wittgenstein, exprimé notamment dans les fameux paragraphes 241 et 242 des Recherches philosophiques sur « l'accord dans les jugements ». Winch y voit un problème à résoudre, là où Cavell y voit seulement une situation à comprendre et à accepter ; de là résulte la divergence de leurs attitudes, l'exigence de l'un et le scepticisme de l'autre.

LE PROBLEME D'AYER (ET DE WINCH)

Dans ce qui constitue son introduction (Chap. I, § 1, *Buts et stratégie*), Winch présente son ouvrage comme une réaction à la pression scientifique visant à naturaliser les sciences Sociales en leur imposant les méthodes des sciences de la nature plutôt que celles de la philosophie. Il s'agit « d'attaquer cette conception de la relation entre les sciences Sociales, la philosophie et les sciences de la nature » (id., p. 50). Mais Winch avait-il comme seul but

d'établir par la réflexion philosophique les concepts de la Sociologie et d'autonomiser cette discipline vis à vis des sciences de la nature ? On peut raisonnablement en douter, tant ce livre est un texte de philosophie fondamentale, qui prend comme objet non pas la philosophie ou les sciences Sociales, mais, selon le mot même de Winch, *leur nature*, et dont l'argumentation se déploie entre analyse du langage et « élucidation de la nature de la réalité » (id., p. 67). Mais si nous considérons ce livre ainsi, comme un texte philosophique, nous devons alors nous demander quel est le problème philosophique que tout du long il travaille. Car si elle est le but mis en avant par Winch, « l'idée d'une science Sociale » n'est pas vraiment le problème posé et étudié dans ce livre de philosophe. La suite du titre, « ...et sa relation avec la philosophie », nous rapproche toutefois de ce problème. Winch a une conception très précise de ces relations : « ...être au clair sur la nature de la philosophie et sur la nature des sciences sociales revient à la même chose. Car toute étude de la société qui en vaut la peine doit être philosophique dans son caractère et toute philosophie qui en vaut la peine doit se préoccuper de la nature de la société. » (id., p. 52) Il s'agit donc d'être au clair, de se comprendre, réciproquement, entre philosophes et sociologues (et pour Winch cette relation entre "savants" n'est pas particulière dans son essence, c'est une relation sociale qu'il traite comme les autres) ; mais ce qui est important ici c'est qu'il s'agit d'être au clair *sur des natures* : celles de la philosophie, des sciences sociales, de la société. C'est à cela que nous devons nous efforcer de parvenir, dit Winch ; encore faut-il montrer comment cela est possible, et peut-être un "vrai-faux" livre de sociologie posant à propos des sciences sociales des questions fondamentales peut-il contribuer à cet effort. Dès les premières pages, en exposant ce qu'il appelle sa stratégie, Winch montre ainsi quelle est la question qu'il essaie de formuler et d'éclaircir : comment pouvons nous nous comprendre sur la nature des choses ? C'est pourquoi le terme de compréhension revient souvent sous sa plume. Il l'utilise notamment pour décrire la recherche en sociologie : les chercheurs doivent rendre compte des comportements dans des termes que les agents doivent pouvoir *comprendre* (et ici, l'emploi de ce terme ne décrit pas seulement une méthode, mais toute une manière de concevoir les sciences sociales). Il l'utilise ensuite pour établir et justifier le concept de "comportement doté de sens" qui est le concept central de l'ouvrage. Il ne semble donc pas exagéré de dire que le problème philosophique que Winch étudie tout au long de ce texte est celui de la compréhension humaine dans le langage.

Winch se montre convaincu par la description du fonctionnement du langage en termes de règles et d'usages proposée par W., mais il perçoit très bien qu'au bout de cette description, la réponse à la question « pourquoi nous comprenons-nous ? » peut rester obscure. Bien qu'il

pense que notre compréhension résulte de conventions sur l'emploi des mots, sur les règles et leurs applications, il voit qu'on ne peut répondre à cette question en soutenant que notre compréhension résulte simplement de l'application des règles ainsi établies. Le problème est maintenant bien connu : dire cela ne fait que déplacer la question, car il faudrait alors justifier l'emploi de telle règle dans tel contexte en faisant appel à une nouvelle règle dont il faudrait à nouveau justifier l'application, etc. ; la règle qui expliquerait notre compréhension se dérobe dans cette régression à l'infini. Ce problème est clairement posé dans le premier chapitre consacré aux orientations philosophiques, à propos d'un argument que A. J. Ayer (1956) oppose à la description du fonctionnement du langage proposée par Wittgenstein. Cet argument consiste à dire que si cette description était juste nous devrions, pour être assurés que nous nous comprenons, vérifier et justifier l'emploi de tous nos mots et de tous les mots de nos interlocuteurs, autrement dit procéder continuellement à des identifications de nos mots avec les mots de nos interlocuteurs, selon l'image du tableau de correspondance donnée par le paragraphe 265 des RP[44]. Mais ce besoin de vérification se heurte à un certain nombre d'impossibilités qui semblent invalider la description de Wittgenstein : on peut par exemple soutenir qu'il ne peut pas y avoir dans le fonctionnement du langage d'instance indépendante (Cf. le § 265 : il n'y a pas de tableau indépendant de nous) pour effectuer cette vérification ; on peut aussi soutenir, comme le fait Ayer, que celui qui voudrait vérifier tous ces emplois entrerait dans une régression à l'infini et finalement « n'identifierait jamais quoi que ce soit » (op. cit., chap 2, section 5). Ayer en conclut que la position de Wittgenstein conduit à l'idée d'un langage invérifiable et donc incompréhensible : « aucune utilisation descriptive du langage ne serait possible » (id.). En fait la conclusion qu'Ayer tire de son argument semble excessive, car il ne montre pas que Wittgenstein décrit un langage incompréhensible et inutilisable, mais seulement que sa description ne suffit pas pour expliquer notre compréhension. On peut par ailleurs remarquer que l'argumentation d'Ayer pourrait être considérée comme une critique anticipée adressée à Rorty, à sa conception de la signification qui réduit celle-ci à une détermination du sens par la vérification de la conformité de l'expression à des règles établies par convention ; ainsi qu'à la conception de Putnam, à sa manière d'éviter cette difficulté en faisant appel à la réalité dans l'application de la notion de "vrai".

C'est de cette insuffisance mise en évidence par Ayer que s'empare Winch dans cet

44 RP § 265 : « Soit un tableau – par exemple un dictionnaire – qui n'existerait que dans notre imagination. Au moyen d'un dictionnaire, nous pouvons justifier la traduction du mot X par le mot Y. Mais parlerons-nous encore de justification si le tableau ne peut être consulté qu'en imagination ? - « C'est alors une justification subjective. » - mais une justification consiste à en appeler à une instance indépendante. (...) »

ouvrage. C'est cela qu'il considère comme un problème et qu'il tente de résoudre. Mais au début du livre, dans cette neuvième section du premier chapitre dont le titre est justement « Quelques malentendus à propos de Wittgenstein », Winch se contente de lever le malentendu, en répondant que Wittgenstein ne s'engage pas dans cette régression à l'infini, qu'il « ne dit pas que chaque acte d'identification nécessite un contrôle supplémentaire » (1958, p. 96), et qu'il « insiste beaucoup sur l'idée que la justification doit s'arrêter quelque part » (id., p. 97). Son argument est que pour Wittgenstein, le contrôle doit être possible mais n'est effectif que dans des circonstances spéciales, parce que « les règles sont, en général, suivies d'une manière qui va de soi » (id., p. 97). Cela ne résout évidemment pas le problème, pas tellement en raison de cette notion de "cas général" à laquelle Wittgenstein a assez souvent recours et dont nous comprenons bien la signification dans la pratique du langage, mais plutôt en raison de cette description de nos manières de suivre les règles, comme « allant de soi ».

Il est vrai que Wittgenstein a écrit tout ces phrases sur lesquelles Winch prend appui, et que cela se rapporte à ce problème. Mais cela ne le résout pas. Cela montre (et en fait Winch montre ainsi) seulement que Wittgenstein a vu la difficulté, qu'il ne s'engage pas dans cette idée de contrôle sans fin et qu'il pense que le fait que le contrôle soit possible suffit à notre compréhension. Mais comment la possibilité du contrôle suffit-elle à notre compréhension ? Comment faisons-nous pour nous comprendre sans vérifier sans cesse l'application de nos règles, sans nous assurer à chaque mot entendu/compris de l'identité de nos emplois ? De ces questions fondamentales, ces justifications ne disent rien ; elles ne résolvent pas le problème, elles le précisent et le situent. Mais ce n'est là que la fin du premier chapitre, et Winch a tout un livre devant lui pour développer le problème. Car je pense que s'il termine sur ce "malentendu" son premier chapitre, c'est qu'il a bien perçu l'importance de ce "problème" qui, pour être éclairci, nécessite de comprendre ce qui dans les écrits de Wittgenstein est le plus surprenant et de ce fait le plus difficile à accepter.

L'EXIGENCE METAPHYSIQUE DE WINCH : ELUCIDER LA NATURE DE LA REALITE.

En développant une réflexion à partir de cette idée, Winch tente de repenser les rapports entre le travail philosophique *a priori* et le travail de la recherche empirique. Concédant les dangers de mouvements philosophiques réactionnaires et anti-scientifiques dont il entend se démarquer, Winch soutient que « si l'intégrité de la science est bel et bien mise en danger par la *sur*estimation de l'*a priori*, (…) il n'en n'est pas moins vrai que la philosophie se retrouve paralysée par sa *sous*-estimation : par la confusion entre les investigations d'ordre conceptuel

portant sur ce qu'il est censé de dire et les investigations empiriques qui doivent attendre de l'expérience leur solution ». (id., p. 68). Pour montrer cette sous-estimation et ses conséquences, Winch prend un exemple chez Hume et commente le passage suivant de *L'enquête sur l'entendement humain :* « En vain prétendez-vous avoir appris la nature des corps par votre expérience passée. Leur nature secrète et, par conséquent, tous leurs effets et toute leur influence peut changer sans aucun changement dans leurs qualités sensibles. Il en arrive ainsi quelquefois et pour quelques objets : pourquoi cela ne pourrait-il arriver toujours à tous les objets ? Quelle logique, quelle démarche d'argumentation vous assure contre cette supposition ? » (*Enquête sur l'entendement humain*, p. 61). Dans ce passage de la section IV consacrée aux doutes sceptiques, Hume veut montrer que l'expérience passée ne garantit logiquement rien dans le futur et qu'une connaissance empirique ne repose donc pas sur un raisonnement. Dans ce but, il fait la supposition d'une rupture dans l'ordre de la nature que nous montre l'expérience, afin de montrer qu'aucun raisonnement logique ne permettrait de la réfuter. On peut résumer cela en disant avec Winch que Hume montre « une saine réticence à admettre que quiconque puisse légiférer *a priori* touchant le cours de l'expérience future sur la base de considération purement logiques » (Winch, op. cit., p. 69). La critique de Winch ne porte donc pas sur les limites que Hume peut fixer au raisonnement *a priori* ; elle porte sur son usage des concepts, sur la confusion entre empirique et a priori que Winch décèle dans son raisonnement. Car dans ce passage, Hume fait un raisonnement ("s'il arrivait que la nature..., alors...") ; c'est un raisonnement qui ne peut pas être empirique (nous n'avons jamais vu de telles ruptures ; et si nous en avions vu, la notion même de savoir empirique serait dépourvue de sens) ; c'est en fait un raisonnement a priori, qui porte sur l'usage des concepts (la question qu'il pose est celle-ci : dans quelles situations pouvons-nous utiliser le raisonnement logique ?). Mais Hume, et c'est là ce que lui reproche Winch, développe ce raisonnement à propos de concepts empiriques : effet, expérience, influence, changement ; il fait ainsi une confusion entre ce qui est empirique et ce qui relève d'énoncés *a priori*. Ce que Winch récuse c'est le droit de décrire une telle situation de rupture dans laquelle disparaîtraient les régularités qui font notre expérience, « en termes de propriétés d'objets, de causes et d'effets de ceux-ci » (id., p. 69). Car, dit-il, « si l'ordre de la nature devait se rompre de cette manière, ces termes cesseraient d'être applicables » (ibid.), puisque « l'usage de telles notions [objet, propriété, cause et effet] présuppose que la plupart de nos généralisations portant sur le comportement du monde dans lequel nous vivons continuent d'être vraies » (id., p.70). En revanche, pour Winch, cette critique, ce raisonnement montrant que celui de Hume ne respecte pas les limites du travail empirique, cela ne peut être qu'un raisonnement *a priori* :

« nous pouvons et devons légiférer *a priori* contre la possibilité de décrire une telle situation dans les termes que Hume tente d'utiliser » (id., p.70) Ce travail a priori est bien sûr la tâche exclusive de la philosophie, et le développement de cette idée aboutit à ceci, qui en révèle l'enjeu : « nombre des plus importants enjeux théoriques qui se trouvent avoir été soulevés dans le cadre de ces recherches [en sciences Sociales] relèvent de la philosophie plutôt que de la science et doivent, en conséquence, être réglés par une analyse conceptuelle plutôt que par la recherche empirique. » (id., p. 70)

On pourrait ne voir dans tout cela qu'une définition du rôle de la philosophie, qui serait donc chargée de fixer les limites du travail empirique. Mais ce serait oublier deux choses : premièrement que Winch a dit au tout début de son livre que dans sa conception la philosophie n'est pas subordonnée, que son rôle n'est pas seulement de fournir limites et rigueur conceptuelle à la recherche empirique ; et surtout que ce qu'il tente de faire dans cette section, c'est montrer que « les traitements linguistiques des confusions philosophiques sont aussi des élucidations de la nature de la réalité » (id., p. 67). Pour lui, l'a priori ne doit pas être sous-estimé justement parce qu'il montre également la nature de la réalité. Autrement dit : il y a selon lui deux manières de connaître la réalité, empiriquement ou *a priori*, et l'une ou l'autre de ces manières doit être choisie selon le type de problème que l'on veut éclaircir (selon que le problème est de ceux dont on est en droit d'attendre une solution par l'expérience ou pas). Sa conclusion sur ce point est que de nombreux problèmes soulevées par la recherche en sciences sociales relèvent de cette élucidation *a priori* plutôt que de la recherche empirique. Il donne en exemple de ce travail nécessaire (mais c'est bien plus qu'un exemple, c'est le concept principal qu'il étudie dans ce livre) le concept de comportement social, dont le traitement philosophique a priori est donc, si on le comprend bien, une élucidation de sa nature. C'est cette idée d'élucidation de la nature de la réalité ainsi argumentée qui permet à Winch de soutenir sa position sur les rapports entre sciences sociales, recherche empirique et philosophie : pour lui, les sciences sociales ne doivent pas être naturalisées par l'utilisation des méthodes de la recherche empirique parce qu'une part importante du travail de connaissance de leur nature est un travail philosophique *a priori*.

Mais cette idée engage bien au delà de ce qu'elle pourrait apporter à la conception des sciences sociales. Elle implique une certaine conception du langage, qui semble au premier abord tout à fait en accord avec une philosophie du langage ordinaire. Elle dit qu'il est possible de connaître la nature de la réalité par l'élucidation des concepts, et que nous nous comprenons dans cette élucidation. Elle dit que sociologues et philosophes peuvent par

exemple s'accorder sur la nature de la réalité désignée par une phrase comprenant le terme "comportement social". De façon plus générale, elle dit que, dans le langage, nous nous comprenons sur la nature de la réalité. De telles formulations ne manquent pas d'évoquer par exemple les travaux de J.L. Austin, qui, à peu près de la même époque, montrait par ses techniques d'analyse du langage ordinaire que la subtilité des distinctions que nous parvenons à faire avec les mots de nos langages naturels nous permet de regarder des « réalités » (voir notamment : *Ecrits Philosophiques*, pages 130 à 150). Cependant, si les mots employés par Winch sont effectivement les mêmes que ceux d'Austin, ils ne jouent pas le même rôle, et les énoncés des deux auteurs sont finalement très différents. Chez Austin, il n'est pas question de concepts, mais de distinctions pratiques dans le langage ordinaire ; la nature n'est pas celle de la réalité, elle est celle du langage ; enfin, ce n'est pas la réalité que nous élucidons, mais, les mots, les usages ; tandis que la réalité est ce que, tout simplement, nous regardons. Le langage, de par sa nature, est dans ses analyses au centre de notre expérience : « Nous utilisons la multiplicité d'expressions que nous fournit la richesse de notre langue, pour diriger notre attention sur la multiplicité et la richesse de nos expériences. Le langage nous sert de truchement pour observer les faits vivants qui constituent notre expérience (...) » (Austin, 1962 b, p. 333). Alors que pour Austin le langage est le « truchement » dans lequel nos observations constituent notre expérience, il est pour Winch le lieu ou le moyen d'une élucidation a priori. La position de Winch implique donc une certaine forme de réalisme philosophique, réalisme non-avoué mais manifeste dans sa manière d'opposer le travail d'élucidation des concepts à l'empirique ; réalisme contradictoire avec une conception générale nettement "linguistique", qui signale ainsi l'exigence métaphysique qu'il a pour fonction de satisfaire. Deux aspects nous perturbent donc dans la conception de la relation entre langage et réalité ainsi soutenue par Winch. Le premier est évidemment cette idée d'une élucidation *a priori*, qui semble tout à fait étrangère à la philosophie du langage ordinaire ; le second est que cette élucidation *a priori* va de pair avec une forme de réalisme assez exigeant d'un point de vue métaphysique, car c'est bien une nature de la réalité que cette élucidation permettrait d'atteindre - aussi bien, et même mieux, que l'expérience. C'est de plus une idée assez surprenante car, comme le remarque Philippe De Lara (2005 a, p. 57), la position de Winch à propos du fonctionnement du langage est par ailleurs conventionnaliste. Mais c'est peut-être dans cette opposition que se trouve l'explication de sa position. Winch semble pris entre deux tendances contradictoires : d'une part celle qui consiste à considérer le langage comme un ensemble de conventions ; d'autre part une exigence de type métaphysique, exprimée dans la formule : « élucidation de la nature de la réalité » ("élucidation de la réalité"

– ou "de la nature" – serait bien suffisant et le redoublement inutile révèle l'exigence). Il ne veut voir dans le langage que convention (il n'y voit pas comme Austin une relation naturelle à la réalité), mais ne s'en satisfait pas et pense que nous pouvons et devons voir la nature de la réalité - la nature des faits sociaux pour ce qui le préoccupe dans cet ouvrage [45]. Il faut noter que cette manière de décrire la position de Winch, comme le résultat d'une tension entre conception linguistique de la connaissance et exigences métaphysiques réalistes, va à l'encontre de la lecture proposée par Michel le Du dans sa présentation de l'ouvrage (là où nous voyons une tension dans la pensée de Winch, il voit une confusion du lecteur en raison d'un langage qui ne fait pas de distinction entre le concept de réalité objective et une conception de la réalité[46]. Il veut tout à la fois un langage conventionnel et une connaissance réaliste, et en vient donc à imaginer cette possibilité de connaissance *a priori* de la nature de la réalité : le langage nous sert ordinairement à nous accorder sur nos expériences, mais nous pouvons aussi nous y accorder *a priori* sur nos concepts, indépendamment de l'expérience ; et ce travail, c'est l'élucidation philosophique des concepts. Toute l'argumentation soutient donc le projet, exprimé dès le début de l'ouvrage, de rééquilibrer les rapports entre la science Empirique et la philosophie, au profit de celle-ci. On constate alors que, bien loin d'une philosophie du langage ordinaire, bien loin d'Austin, on est là dans une philosophie qui utilise l'analyse du fonctionnement du langage pour tenter de dégager une sorte de langue philosophique, une langue savante de concepts préalablement élucidés, permettant de s'accorder sur la nature de la réalité avant même de commencer à l'examiner (on verra plus loin qu'Austin réclame lui-aussi un accord sur un point de départ, mais que c'est un accord tout à fait différent, sur les distinctions que nous faisons dans le langage ordinaire afin d'observer les « faits vivants »).

L'EXTENSION DU CONCEPT DE SIGNIFICATION AUX RELATIONS SOCIALES ET L'ELABORATION DU CONCEPT DE « COMPORTEMENT DOTE DE SENS ».

Winch consacre une importante partie de son ouvrage à l'étude du concept wittgensteinien de "règle" avant d'employer ce concept dans l'analyse des comportements sociaux, ce qui peut laisser penser que son argumentation repose sur une extension aux comportements sociaux du domaine d'application des règles du langage. En fait l'application du concept de règle à des comportements est déjà présente dans l'analyse de Wittgenstein et Winch ne fait que la reprendre. Mais il se démarque de Wittgenstein en considérant que cette

45 Je reviens sur ce genre d'insatisfactions métaphysiques, sur les exigences dans lesquelles elles s'expriment et les problèmes philosophiques qui en résultent dans le chapitre consacré au réalisme.
46 Cf. page 13.

extension a un sens, en essayant de la justifier par des raisons. Cela lui permet de faire de la règle une catégorie conceptuelle très précisément définie et de procéder finalement grâce à cette modification conceptuelle à sa véritable opération d'extension, qui porte en fait sur le concept de signification. On trouve chez Winch deux formes de justification de son usage du concept de règle qui tendent toutes deux à un même double but : montrer que le social est une question de signification (que les règles du langage s'appliquent au social, que le comportement social est doté de sens) et d'autre part que toute signification est une affaire de social (que le sens dépend de l'existence d'une norme socialement établie, ie, que les règles du comportement social fonctionnent comme des règles du langage). De cela on pourrait déduire que pour lui langage et social sont équivalents, qu'ils constituent deux aspects d'une même chose. Mais on verra qu'il n'en est rien, et qu'il soutient en fait l'idée d'une primauté du social.

L'extension du concept de règle à d'autres activités que le langage est déjà présente dans l'usage qu'en fait Wittgenstein, bien qu'il ne la formule pas, précisément parce que chez lui elle n'a pas de signification particulière, elle n'a pas de raison, sinon pratique. Lorsqu'il discute de ce en quoi consiste "suivre une règle", Wittgenstein pense à nos langages naturels, mais analyse aussi cette activité en la plaçant dans d'autres contextes : continuer une suite arithmétique, construire une figure géométrique, jouer aux échecs, etc. Il prend en exemple toutes sortes de situations pratiques dans lesquelles il y a des règles qui s'appliquent, sans faire de l'ensemble de ces situations une catégorie particulière, sans les regrouper sous un nom, sans attacher de signification particulière au fait que des règles s'appliquent dans toutes ces situations, puisque ce critère (analyser ces activités par les règles) n'est que celui qu'il a choisi, puisque la seule raison de ce regroupement est qu'il pense qu'il y a là un nœud philosophique à défaire. La seule conclusion que l'on peut tirer de sa manière de considérer le concept de règle, c'est que le langage apparaît ainsi (mais selon cet aspect et selon celui-ci seulement) inclus dans un ensemble plus large de pratiques faisant appel à des règles.

Winch au contraire considère qu'il y a là une extension du domaine d'utilisation du concept de règle qui peut être renforcée, exploitée, et qui doit être justifiée : « L'explication par Wittgenstein de ce en quoi cela consiste de suivre une règle est, pour des raisons évidentes, donnée en conservant un œil sur la question de l'élucidation de la nature du langage. Il me faut maintenant montrer de quelle manière cette explication peut éclairer des formes d'interaction humaine autres que le langage. Les formes d'activité en question sont, naturellement, celles auxquelles des catégories analogues peuvent être appliquées : celles, autrement dit, dont il est censé de dire qu'elles ont une signification, un caractère symbolique. » (Winch Peter, 1958, p. 105) Si l'on se fie à ce discours, l'extension serait

naturelle puisqu'elle concernerait des activités qui ont, comme le langage, une signification. Mais cette justification présuppose le caractère symbolique des comportements sociaux ; elle justifie l'extension du domaine d'application de la notion de règle par la signification des comportements sociaux, alors que c'est, tout à l'inverse, et comme Winch lui-même le dit dans le passage cité ci-dessus, la compréhension de l'application des règles qui permet « l'élucidation la nature du langage » ; et si l'idée de Winch est juste, il doit en être de même pour l'élucidation de la nature de nos comportements sociaux. Winch présente ces activités analogues au langage (celles « dont il est censé de dire qu'elle ont une signification, un caractère symbolique ») comme des évidences naturelles et annonce qu'il va les éclairer avec le concept de règle. Mais en fait c'est à l'inverse le sens qu'il donne à l'extension du domaine d'application de la notion de règle qui lui a permis de les constituer comme catégorie. Pour que le but poursuivi, constituer ces catégories, soit atteint, Winch doit donc justifier cette extension qui n'a rien de naturel et d'évident, il doit lui donner une raison. Cette raison, c'est que là où il y a règle, il y a signification. Winch fait de l'aspect commun (l'application de règles) à ces différentes activités (le langage et le comportement social) le critère d'un concept, la signification ; l'application de règles devient ainsi le critère permettant de caractériser les activités symboliques. Il suffit alors de constater qu'il y a application de règles dans les comportements sociaux pour les constituer en catégorie "analogue au langage", pour les considérer comme une activité symbolique par nature. C'est évidemment une certaine conception du langage qui se dessine dans cette opération : Winch considère que l'application de règles constitue le langage et l'explique. Et c'est pour cette qualité attribuée à la règle que l'extension de l'usage de ce concept aux comportements sociaux revêt pour lui une telle importance. Winch n'étend pas le domaine d'application de la règle ; il interprète son étendue, la variété des activités dans lesquelles des règles s'appliquent, en transformant la notion de règle en critère du concept de signification ; cela lui permet d'appliquer aux comportements sociaux le concept de signification – et là, il s'agit à proprement parler d'extension. Ce n'est pas la règle, mais la signification, que Winch étend au comportement sociaux. Pour lui, et pour cette raison, parce que l'application de règle est le critère commun définissant une catégorie précise de pratiques regroupant l'expression dans le langage et l'expression dans des comportements sociaux, l'application de règles dans les comportements sociaux leur confère une signification ; c'est ce qui lui permet d'établir le concept principal de sa thèse, celui de « comportement doté de sens ».

En voulant prouver que nos comportements sont comme le langage dotés de sens, Winch s'engage dans une explication. La constitution des règles en catégorie, le rôle de

critères de la signification qu'il leur attribue sont des éléments de cette explication. Alors que Wittgenstein s'en tenait à décrire le fonctionnement du langage, lui s'engage dans la production d'une théorie explicative du langage. Mais il sait que cette explication par les règles ne peut pas être suffisante, qu'elle tombe sous le coup de la réfutation d'Ayer qu'il a précédemment exposé. Il sait parfaitement que si les choses se passaient ainsi, si la seule application de la règle déterminait le sens, alors Ayer serait dans le vrai et les comportements sociaux devraient comme les mots faire l'objet d'une vérification permanente. Or cela est évidemment impossible, nos comportement, pas plus que notre langage, ne peuvent fonctionner ainsi. Ici Winch se heurte à nouveau aux limites de la description wittgensteinienne du fonctionnement du langage. Mais ce qui apparaissait dans cette description comme une limite ou une insuffisance devient dans la théorie explicative de Winch un problème : s'il n'y a pas de solution, toute l'explication s'écroule. S'il veut établir le concept de comportement doté de sens, s'il veut développer sa conception des sciences sociales, Winch doit donc résoudre ce problème, expliquer comment nous parvenons à dire des mots que les autres comprennent et à savoir qu'il les ont compris comme nous l'attendions, expliquer comment nous pouvons comprendre de manière juste un comportement qu'un autre a produit sans même y prêter attention.

Le problème est sérieux. Dans cette conception explicative du fonctionnement du langage, on ne voit pas comment le langage pourrait se passer de cette vérification permanente, on ne voit pas comment sans elle il pourrait être stable, comment nous pourrions avoir confiance en son utilisation ; et, bien sûr, on ne voit pas mieux comment sans cela nos comportements pourraient être compréhensibles. C'est sur ce caractère de stabilité du langage que Winch insiste le plus dans son analyse de la règle et de la signification. Quand y a-t-il règle, demande Winch, à quoi voyons-nous qu'une règle s'applique ? Sa réponse est qu'une règle offre comme seule possibilité de la suivre (ou de se tromper), c'est à dire de la réemployer, de faire la même chose à bon escient. A l'inverse, lorsqu'une activité ne contient pas cette possibilité, elle n'est pas gouvernée par des règles. Prenant comme exemple une définition ostensive, il montre qu'il y a règle lorsqu'il y a une connexion entre la définition d'un mot et un usage ultérieur de ce mot. C'est cette connexion qui permet de re-nommer l'objet ultérieurement avec confiance. Mais il montre aussi que la description de cette connexion n'est pas une explication : qu'est-ce justement qui permet et garantit la permanence de la connexion, et mon assurance quand j'y ai recours ? Son argumentation est la suivante : pour que le langage soit stable, pour qu'un mot puisse être réemployé de manière utile (compréhensible), il est nécessaire qu'il y ait un contrôle de son utilisation (sinon, on tombe

sous le coup de l'argument d'Ayer, la signification est perdue) ; or le contrôle ne peut pas être interne (ce qu'il montre en s'appuyant sur les arguments de Wittgenstein contre l'idée de langage privé) ; de plus ce contrôle ne peut pas être celui qu'Ayer envisage, parce que cela semble impossible pratiquement ; pourtant l'argument d'Ayer montre que la description wittgensteinienne du fonctionnement du langage ne permet pas d'envisager d'autres formes de contrôle que ce type de vérification permanente. Il conclut donc que le contrôle doit être recherché et expliqué en dehors du fonctionnement du langage. Pour échapper à l'objection d'Ayer, pour expliquer pourquoi nous comprenons nos mots et nos comportements, pour que son concept de langage tout comme celui de comportement doté de sens soient établis, Winch doit rendre compte de comment la règle détermine le sens, c'est à dire de comment elle assure un usage ultérieur identique. Mais pour expliquer cela il a besoin d'un autre concept et d'un autre mécanisme qui ne se trouvent pas dans le langage.

C'est dans le social qu'il les trouve, et cela grâce à une autre manière de justifier l'utilisation du concept de règle dans l'analyse des comportements sociaux. Dans cette deuxième justification, il ne s'agit pas de montrer que les caractéristiques du fonctionnement du langage peuvent être étendues à d'autres phénomènes, mais, en sens inverse pourrait-on dire, de montrer qu'un phénomène plus vaste englobe le langage. Il ne s'agit pas de voir que le comportement social est un activité symbolique comme le langage, mais de voir que le langage lui-même est un comportement social. Cette conception est manifeste dans l'emploi fréquent des termes "action" et "comportement" dans le passage du livre (chapitre I, section 8) consacré à l'analyse des règles dans le langage, dans l'insistance sur l'aspect "acte" dans l'expression "acte de langage" (ainsi page 81 : « une définition ostensive est une action »). Elle repose sur l'argument wittgensteinien que « l'idée de suivre une règle est logiquement inséparable de celle de commettre une erreur » (id., p.88), et que cela suppose un contrôle externe, donc des normes. Mais un individu isolé ne peut établir de telles normes (c'est une des conclusions que Winch tire de l'argumentation de Wittgenstein contre l'idée de langage privé : l'idée de norme privée est un non-sens) ; c'est donc « le *contact* avec les autres individus qui rend possible le contrôle externe sur les actions de quelqu'un, contrôle qui est inséparable d'une norme établie. » (id., p. 88) Ce qui surprend dans ce passage, c'est la formulation, notamment ce terme général et peu descriptif de "contact", qui exclut les aspects linguistiques (Winch ne dit pas que c'est l'échange linguistique avec les autres individus qui rend possible le contrôle) et semble donc désigner une sorte d'essence de la relation. En isolant ainsi le "contact" dans une certaine pureté, Winch présuppose ce qu'il veut montrer. De fait il considère le langage et la relation non pas comme des aspects liés de notre forme de vie,

mais comme des phénomènes distincts. Cette distinction évacue la possibilité d'englober le contrôle externe et la relation avec les autres hommes dans le fonctionnement du langage et donc la possibilité de penser que le cadre social permettant le contrôle externe est aussi un cadre linguistique (autrement dit la possibilité de penser le contrôle externe en termes d'aspect du langage, de penser le contexte dans le fonctionnement du langage). En séparant langage et relation, Winch parvient à soutenir que les normes ne sont pas issues du langage, mais qu'elles proviennent exclusivement « de la relation avec d'autres individus » qui constitue donc ainsi le « cadre social nécessaire aux règles » (id., p. 89). S'appuyant sur les remarques de Wittgenstein à propos de l'idée de langage privé et poussant l'argument à l'extrême, il en conclut non pas qu'il n'y a de langage que public, mais que le public constitue le cadre normatif qui permet le fonctionnement du langage. Dans la pensée de Winch, le cadre social dans lequel les règles peuvent être contrôlées précède logiquement le langage, ce qui se trouve confirmé par exemple par cette phrase de la page 104 : « ...les catégories mêmes de signification, etc., sont logiquement dépendantes, quant à leur sens, de l'interaction sociale entre les hommes. » C'est donc dans le social, dans le contact avec d'autres individus, et par le contrôle externe, que Winch tente de résoudre la difficulté. Selon lui, nous nous comprenons dans le langage, nous pouvons réemployer nos mots à bon escient, parce que par nature nous ne pouvons parler que dans un cadre social dans lequel nos expressions sont soumises à un contrôle externe. La notion de cadre social apparaît chez Winch comme un aspect de ce que Wittgenstein appelle "forme de vie" et considère comme le donné ; pour Winch, le social est le donné.

Pour établir le concept de comportement doté de sens, il ne reste alors plus qu'à montrer qu'on retrouve la même stabilité de signification dans les comportements sociaux. Si les comportements sociaux sont des comportements réglés et symboliques, ils doivent contenir un même engagement pour des emplois ultérieurs que les pratiques des langages naturels. S'appuyant sur Max Weber[47], Winch soutient que c'est précisément cela qui caractérise l'action dotée de sens : elle est symbolique parce que « elle va avec d'autres actions, dans la mesure ou elle engage l'agent à se comporter d'une façon plutôt que d'une autre dans le futur ». Ce caractère établit une identité entre les deux types de comportements analysés, le langage et le comportement social, qui sont donc identiquement réglés, symboliques, et soumis à un contrôle externe qui repose sur le cadre social dans lequel s'exerce ce contrôle, comme cela est résumé dans ce passage : « L'idée d'un engagement à faire quelque chose dans le futur résultant de ce que l'on fait maintenant est formellement identique à la connexion entre la

47 Précisément d'une situation imaginée par M. Weber dans un article intitulé : *« R. Stammlers "Überwindung" der materialischen Geschichtausfassung »*

définition et l'usage ultérieur du mot défini (…). Il s'ensuit que je ne puis être engagé, par ce que je fais maintenant, à faire quelque chose dans le futur que si mon acte présent procède de *l'application d'une règle*. Maintenant, selon l'argument du chapitre précédent, cela n'est possible que là où l'acte en question est en relation avec le contexte social (…). » (Winch, 1958, p.112)

L'acte social comme l'acte linguistique ne sont symboliques que parce qu'ils sont en relation avec le contexte social, le cadre dans lequel s'exerce le contrôle interne. Et une nouvelle fois, il faut relever que pour Winch le contexte social n'est pas un élément du fonctionnement du langage (ou du processus de signification au sens large, pour le formuler en tenant compte de l'extension du concept de signification aux comportements sociaux). Langage et cadre social sont *en relation*, comme deux choses différentes. Le cadre social devient donc dans l'argumentation de Winch un élément essentiel, celui qui manquait dans la description du langage de Wittgenstein et qui permet de rendre compte de la fiabilité et de la stabilité de nos langages naturels, donc de notre compréhension. Winch tente de donner une explication du fonctionnement en cherchant hors du langage ce qui lui semble inexplicable à l'intérieur. Il va chercher dans le social ce que le langage ne montre pas : une explication de notre compréhension.

COMPORTEMENT SOCIAL ET RELATION INTERNE.

Comme l'écrit Michel Le Du dans sa présentation de l'ouvrage, Winch fait partie « des auteurs qui pensent qu'il convient de rendre compte du comportement des agents avec le concours de concepts que ces derniers connaissent. » (Le Du 2009, p. 22) Ce qui est visé par cette idée, c'est une naturalisation des sciences Sociales proposant qu'elles étudient les comportements comme n'importe quel autre objet de la nature (au chapitre IV, de son ouvrage, Winch critique en ce sens l'œuvre de Pareto). La conception de Winch, qui s'appuie ici encore sur celle de Max Weber, est que les sciences sociales ne cherchent pas à observer des régularités de la nature pour leur donner une explication en termes de cause et d'effets – explication que l'on ne pourrait considérer comme un "sens" que d'une manière impropre, mais bien à rendre compte d'une signification du comportement, que l'agent doit donc pouvoir énoncer ou plus simplement comprendre[48].

L'enjeu de cette nouvelle problématique est toujours la question de la compréhension que Winch s'est fixé comme tâche de résoudre. En effet, l'explication du fonctionnement du langage et des comportements sociaux à laquelle il parvient avec les concepts de règle, de

48 Winch discute longuement le niveau de compréhension qui serait souhaitable et les différentes interprétations de Weber à ce propos.

contrôle externe et de cadre social du contrôle n'est pas spécifique des langages humains et n'explique donc pas notre compréhension. Certes, il a bien défini la règle comme constitutive de la signification et du langage, mais cela n'est qu'une définition, pas une preuve. On dira qu'il reprend les analyses de Wittgenstein, et que celui-ci ne prouvait rien non plus. Mais Wittgenstein ne prétendait rien de plus que décrire ce qu'il avait sous les yeux, parce que cela pouvait l'aider à dissoudre certains problèmes philosophiques. Winch lui n'effectue pas une description de nos comportements sociaux (il est significatif à cet égard qu'il donne si peu d'exemples), il veut les expliquer par la signification, ce qui implique d'expliquer en même temps la signification elle même. Et le désir d'explication a d'autres exigences que la description. Winch crée en fait le problème qu'il veut résoudre et qui se présente donc à nouveau, sous la forme que voici : l'explication du fonctionnement du langage ou des comportements sociaux proposée par Winch pourrait s'appliquer à n'importe quel comportement instinctif. Pour le voir, il suffit de la transposer au comportement d'un animal. Ainsi la danse d'une abeille qui ne respecte pas certaines règles, ou chez certains mammifères le comportement de mâle dominant agressif en dehors de la période de rut, n'ont aucun effet sur leurs congénères (d'une certaine manière, ils sont incompris). Et bien sûr cette absence de réaction (qui est une forme de contrôle social) peut amener ces animaux à modifier leur comportement (ce qui est une forme d'apprentissage). On voit donc que Winch n'a en fait pas beaucoup avancé. Ni dans la résolution de son problème, ni dans l'autre but qu'il s'est fixé, celui de détacher les sciences sociales des sciences de la nature. Car en l'état de son explication, les sciences de la nature restent tout à fait en droit de considérer les comportements sociaux et même linguistiques comme des comportements instinctifs et de les analyser comme des régularités de la nature en termes de causes et d'effets.

L'engagement méthodologique de Winch pour rendre compte du comportements des agents avec des concepts qu'ils comprennent est donc très important, puisqu'il fait apparaître ce que les sciences de la nature ne peuvent prendre en compte : une signification de l'action, du comportement, qui précède l'observation. Lorsque j'observe des abeilles, c'est moi qui dit que leur danse exprime ceci ou cela, avec mes concepts ; c'est moi qui en quelque sorte donne un sens à leurs comportements. Mais lorsque j'observe des comportements d'humains, je dois utiliser des concepts qu'ils comprennent, parce que le sens précède mon observation : les agents se comprennent entre eux, le sens est déjà là.

La question qui se pose est alors : où se trouve ce sens ? Et la réponse de Winch est que le sens se trouve dans les idées que nos actions incorporent. Ce sens est, dit-il en reprenant des formulations de Weber, un « sens subjectif » associé à l'action, une « visée subjective ». Ce

qui pose question, c'est que Winch ne propose pas une simple description de cette incorporation comme pourrait le faire Wittgenstein ; il ne dit pas seulement : « je ne peux pas décrire cette action sans décrire en même temps une idée, une visée ». Il *définit* le comportement doté de sens par cette incorporation d'idée, comme il le définit également, on l'a vu, par l'application de règles. Le comportement social est donc un comportement qui a une raison ou un motif (l'utilisation de ces concepts est empruntée à Weber) ou, plus simplement, un but (ce qui correspond peut-être mieux au concept d'*action* dotée de sens) et contient donc une intention. Le sens du comportement social est déterminé par l'application de règles et par le contrôle externe exercée dans un cadre social ; l'application de certaines règles et l'utilisation de certains critères, en tant que choix, montre le but du comportement et manifeste l'intention de l'agent, qui peut éventuellement l'énoncer comme raison. Le chercheur, lui, doit utiliser pour exprimer ce sens des concepts que l'agent peut comprendre et avec lesquels il pourrait exprimer ses raisons ou ses buts. Ici, sous le concept de "comportement doté de sens", la raison n'est pas cause, la recherche du sens du comportement n'est pas une recherche de causalité, et c'est ce type de raison qui selon Winch différencie la recherche en sciences sociales de la recherche empirique.

Cependant une définition ne fait pas une explication, et cette définition du "comportement doté de sens" ne répond pas à la question cruciale : comment nos actions contiennent-elles ce "sens", de telle manière que les autres le comprennent ; de telle manière que nous puissions tous en tenir compte, l'ignorer ou y répondre, réagir de manière sensée, savoir que notre action sera comprise, etc. Autrement dit : comment comprenons-nous les idées symboliques qui sont contenues dans nos actions et dans celles des autres ? Comment savons-nous comment nous comporter en retour ? Ou encore : comment fonctionne la grammaire de nos comportements ? Comment s'exerce pratiquement le contrôle externe, alors qu'il s'applique au langage mais ne fait pas partie de son fonctionnement ? Toutes ces questions qui restent pendantes sont en fait différentes formes de la même question, celle de notre compréhension qui est toujours sans réponse. Pour que le concept de "comportement doté de sens" soit valide, pour que soit justifiée cette conception selon laquelle nos comportements « contiennent les idées » par lesquelles nous les comprenons, il faut que ce problème soit résolu. Pour y parvenir, Winch utilise le concept de "relation interne" dont il étend l'emploi à l'ensemble des relations sociales.

La distinction entre relation interne et relation externe est utilisée par Wittgenstein à propos de la distinction entre symptômes et critères, qui concerne nos manières de décrire nos perceptions (cf. notamment RP, § 354 à 356). Le terme de symptômes est utilisé à propos de

certains phénomènes (exemples : « je vois une fumée au loin » ; « il a l'air d'avoir de la fièvre » ; « cet arbre sec a l'air mort »), dont la description offre la possibilité d'une vérification indépendante (aller voir s'il y a un feu, utiliser un thermomètre, etc.). Dans nos descriptions, nous considérons ces phénomènes comme des symptômes d'autre chose (d'un feu, d'une maladie, etc.) et c'est ce rapport permettant la vérification que nous appelons "relation externe". Mais il existe un autre type de description, dans lequel aucune vérification indépendante n'est possible. Pour l'exposer, M. Le Du utilise un exemple proposé par Anthony Kenny (1989), que nous pouvons reprendre maintenant :« (…) les trois faits suivants : a) *le ciel est bleu* ; b) *le soleil brille* ; c) *il n'y a pas de nuage* sont des critères nous permettant de conclure que d) *il fait beau*. Aucune vérification n'est ici requise ni même possible ; a), b) et c) *font partie* de ce que d) *veut dire*, leur relation avec d) est interne ou constitutive. » (M. Le Du, 2009, p. 25) La relation interne désigne donc le type de relation qui existe entre un critère, le jugement dont il est le critère et l'objet du jugement. On comprend l'intérêt de Winch pour cette distinction : le premier type de description correspond aux situations empiriques, la relation externe peut aussi être appelée relation empirique ; quant au deuxième type de description, il est tentant d'y voir une de ces situations (et Winch soutient que "parler des comportements sociaux" en est une) où l'impossibilité d'une vérification indépendante rendrait possible et même nécessaire une élucidation philosophique *a priori* de "la nature de la réalité". Winch applique donc aux comportements sociaux ce modèle de la relation interne : « les relations sociales entre les hommes et les idées que leurs actions incorporent sont une seule et même réalité vue de différents points de vue » (P. Winch, 1958, p.), tout comme le bleu du ciel et l'absence de nuages sont deux points de vue sur une même réalité : il fait beau. De même, en suivant cette analogie, on dira que les idées qui soutiennent ou justifient nos actions font partie de ce que nos actions veulent dire, comme a, b et c font partie de ce que d veut dire. C'est cela qui constitue le « comportement doté de sens et justifie le concept : si l'action incorpore l'intention, c'est parce que l'une et l'autre sont en relation interne ; de même le comportement est en relation interne avec sa raison et son but. Plus généralement, les relations sociales sont des relations internes, quel que soit le "point de vue" à partir duquel on les considère : il y a une relation interne entre mon critère et mon action intentionnelle (j'ai mes raisons), entre mon action et les critères d'autrui (il comprend mon action, il sait que j'ai des raisons), entre mes critères et ses critères (nous nous comprenons même si nous avons des raisons différentes).

La relation interne serait donc selon Winch la caractéristique de nos comportements dotés de sens (y compris le langage) qui expliquerait notre mutuelle compréhension.

Cependant la transposition de ce modèle, à supposer qu'elle soit justifiée, ne peut parvenir à expliquer le sens des comportements, c'est à dire le fait que nous les comprenions, et ne peut montrer que les relations sociales sont symboliques au même titre que le langage, que si ce modèle a déjà une valeur explicative pour le langage. On retrouve ici le même problème que lors de la constitution du concept de "comportement doté de sens" à partir du concept de règle : les élaborations de Winch pour expliquer la compréhension de nos comportements comme un langage s'appliquent aussi au langage et chacune de ses explications modifie sa conception du langage. La question de savoir si la transposition de ce modèle est justifiée revient donc à savoir si effectivement la relation interne remplit le rôle qu'il lui attribue dans le langage, revient à comprendre de quelle manière la relation interne pourrait permettre la compréhension dans le langage. En procédant à cette extension, Winch donne au concept de relation interne une place particulière dans le fonctionnement du langage, que nous devons comprendre si nous voulons comprendre celle qu'il lui donne dans le fonctionnement social.

Il faut d'abord rappeler que chez Wittgenstein le critère est toujours critère de nos jugements ; cela se voit dans tous les exemples d'utilisation des critères qu'il donne, aussi bien lorsqu'il cherche à définir nos critères d'identité que lorsqu'il vise la distinction entre critères et symptômes. Il ne faut donc pas se laisser abuser par l'opposition critères/symptômes qui ne partage certainement pas le monde en deux. Même lorsqu'il y a des symptômes, même dans des contextes empirique, nous utilisons toujours des critères pour être compris, pour énoncer des jugements et les justifier[49]. La relation interne est la relation qui existe entre le critère et ce pour quoi il est utilisé comme critère, c'est à dire, toujours, un jugement, et ce qui est important et intéressant dans la tentative de Winch pour résoudre la question de la signification, c'est qu'en utilisant le concept de relation interne, il implique de fait la notion de jugement. Avec le concept de relation interne, il tente d'expliquer pourquoi nous nous accordons dans nos jugements, même lorsque nos comportements, nos raisons ou nos intentions diffèrent. Autrement dit : il reconnaît que la question de notre compréhension dans le langage est la question de notre accord dans les jugements. On reconnaît là la troublante constatation des § 241 et 242 des RP[50], dans lesquels Wittgenstein montre qu'il n'ignore rien

49 Nous pouvons voir une marque de cette nécessité dans l'effort constant de la recherche empirique pour diminuer l'importance des critères en les soumettant aux règles (parce que tenter de les vérifier est un non-sens) et pour mettre en avant les symptômes (vérifiables par l'expérience) ; ce contexte de la science expérimentale n'est pas un contre exemple, mais un jeu de langage particulier, un cas limite dans lequel l'effort pour atteindre la pureté de la situation empirique montre la difficulté à construire un langage sans critères, un langage d'énoncés d'observations et de règles.

50 RP § 241 et 242 : « Dis-tu donc que l'accord entre les hommes décide du vrai et du faux ? » - C'est ce que les hommes disent qui est vrai et faux ; et c'est dans le langage que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie. Pour qu'il y ait compréhension mutuelle au moyen du langage, il faut qu'il y ait non seulement accord sur les définitions, mais encore (aussi étrange que cela puisse paraître), accord

des insuffisances de sa description du langage, bien qu'il semble ne rien faire pour y remédier (il ne tente pas de décrire cet accord dans les jugements). Toute l'argumentation de Winch tend à éliminer cette insuffisance en y apportant une solution avec le concept de relation interne, ce qui montre que la connaissance de ces remarques de Wittgenstein est au cœur de sa réflexion.

La question est donc : Winch a-t-il raison de tenter de faire ce que Wittgenstein ne fait pas, à savoir essayer de remédier à cette insuffisance de la description du fonctionnement du langage en s'engageant dans une explication de ce qui ne se laisse pas complètement décrire, la compréhension ? La réponse est non, bien sûr. Car encore une fois, l'explication se dérobe et le problème resurgit ; et à propos de la relation interne se posent bien sûr toujours les mêmes questions. Comment ça marche ? Comment se fait-il que nous, nos idées et nos comportements constituions un immense système de relations internes ? Qu'est-ce qui permet cela ? Et comment se fait-il que nous fassions confiance à ce système ? Il faudrait là de nouvelles explications, et de nouveaux concepts ; peut-être imaginer des règles de la relation interne ? Mais à ce point, peut-être vaut-il mieux s'arrêter, et reconnaître que le problème que Winch tente de résoudre a les traits de ces problèmes qui resurgissent à un autre détour du raisonnement chaque fois qu'on les croit résolus, et qui sont donc tout à fait autre chose que des problèmes à résoudre[51].

Winch aussi s'arrête là, pas pour reconnaître que le problème n'a pas de solution, mais pour soutenir qu'il l'a résolu avec une explication qui lie le social et le langage par la relation interne. Selon lui, nous nous comprenons parce que nos critères sont en relation interne avec nos jugements, avec les objets de ces jugements, avec les actes dans lesquels ces jugements sont visibles (on voit là se profiler le comportement). C'est à dire qu'ils sont constitutifs de toutes ces choses. Autrement dit : utiliser une notion (le concept d'un objet qui n'est pas là, ou une idée abstraite), c'est, comme lorsqu'on utilise un ustensile quelconque, en connaître les critères d'utilisation. Et si on ne les connaît pas, on ne parvient pas à l'utiliser, on est corrigé (c'est le contrôle externe), et on apprend ce nouvel usage. Dans ces conditions, c'est aussi par cette relation interne que nous comprenons les critères qu'utilisent les autres (ou que nous ne les comprenons pas et que nous suscitons leur correction par les signes de notre incompréhension qui sont des critères pour autrui). Les actions intentionnelles occupent ici la place que Wittgenstein assignait aux jugements, elles sont en quelque sorte des jugements en acte. En paraphrasant le § 242 sur l'accord dans les jugements, on pourrait dire que ce que

sur les jugements. (...) »

51 On pourrait dire qu'il aurait été plus simple et plus rapide de commencer par là, par ce § 242 dans lequel Wittgenstein exprime ce qui est simplement étonnant parce qu'indescriptible : notre accord dans le langage. Mais Winch ne commence pas par là, et ses efforts pour venir à bout de son problème récurrent ont beaucoup d'intérêt car ils révèlent la forme réelle de ce qu'il cherche à résoudre.

Winch trouve extraordinaire, ce qu'il veut expliquer, c'est que les hommes "s'accordent dans leurs actions" (ce qui désigne chez Winch à la fois le langage et le comportement). Il ne se satisfait pas de l'idée wittgensteinienne que s'il en est ainsi, c'est parce qu'ils s'accordent dans leurs jugements, c'est à dire dans le langage, et cela pour deux raisons ; parce qu'elle est pour lui insuffisante et insatisfaisante, mais aussi parce qu'elle donne la prééminence au langage. Bien au contraire le langage est pour lui inclus dans les comportements sociaux, il en est une forme, et l'explication de notre compréhension, de notre accord, doit donc être trouvée dans cet ensemble plus vaste. Ceci est d'autant plus nécessaire que cet accord, comme le fonctionnement des relations sociale (et du langage) ne peuvent pas être expliqué par la relation interne. Mais avec la précédence du social, la réponse de Winch est déjà là : lorsque nous nous trompons, lorsque notre action (ou notre expression) n'est pas comprise, lorsque aucune relation interne ne nous lie à nos critères ou à ceux des autres, nous sommes corrigés par cette incompréhension. C'est le contrôle social, le contrôle externe qui en définitive assure la cohérence du système, qui a le dernier mot, y compris bien sûr lorsqu'il s'agit des critères de mes actions (je pense que mes raisons sont mauvaises si personne ne les comprend).

L'explication de notre compréhension (la solution du problème) proposée par Winch contient donc deux éléments essentiels, l'un interne au langage et l'autre externe. Le premier est la relation interne qui constituerait en quelque sorte le moyen de notre compréhension. Mais rien ne peut rendre compte dans le langage de ce rôle de la relation interne et de son fonctionnement (il est aussi impossible de dire comment la relation interne nous accorde que de dire comment la règle s'applique). La solution vient donc de l'extérieur, du social. La relation interne semble n'être qu'un moyen dans la conception de Winch, un lien qui permet notre compréhension ; et ce qui la rend effective c'est le sens qui apparaît lorsque nos mots ou nos comportements sont acceptés ou refusés, corrigés ou repris par les autres, etc... Toute la conception du langage de Winch repose donc sur l'idée que le social précède et englobe le langage, énorme présupposé qu'il ne justifie pas, sauf à dire que le social *est* notre forme de vie, ce qui est un autre présupposé.

L'IMPASSE DE LA COMPREHENSION (LE DONNE).

Winch se montre dans ce texte très préoccupé par la difficulté à laquelle nous confronte la description du fonctionnement du langage proposée par Wittgenstein. C'est une difficulté que nous connaissons bien, puisque c'est en elle que s'originent les divergences entre les différentes lectures du philosophe ; elle est le point de départ de l'argumentation d'Ayer, mais aussi de la conception rigide de l'application des règles de Saül Kripke, et c'est elle aussi que

tentent d'éviter toutes les lectures purement conventionnalistes. Cette difficulté est aussi un des éléments à partir desquels Stanley Cavell élabore sa manière de comprendre Wittgenstein, et il n'est donc pas étonnant que chez lui, comme chez Winch, la réflexion sur cette difficulté s'articule autour de la question de l'accord dans les jugements (on sait l'importance pour Cavell des § 241 et 242 des RP ; cf. *Les voix de la raison*, chap. 1, *Critères et Jugements*). On remarque aussi que ces deux auteurs reconnaissent au langage un aspect conventionnel et, en s'appuyant sur les remarques de Wittgenstein consacrées à l'apprentissage du langage, accordent tous deux une grande importance aux interlocuteurs, à la présence correctrice des autres dans le processus de signification. Pour autant, leurs analyses aboutissent à des propositions très différentes. Comme on le verra dans la section suivante, Cavell ne tente pas de faire ce que Wittgenstein n'a pas fait, il ne tente pas d'expliquer pourquoi nous nous comprenons, pourquoi nous nous accordons dans nos jugements. Il ne voit même pas une limite dans ce qui nous apparaît comme une insuffisance de la description du langage ; il y voit plutôt la nature même du langage, et notre forme de vie : pour lui, les § 241 et 242 des RP indiquent ce qui est donné. Et tout son travail vise donc à décrire comment nous nous comprenons, dans cette forme de vie. Tout à l'opposé, Winch cherche à combler ce qu'il voit comme une insuffisance, il essaie de trouver ce qui manque à la description du langage, il en fait un problème à résoudre. Chez lui, l'accord dans les jugements n'est pas le donné, il est un élément du fonctionnement du langage et doit être expliqué. Si ce n'est par les règles, ce sera par la relation interne, et si cela ne suffit pas, ce sera par le social. Mais toutes ces explications sont toujours insuffisantes et montrent seulement la résurgence d'un problème qui ne trouve jamais de solution : chaque fois qu'un concept permet une explication qui semble solutionner le problème, c'est au sujet de ce concept que le problème se pose à nouveau. Le problème de Winch est donc de ceux qui réapparaissent toujours, quelque effort qu'on fasse pour le résoudre. De ce fait nous sommes en droit de penser qu'il n'y a pas de problème, que Winch s'échine sur un faux problème qu'il a lui-même produit. Nous inclinons donc à penser que la position de Cavell est plus juste, que l'insuffisance de la description du fonctionnement du langage doit être acceptée comme un aspect du donné de notre forme de vie. Mais ce qui est particulièrement intéressant, c'est la forme du problème de Winch. Elle nous montre quelque chose sur la forme de cette difficulté qui nous laisse insatisfaits, donc sur nos manières de nous comprendre, sur nos manières de vivre avec les mots. Je vais montrer maintenant que la forme du problème de Winch éclaire la position de Cavell.

Avec son problème, Peter Winch nous montre ce qui se passe lorsqu'on essaie de s'approcher d'une connaissance qui serait la réponse à la question : comment parvenons-nous

à nous accorder dans nos jugements, dans le langage. Il montre que chaque fois que nous tentons de nous approcher de cette connaissance, elle se dérobe. Ce genre de situation est une impasse. Pour quelle raison le problème qu'il tente de résoudre, finalement assez simple et apparemment assez justifié (comprendre pourquoi nous nous comprenons, pourquoi nous nous accordons dans nos jugements), est-il une impasse ? La réponse que je propose est tout simplement qu'il en est ainsi parce que ce qu'il essaie de comprendre, notre accord dans les jugements, a aussi la forme d'une impasse. Ici, je n'emploie pas le terme "impasse" dans un sens péjoratif, pour désigner une voie sans issue ou un raisonnement mal construit qui ne peut aboutir à rien ; je l'emploie pour reconnaître une situation qui n'admet pas de solution. Quand, après avoir décrit le fonctionnement du langage, nous essayons de voir comment nous nous comprenons, nous constatons que nous sommes dans une impasse. Je soutiens que cette impasse n'est pas de celles que l'on crée en posant mal un problème, mais qu'elle est inhérente au fonctionnement même du langage ; je soutiens qu'au centre du fonctionnement du langage se trouve une situation d'impasse. Quelle est la forme de cette impasse ? Lorsque Winch embrouille la situation en tentant de faire de l'impasse un problème à résoudre, il lui donne la forme d'un questionnement sans fin. Si nous acceptons l'impasse et regardons comment nous la découvrons, voici ce que nous voyons. Nous nous demandons pourquoi nous nous comprenons dans le langage, pourquoi nous parvenons à tomber d'accord sur certains jugements ou à reconnaître nos désaccord (je parle là d'accords tout à fait triviaux, de ceux que nous faisons de manière ordinaire chaque fois que nous utilisons le langage). Comprendre cela nécessite de comprendre le fonctionnement du langage, donc de le décrire. Nous faisons cette description, par les usages et le contextes, par les règles, par les critères, et à la fin de la description, que découvrons nous, que nous montre Wittgenstein dans le § 242 : que l'usage du langage nécessite que nous soyons en accord dans nos jugements. Tout nos efforts nous renvoient au point de départ ! Quand nous cherchons à voir comment nous nous accordons dans nos jugements, nous ne voyons que notre accord dans les jugements ; le regard que nous tentons de porter sur nos accords dans le langage est une situation d'impasse qui a la forme d'une circularité C'est en ce sens que l'on peut comprendre Stanley Cavell lorsqu'il qualifie notre accord dans le langage de « profond » : ce qui nous paraît le plus ordinaire, s'entendre quand on parle, est aussi ce que nous trouvons au centre du fonctionnement de notre langage. Notre accord dans les jugements ne peut avoir pour nous que la forme d'une circularité, et cette circularité se trouve au centre du fonctionnement de nos langages (un centre qui évidemment peut nous apparaître comme une base lorsque nous allons à sa rencontre en analysant les différents aspects du fonctionnement du langage comme des couches). L'analyse

du fonctionnement du langage proposée par Wittgenstein n'est ni contradictoire comme le soutient Ayer, ni insuffisante comme le croit Winch : elle nous conduit à cette impasse en forme de circularité, car c'est sur cela que Wittgenstein veut attirer notre attention. Ce n'est pas non plus à une limite (des possibilités du langage, ou de la connaissance), que Wittgenstein veut nous conduire ; une limite laisserait supposer l'existence d'un au-delà de la limite inatteignable par nos possibilités de connaissance ; mais cette circularité ne définit aucun au-delà ; elle n'est pas une ligne, mais un fonctionnement.

Winch ne voit pas l'impasse, et tout son travail est une méprise, une tentative pour sortir de cette impasse en forme de circularité en croyant résoudre un problème. Mais il ne peut évidemment y avoir de solution à l'impasse à l'intérieur de la situation d'impasse, c'est à dire à l'intérieur du langage ; la solution qu'il trouve consiste donc à sortir de l'impasse en sortant du langage. Le social est censé constituer cet "extérieur" du langage dans lequel on pourrait trouver une solution puisque là, on échapperait à cette impasse. Notre compréhension s'expliquerait alors hors du langage, dans le social, par le contrôle externe dans ce cadre social. Mais évidemment, cela implique que ce dehors du langage, qui donnerait à celui-ci stabilité et fiabilité, précède logiquement et englobe le langage. L'attribution de ce rôle au social est une supposition qui engage beaucoup plus que la position de Wittgenstein qui ne va pas plus loin que reconnaître que le langage a un aspect social (qu'on ne peut décrire son fonctionnement sans décrire le rôle des autres, des interlocuteurs) et que le social a un aspect linguistique (qu'on ne peux pas décrire des comportements sans utiliser des critères). Or, malgré ce lourd présupposé, le problème n'est pas réglé pour autant, car se pose alors toute une série de questions auxquelles le lien de relation interne entre comportement et langage n'apporte pas de réponse ; des questions qui concernent la relation externe, le rôle correcteur et régulateur du "social", et dont les formes nous sont familières, puisque ce sont les mêmes que celles que nous nous posions à propos de notre compréhension dans le langage : comment le social remplit-il ce rôle ? pourquoi avons-nous confiance en ce contrôle social ? Et en posant ces questions, nous finissons par retrouver, à propos de la signification des comportements dotés de sens, la régression à l'infini que nous avons appelée "problème d'Ayer" : « Comment faisons-nous pour nous assurer que notre compréhension des comportements est la bonne ? - je suppose que nous montrons un comportement de compréhension. Et pour ce nouveau comportement, comment faisons-nous ? Un autre comportement doté de sens ? Et lui, comment fait-il pour s'assurer que ma manière de comprendre son comportement correspond à celle qu'il souhaite ? » La réponse finale de Winch à ces questions est finalement que le social est notre forme de vie : c'est un peu court

comme explication complète. A cela on objectera que recourir à la notion de forme de vie est exactement ce que fait Wittgenstein. Mais n'est-il pas plus acceptable d'accepter ainsi le donné après avoir reconnu l'impasse, que de s'en servir pour expliquer l'inexplicable ? Une impasse n'est pas un problème ; on ne la résout pas, on la dépasse en l'acceptant.

SCIENCES SOCIALES OU HUMAINES ?

L'idée de science sociale est-elle une bonne idée ? En posant cette question je n'ai pas l'intention de mettre en cause l'autonomie et la particularité de sciences comme la sociologie ou l'anthropologie sociale. Ni de contester l'emploi du terme anglais *Social Sciences*, que l'on parvient à faire correspondre avec les usages français de sciences humaines (mais pas dans tous les cas) ; tout cela n'est qu'une question de divergences dans les emplois des mots sur lesquels il est toujours possible de s'accorder (en faisant une allusion au précédent chapitre, disons que "se comprendre" signifie ici traduire le terme "*Social sciences*" en français et inversement, ce qui revient à s'accorder sur les cas où ce terme correspond au terme "sciences humaines", et ceux où il n'y correspond pas). Mon intention est plutôt de répondre à la question que pose le titre de de l'ouvrage de Peter Winch et de conclure à propos de ce que cette relation[52] nous dit de l'idée de science sociale développée par Winch.

La relation de cette idée avec la philosophie, c'est dans ce que nous avons décrit comme notre « matière première » commune, en reprenant le terme employé par Sandra Laugier, qu'elle se trouve : dans la compréhension humaine, dans notre accord dans le langage et dans l'effort constant que nous faisons pour l'établir et le maintenir (et à ce propos, on peut parler de forme de vie avec justesse ; car cet effort concerne tous les aspects de notre vie). Et en effet, c'est bien là que Winch situe cette relation : le phénomène sur lequel il construit son argumentation, c'est que nous nous comprenons dans les comportements comme dans le langage. Tout le travail de Peter Winch à propos de cette matière commune vise à demander à la philosophie de valider le concept de "social" et d'en « élucider la nature », afin de valider l'idée de sciences sociales tout en décrivant leurs possibilités d'exercice, leur limites, leurs méthodes, selon le rôle de la philosophie tel qu'il le définit au tout début de son livre. Pour assurer cette validation, il tente de montrer que le concept de "social" est nécessaire à la philosophie elle-même (et pas à n'importe quelle philosophie : à celle qui prétend tout analyser dans le langage), puisqu'il est censé résoudre un problème philosophique fondamental qui troublerait et diviserait les philosophes depuis que Wittgenstein l'aurait laissé

52 Il serait préférable de dire : la relation que nous établissons, ou que le langage rend possible. La formulation de Winch est ambiguë. Doit-on y voir une nouvelle maladresse ? Cela ne dénote-t-il pas plutôt, et à nouveau, son inclination vers une forme de croyance réaliste.

en suspens. Mais le problème n'en est pas un ; il n'y a rien à résoudre, et le concept de "social" ne rend pas le service que Winch croit qu'il pourrait rendre en philosophie ; en conséquence, la relation des sciences Sociales à la philosophie n'est pas telle que Winch l'imagine, et elle ne valide pas l'idée des sciences Sociales qu'il propose. Pour lutter contre la tendance à la naturalisation des sciences Sociales, Winch tente de les fonder dans la « nature des concepts » ; mais chercher à élucider la nature des concepts, c'est entrer dans une régression à l'infini qui fait sans cesse resurgir le problème que l'on croyait résolu. L'idée de sciences Sociale telle que la propose Winch est tout simplement une mauvaise idée parce que inutile. Ce qui bien sûr ne veut pas dire que la pratique des sciences Sociales est une mauvaise idée. Encore une fois, je ne vise ni la pratique ni l'emploi du terme, mais l'idée de Peter Winch et ce qui peut en être déduit. Contrairement à ce que Winch prétend, les sciences Sociales ne sont pas fondées par un rôle fondamental du social ; le symbolisme n'est pas dans une « nature de leurs concepts », et elles ne sont donc pas "naturellement" des sciences de la compréhension. Elle n'ont donc pas de rôle particulier aux cotés de (ou sous - la vision de Winch correspond plutôt à cette prééminence) la philosophie. Tout simplement, l'erreur de Winch nous montre l'inverse de ce qu'il désirait montrer : que le terme "social" n'est pas mieux fondé et mieux défini que celui de "humain".

L'idée de science Sociale de Winch est donc une mauvaise idée parce qu'elle est soutenue dans une confusion fondamentale à propos du fonctionnement du langage. Cette confusion porte notamment sur les notions de forme de vie et de contexte, et elle résulte d'une double exigence : fondationnelle et explicative. L'exigence fondationnelle est notamment manifeste dans le passage de son texte où il affirme que le social est notre forme de vie. Cette réduction du concept de forme de vie rappelle de nombreuses expressions confuses (de véritables lieux communs pseudo-scientifiques) qui visent à caractériser l'humain mais en fait le réduisent, comme : l'homme est un animal social... ou parlant, rieur, etc... Confusion car si la notion de forme de vie peut avoir un sens (une utilité), c'est celui de nous rappeler tous les aspects de notre vie : le social bien sûr, mais aussi le langage, les sentiments, les attitudes, et aussi tout ce qui nous relie à notre nature animale : nos besoins, nos instincts. Quant à l'exigence explicative, c'est celle qui conduit Winch à placer en dehors du fonctionnement du langage, dans notre fonctionnement social, son contexte régulateur. C'est ainsi que le social devient dans sa conception tout à la fois le fondement et le contexte extérieur du langage, et c'est ainsi que notre accord dans le langage et notre compréhension trouveraient une base et une explication. Mais cela ne fonctionne pas, et tous ceux qui éprouvent de la méfiance à l'égard de toute tentative de fondement, comme tous ceux qui soutiennent que le

fonctionnement du langage doit être analysé dans le langage, s'en trouvent confortés.

Le social ne semble donc pas être le bon concept pour décrire les sciences qui se préoccupent de tout ce que les sciences de la nature délaissent. Winch l'utilise dans l'intention de fonder de telles sciences, et c'est précisément cette intention fondationnelle qui pose problème. Pour pouvoir lui donner ce rôle, il en fait une catégorie qui ne peut être utilisée qu'en la présupposant et qui, de plus, restreint notre forme de vie à un seul aspect, celui de la relation avec les autres, sans que cela soit justifié et sans aucun bénéfice. De ce point de vue, le "social" nous conduit aux mêmes erreurs que le psychologisme. Mais si l'on abandonne ce désir de fondement et l'idée qui est censée l'accomplir, l'idée selon laquelle que le social fonde et assure le fonctionnement du langage lui-même, le social n'est alors plus qu'un terme général regroupant des aspects de notre forme de vie comme la relation ou le comportement, au même titre que le psychologique dont on pourrait dire de même qu'il regroupe par exemple l'intention, la conscience ou le désir. L'idée de science Sociale n'a alors plus aucune particularité *naturelle,* elle n'exprime plus que notre besoin d'entrer dans l'étude de la compréhension humaine en choisissant un aspect, tout comme l'idée de Psychologie, ou celle d'Anthropologie, ou celle d'étude des expressions artistiques. Aucun de ces aspects n'a plus d'importance qu'un autre, sauf celle que vous lui donnez (plus exactement : si vous voulez qu'un de ces aspects précède ou domine naturellement les autres, vous devez en faire un fondement ; ce que fait Winch, et ce que tentent assez souvent de faire les spécialistes de chacun de ces aspects). De ce point de vue, le terme de sciences humaines nous paraît finalement le plus adapté pour décrire des sciences de notre compréhension : il peut être employé de manière descriptive, il permet de reconnaître dans "l'humain" le donné de notre forme de vie sans en privilégier certains aspects et sans y rechercher un quelconque fondement ; il n'implique aucun présupposé sur une "nature" de notre compréhension. Il y a toutefois une condition à un tel usage du terme "sciences humaines" : celle de ne pas rechercher dans l'humain, à l'instar de ce qu'a tenté Peter Winch avec le social, une idée fondatrice. Pratiquer les sciences humaines sans rien présupposer de l'humain, c'est à dire sans se fier à des idées préalables sur le donné et sans chercher à fonder ces sciences dans de telles idées, voilà ce dont nous éprouvons le besoin. Nous ne voulons exercer notre pratique ni dans nos idées préalables sur les choses ou les phénomènes, ni dans leurs natures (parce que cela revient de même à l'exercer dans des idées), et notre besoin nous conduit donc à l'exercer dans le langage. Lorsque Wittgenstein nous propose « d'étudier la possibilité des phénomènes » (RP 90), il ne considère pas la possibilité comme l'idée de ce qui pourrait survenir dans une nature ou un monde des choses, il ne nous exhorte pas à étudier les phénomènes possibles

comme des idées (et encore moins à en tirer une idée de nos sciences) ; il parle de la possibilité des phénomènes dans le langage, et nous demande donc de ne considérer les phénomènes ni comme des faits, ni comme des idées, mais d'étudier la possibilité de les percevoir, de les distinguer, de les décrire, et de nous comprendre à leur propos, dans le langage. C'est en ce sens qu'il paraît juste et utile d'examiner la question des sciences humaines dans la philosophie du langage ordinaire.

CHAPITRE 4

ACCORD DANS LE LANGAGE
ET POSSIBILITE DES SCIENCES HUMAINES
(CAVELL)

Alors voilà le point où nous sommes parvenus : nous cherchions une conception du langage qui nous laisse la possibilité d'envisager des sciences humaines, et le résultat auquel nous aboutissons est qu'aucune de celles que nous avons examinées, ni celles de Rorty et Putnam dans le débat qui les a opposés, ni celle de Winch, ne le permet ; et nous constatons aussi (et évidemment ceci explique cela) qu'aucune d'entre elles ne parvient à rendre compte valablement du fonctionnement du langage ; plus précisément, nous voyons qu'aucune d'entre elles ne parvient n'apporte de solution valable aux difficultés laissées en suspens par la description du fonctionnement du langage proposée par Wittgenstein Nous devons donc rechercher une autre manière de décrire le langage, une manière qui nous permette d'accepter et de dépasser cette impasse. Dans ce but, nous préférerons renoncer à des explications fondatrices (le vrai fixé par l'usage ou par la réalité ; le social ; la relation) qui se révèlent toujours pratiquement inutilisables parce qu'elles sont sources de confusion. Ce que nous recherchons, c'est une manière de décrire le langage qui nous permette de dépasser l'impasse que nous montre Wittgenstein en l'acceptant, afin de définir des manières de dire la vérité et d'être réalistes à propos de la compréhension humaine. En nous basant sur les critiques des conceptions du langage étudiées dans les chapitres précédents, nous pouvons déjà énoncer négativement quelques traits importants de la description du fonctionnement du langage que nous recherchons.

Le premier est que nous ne pouvons pas nous satisfaire d'une description du langage comme un calcul exact accompli par la simple application de règles. Ce genre de conception est peut-être adapté à une analyse des jeux de langage particuliers des sciences empiriques de la nature, mais ne permet de décrire ni les jeux de langage dans lesquels sont exprimés, décrits

et compris les actes, comportements, croyances, pensées et paroles des êtres humains, avec leurs raisons et intentions, ni les jeux de langage dans lesquels, en philosophie comme dans la pratique des sciences humaines, nous cherchons à comprendre ces phénomènes. Nous ne pouvons accepter ni la réduction de ces phénomènes à des utilisations de règles, ni la restriction de l'usage de "vrai" à ce qui peut être vérifié de manière indépendante à l'extérieur du langage. De ce trait négatif on peut donc conclure que la manière de comprendre l'analyse du fonctionnement du langage que nous recherchons doit permettre des usages de vrai sur lesquels il doit être possible de s'accorder de manière rigoureuse, mais dans des jeux de langages qui ne sont ni des calculs exacts ni de simples tests de confrontation à un environnement vérificateur : ce sont des descriptions qui trouvent leur sens et leur vérité dans le fonctionnement du langage et dans lesquelles l'usage et le contexte permettent une application plus souple des règles.

Ceci ne signifie pas que cette description doive montrer une souplesse des règles. Nous constatons dans le fonctionnement du langage une souplesse que nous devons respecter dans nos descriptions ; cela n'implique pas que notre besoin doit être satisfait dans l'idée que les règles du langage sont intrinsèquement souples ou vagues. S'il y a du vague dans l'application des règles, ce n'est pas forcément parce que les règles sont vagues. Si elles l'étaient, comment l'usage pourrait-il établir la signification ? Comment pourrions nous nous y fier ? Pour que cela soit possible, il est nécessaire que les usages, même s'ils varient selon les situations, même s'ils se modifient sans cesse et s'il est toujours possible d'en créer de nouveaux, contiennent des éléments fixes, communs et stables permettant la comparaison entre différentes situations : ceci est précisément ce que nous appelons règles. Nous cherchons donc une description du fonctionnement du langage qui ne nous en donne pas l'image d'un calcul exact mais qui rend compte de la possibilité de l'établissement de la signification dans l'usage.

Le deuxième trait de cette forme de description du langage dont nous avons besoin est que nous ne pouvons accepter qu'elle nous conduise à situer les fondements du langage en dehors de celui-ci. Hillary Putnam, dans sa réponse à Richard Rorty, comme Peter Winch avec son *Idée de science Sociale*, perçoivent très bien l'insuffisance de la description du langage proposée par Wittgenstein. Mais ils ne voient pas que c'est là le point où Wittgenstein veut précisément nous conduire : à une impasse qui ne peut-être qu'acceptée. Ils cherchent donc à surmonter les difficultés créées par cette insuffisance, l'un par une forme d'évitement, l'autre en proposant une solution à un problème qui n'en est pas un. Nous savons que nous ne pouvons pas nous satisfaire de ces solutions. Nous ne pouvons analyser le langage que dans le langage, parce qu'il est notre forme de vie ; nous ne pouvons tenter d'en sortir pour regarder

les fondements qu'il aurait à l'extérieur de celle-ci. Une telle attitude n'a pas de sens et nous conduit toujours à un essentialisme qui ne nous montre pas des possibilités, mais de fausses certitudes, dans lesquelles nous ne pouvons espérer comprendre nos pratiques. C'est pourquoi toutes ces conceptions du fonctionnement du langage que nous venons de rappeler brièvement conduisent toutes à des conceptions irréalistes des sciences humaines : à des croyances à l'existence, réelle ou naturelle, de ce que nous étudions (y compris, comme chez Winch, lorsque la nature dont il est question est celle des concepts). Nous avons besoin d'une manière de comprendre et dépasser l'impasse à laquelle nous conduit l'analyse du fonctionnement du langage qui nous permette de faire en sciences humaines des descriptions qui ne nous apparaissent pas comme irréalistes. Autant dire de suite que nous recherchons une certaine forme pratique de réalisme, dont je développe le besoin que nous en avons, et la forme qu'il peut prendre, au chapitre V. Mais auparavant, nous devons approfondir en ce sens notre analyse du fonctionnement du langage.

PREMIERE SECTION

DES CRITERES POUR JUGER,
DES JUGEMENTS POUR SE COMPRENDRE.

C'est la double exigence formulée ci dessus – analyser le fonctionnement du langage sans tenter de l'expliquer par un fondement extérieur, et ne pas l'analyser comme un calcul exact – qui nous conduit à nous intéresser à Stanley Cavell et à sa manière particulière de lire et de comprendre Wittgenstein. Sa lecture des remarques de Wittgenstein consacrées aux règles fait en effet apparaître que ce que celui-ci veut montrer, c'est bien sûr et d'abord (d'abord parce que c'est ce niveau des règles que nous rencontrons en premier quand nous décrivons le fonctionnement du langage) que le langage est réglé, mais aussi et surtout (parce que c'est cela qui est vraiment important et original selon Cavell) que les règles ne suffisent pas à rendre compte de son fonctionnement. Cavell pense lui aussi que tout n'est pas dans l'usage et dans les règles ; mais pas, comme Putnam, au sens où il subsisterait de quelque manière une forme de référence extérieure au langage, car pour lui, c'est dans le langage, par la grammaire, que se forme la signification. Pas non plus au sens où usages et règles seraient incomplets, défaillants, flous, etc. Il le pense au sens où, pour qu'il y ait des règles et que les

règles marchent, et dans la mesure où ces règles ne peuvent pas être le résultat de conventions de gré à gré entre humains, il faut que leurs applications aux situations soient guidées par autre chose. Pour lui, le fait que les règles ne suffisent pas à rendre compte du fonctionnement du langage indique un niveau de description plus profond qui assure son fonctionnement et permet notre compréhension. Ceci le conduit à rechercher ce qui est donc nécessaire pour parvenir à une description satisfaisante du fonctionnement du langage et à étudier dans ce but toutes les remarques que Wittgenstein consacre aux critères. A une analyse du langage par les seules règles (ce à quoi se limitent certains commentateurs de Wittgenstein), Cavell ajoute une analyse par les critères, qui est pour lui ce à quoi nous conduit la philosophie de Wittgenstein. Pour lui, l'analyse par les règles décrit le langage dans un fonctionnement mécanique et ne nous conduit donc pas bien loin ; seule l'analyse par les critères décrit vraiment comment nous parvenons à nous *comprendre*. Et c'est l'importance ainsi donnée à la compréhension humaine qui fait que cette manière d'analyser le langage est d'un grand intérêt pour ce que nous recherchons à propos des sciences humaines ; l'analyse du langage par les critères semble en effet promettre l'analyse de ce qui compte pour les SH : ce qu'il y a de spécifiquement humain dans le langage. On imagine aussi qu'elle peut être substituée à une analyse des raisons, ce qui permet d'entrevoir une sorte de méthodologie des SH débarrassée du psychologisme qui accompagne toujours l'explication des phénomènes par des raisons.

Cavell étudie cette question des critères notamment dans le premier chapitre de son ouvrage *The claim of reason.* Je voudrais montrer deux choses à propos de ce texte. La première est que ce premier chapitre contient une réponse "point par point" aux conceptions que Rorty et Putnam ont avancées durant leur controverse et constitue une analyse du fonctionnement du langage qui, à l'inverse des précédentes, permet d'envisager la possibilité des sciences humaines. La deuxième est que dans ce texte Cavell s'intéresse lui aussi à cette difficulté à laquelle nous conduisent les Recherches Philosophiques et dont Peter Winch a fait le point de départ de son ouvrage sur les sciences Sociales ; mais Cavell n'y voit pas et n'en fait pas un problème, et propose avec son analyse par les critères une manière de dépasser la difficulté beaucoup plus utile que celle de Winch – utile notamment pour les SH.

Cette analyse par les critères conduit Cavell à accorder une grande importance aux fameux paragraphes 241 et 242 dans lesquels apparaissent les notions "d'accord dans les jugements" et "d'accord dans le langage", dont la signification se trouve ainsi éclaircie, alors qu'elle restait obscure dans d'autres manières de le lire. Il est clair que cette notion d'accord dans le langage, qui est certainement l'aspect le plus connu de la philosophie de Cavell, est très étroitement liée à celle de compréhension, qui est au centre de notre recherche sur les

sciences humaines ; et c'est bien évidemment vers elle que je me dirige dans ce chapitre. Cependant, cette notion est généralement mal comprise lorsqu'elle considérée comme une extension ou un commentaire de la remarque de Wittgenstein (RP 242) où elle apparaît. Pour comprendre ce que Cavell veut dire à propos de cette remarque, il faut prendre en considération toute son analyse des règles et des critères, suivre le chemin par lequel il y parvient. Ce n'est que dans cet ensemble que l'on peut comprendre comment Cavell l'utilise (et comment nous pouvons l'utiliser lorsque nous nous intéressons aux sciences humaines). Dans ce chapitre, je respecte donc cette progression, partant de la question des règles pour aborder celle des critères, et parvenir à la notion de jugement puis à celle d'accord.

CRITERES, JUGEMENTS, ET CONNAISSANCE.

Dans le premier chapitre de *The claim of Reason*, Cavell éclaircit le concept wittgensteinien de critère en le comparant avec ce que nous appelons "critère" dans le langage ordinaire, c'est à dire avec les critères au moyen desquels nous portons des jugements de valeur dans des cas officiels : concours, compétitions, décisions judiciaires par exemple. Il met ainsi en évidence un certain nombre de divergences entre ces critères "officiels" et les critères du langage ordinaire tels que les analyse Wittgenstein, et qu'on nommera ici "critères wittgensteiniens".

Le passage auquel je m'intéresse en premier lieu est celui consacré à la deuxième divergence qu'il relève entre ces deux sortes de critères (pages 43 à 48), celle qui concerne la nature des objets sur lesquels porte le jugement, et les concept qui définissent le statut de l'objet du jugement. Dans ce passage, Cavell montre que dans les cas où nous utilisons ces critères officiels, les objets auxquels ces critères s'appliquent sont des objets de classement ou d'évaluation ; mais que ceci n'est pas le cas pour les objets candidats au jugement présentés par Wittgenstein, qui n'autorisent aucune question claire d'évaluation ou de statut. Cavell donne quelques exemples de ces objets qui intéressent Wittgenstein : « quelqu'un a mal au dents, est assis sur une chaise, a une opinion (…) ; lit, pense, croit, espère, informe, suit une règle (...) ; quelqu'un se parle à lui-même, prête attention à une forme ou à une couleur, etc. ». Nous pouvons remarquer avec lui que ces objets ou concepts n'ont rien de particulier, qu'ils constituent l'ordinaire de notre langage. Alors que les critères de nos jugements de valeur (les critères que nous employons dans les cas officiels et que nous nommons "critères" dans le langage ordinaire) s'appliquent à des objets particuliers, les critères wittgensteiniens s'appliquent aux objets ordinaires de notre langage. Wittgenstein nous montre donc dans le fonctionnement de notre langage des critères discrets, un peu inaperçus bien que d'usage

fréquent, habituel, ordinaire. A ce point, il est utile de remarquer que, bien que nous pratiquions en science des mesures, et que nous assignions donc des valeurs à certains objets, (dans des jeux de langage très particuliers de ce type : connaître la température de l'air ; le niveau d'intelligence des enfants ; etc.), la plupart des objets scientifiques, à propos desquels nous n'énonçons pas de jugements de valeur mais plutôt des énoncés de fait, sont des objets pour lesquels nous utilisons des critères wittgensteiniens (quelques exemples très divers : la température moyenne est de 18° ; le niveau intellectuel moyen de ce groupe d'enfants est de 105 selon l'échelle de Binet ; dans ces conditions, les molécules s'orientent de telle manière ; dans ces conditions un colorant change de couleur ; en regardant ces images, 65 % des spectateurs ont tel comportement). Ce que Cavell dit ici du fonctionnement du langage ordinaire concerne donc aussi nos usages scientifiques du langage.

Dans ce passage, Cavell utilise la comparaison entre les deux sortes de critères pour attirer notre attention sur deux aspects de la description du fonctionnement du langage. Le premier aspect se trouve dans ce qui est commun aux deux sortes de critères, dans le fait que nous ayons sans cesse recours à des critères, quelle que soit la chose dont nous parlons ; le second se voit dans la divergence entre les deux sortes de critères. Il remarque d'abord que « Wittgenstein semble entrevoir, ou affirmer implicitement ceci : *toutes* nos connaissances, *tout* ce que nous énonçons ou questionnons (ou mettons en doute, trouvons extraordinaire), n'est pas gouverné seulement par ce que nous appelons "preuves" "conditions de vérité", mais par des critères (…) Sans le contrôle des critères dans l'application des concepts, nous ne saurions pas quoi compter pour preuve d'une affirmation quelconque, nous ne saurions même pas pour quelles affirmations une preuve est requise. Ce qui suggère (…) que *toute* conjecture, *toute* conviction dépend, dans sa mise à l'épreuve, de cette même structure, de ce même arrière plan de nécessités et d'accords dont les jugements de valeur dépendent explicitement. » (Cavell, 1979, p. 44) Les autres critères, plus ordinaires, en dépendent donc aussi, mais de manière moins explicite. Comme le relève Cavell, on pourrait ici se méprendre, et comprendre que les énoncés de fait sont des jugements de valeur ; mais ce n'est pas cela que dit Wittgenstein ; « ce dont il s'agit plutôt (…) c'est que les les énoncés de fait et les jugements de valeur reposent les uns et les autres sur les mêmes capacités de la nature humaine : seule une créature capable de juger d'une valeur est capable d'énoncer un fait. » (Cavell, id., p.44) D'après Cavell, c'est cela qui étonne tellement Wittgenstein dans le langage humain : le fait que d'emblée tout usage du langage implique l'utilisation de critères, donc la capacité d'émettre des jugements. Et cela implique que lorsque nous disons quelque chose de particulier, lorsque nous émettons un jugement ou donnons un avis, selon des critères particuliers, et alors même

que nous avons dans cette situation l'impression de faire un choix et le sentiment de nous engager, ce que nous faisons là est notre habitude, n'est rien d'autre (et rien de plus) que ce que nous faisons quand nous disons quoi que ce soit, ne requiert rien de plus que notre engagement permanent dans le langage ordinaire, dont tous les usages requièrent en premier lieu cette capacité à utiliser des critères. C'est là une manière de formuler radicalement et de préciser ce que Wittgenstein entend par "retour au langage ordinaire" ; et cela éclaircit aussi de quelle manière nous devons analyser les usages du langage en philosophie des sciences, car comprendre ce que nous disons quand nous disons quelque chose de particulier (par exemple un énoncé de fait, une "connaissance") n'est donc pas fondamentalement différent de comprendre ce que nous disons quand nous disons quoi que ce soit (la particularité ne concerne ni l'expression ni la compréhension). Cette caractérisation de nos analyses du fonctionnement du langage (des possibilités d'analyse et de nos manières de le faire) est donc aussi une caractérisation de nos analyses de la connaissance (possibilités et manières également) : il n'y a pas de particularité de la connaissance, de nos énoncés sur le savoir ; les comprendre, c'est savoir utiliser leur grammaire.

Cette dimension épistémique est précisée par la divergence qui oppose les critères wittgensteiniens ordinaires aux critères officiels. Cavell remarque que les critères officiels sont spécifiques de leur objet.[53] Voici, en contraste avec cette stabilité, la divergence par laquelle il caractérise le critère wittgensteinien, en s'appuyant sur le § 373 des RP : « Wittgenstein tire de ce caractère de spécificité du critère à l'objet un propos tout à fait différent, et apparemment à l'opposé. Dans les cas qu'il évoque, nous ne savons en effet tout d'abord *rien* de l'objet auquel, par le biais de critères, nous assignons une valeur ; et ce sont les critères qui, tout au contraire, nous apprennent ce que sont nos concepts, "quelle sorte d'objet est quelque chose"[54]. Disons que Wittgenstein convoque les critères dans le cours de ses investigations grammaticales, et que c'est la grammaire qui nous dit quelle sorte d'objet est quelque chose (…) En utilisant les critères ordinaires nous "partons" d'une sorte connue d'objet, tandis qu'en utilisant les critères wittgensteiniens nous *finissons* par connaître une certaine sorte d'objet. » (id., p.46)

Que veut nous montrer Cavell en insistant sur cette idée que ce sont les critères qui nous apprennent ce que sont nos concepts ? Que cela nous permet de découvrir le niveau auquel nous devons comprendre la notion de grammaire ; et la découverte est de taille, car le "niveau" n'est pas celui que nous imaginions. Ce ne sont pas nos concepts, ni leur correspondance avec

53 Cavell donne en exemple le terme "stable", qui s'applique selon des critères différents à "table", à "gouvernement" ou à "relation".
54 RP 373 : « La grammaire dit d'une chose quelle sorte d'objet elle est. »

le monde (la forme logique), ni leurs règles d'assemblage dans des énoncés, ni les conditions de vérité des propositions dans lesquelles nous les utilisons qui nous dictent ou nous indiquent quels sont les critères appropriés ; ce sont à l'inverse les critères (qui sont bien des critères de jugement) qui nous apprennent ce que sont nos concepts. Le niveau de la grammaire est celui des jugements

Cette précision radicale du niveau auquel "joue" la grammaire profonde, ainsi mise en évidence par Cavell, est un renversement de nos intuitions ; ce qui est le plus profond, la grammaire, se joue à un niveau qui nous paraît en surface, celui des jugements ; et ce renversement transforme tout aussi radicalement notre vision de ce qu'est la connaissance. En effet, nous attendons de la grammaire est qu'elle fournisse « un horizon de réponse à deux questions à la fois : la question ordinaire - « comment savez-vous ? », et la question philosophique - « qu'est-ce que le savoir ? » (id., p. 46). La première question est celle que nous avons nommée plus haut "SH" (chapitre 2), et reconnue comme étant la question caractéristique des sciences humaines. La deuxième est une question caractéristique de la philosophie, que nous appellerons dans ce qui suit "EPI" pour épistémique. J'ai montré au chapitre 2 que Rorty comme Putnam n'ont pas de réponses spécifiques aux questions de type SH : leurs manières de répondre aux questions de ce type reposent sur les réponses à des questions d'un autre type (que j'ai nommées "OS"), celles qui ne peuvent recevoir que des réponses auxquelles il est possible d'attribuer une valeur de vérité. Leur réponse à la question SH (comment savez-vous ?) est : parce que mes techniques d'enquête et d'investigation me donnent la certitude que OS est vrai (ou faux) ; et s'il est impossible d'attribuer une valeur de vérité à au moins une réponse à la question OS, la question SH est pour eux un non-sens ou un faux-sens (elle revient à énoncer : comment savez-vous ce qu'il est impossible de savoir ?). Maintenant que Cavell a attiré notre attention sur la question du niveau auquel joue la grammaire profonde, nous pouvons reformuler ce que nous avons constaté au chapitre 2 en disant que le niveau auquel se situe la grammaire pour Rorty et Putnam dans leur débat (tout au moins dans ces cas, pour ces questions de type SH) est le niveau des conditions de vérité d'un énoncé de fait. Quand à la question EPI, ils ne peuvent y répondre à partir de leurs réponses aux questions SH, précisément parce qu'ils ne fournissent pas de réponses spécifiques à ces questions ; ils se mettent en position de ne pouvoir proposer comme réponse à la question EPI qu'une conjonction peu informative et peu utile : l'ensemble des énoncés vrais selon nos techniques d'enquête et de vérification - conjonction assez stable (selon l'image d'un empilement de connaissance) mais nécessairement incomplète dans la conception de Putnam, parce qu'on ne pourrait connaître l'ensemble des énoncés auxquels "vrai"

s'applique ; relativement complète mais nécessairement variable dans celle de Putnam, puisqu'elle se modifierait constamment en suivant l'évolution de nos techniques d'enquête et de vérifications. L'analyse du fonctionnement du langage menée par Putnam comme celle menée par Rorty conduisent donc à une conception de la connaissance qui lie les questions empiriques de type OS et les questions de type SH, mais crée une coupure entre les questions SH et la question EPI, qui est en fait exclue de ces analyses ; et cette coupure est une image de l'impossibilité de penser la pratique des sciences humaines dans ces conceptions philosophiques. La notion de grammaire est censée fournir un horizon de réponse à ces deux types de questions, mais avec ce genre d'analyse du fonctionnement du langage, elle ne le peut pas, et c'est précisément cette possibilité que l'analyse du langage par les critères rétablit. Pour Cavell, ce que montre l'emploi de la notion de critères chez Wittgenstein, c'est que nos critères sont des critères de jugement, et que c'est dans ces jugements que nous établissons nos concepts. L'introduction de la notion de jugement dans notre vision de la connaissance donne de l'importance à des aspects comme l'élaboration, la modification, la possibilité, la tentative, l'approximation, etc, aspects qui ne peuvent jouer que peu de rôle dans des visions reposant seulement sur la vérité (que ce soit comme usage ou comme absolu) ou la certitude. Cavell rappelle que pour Wittgenstein, la question de la connaissance n'est pas seulement celle de la certitude de nos fondements, et que « ce que nous appelons connaissance dépend aussi de ce que nous appelons "parvenir à connaître", ou apprendre ; de notre capacité, par exemple, à identifier, classer ou discriminer différents objets les uns par rapport aux autres. Les critères sont, alors, des critères du jugement » (id., p. 47) Le rôle primordial et fondamental que Wittgenstein attribue à l'apprentissage en toutes choses (pas seulement dans la pratique du langage, mais dans toutes les activités cognitives), ne peut se comprendre que dans une forme de vie où les critères de notre langage, de nos concepts, sont les critères de nos jugements. S'il n'en était pas ainsi, l'apprentissage ne serait qu'un simple moyen : moyen d'adopter les formes logiques qui assurent la correspondance entre nos concepts et le monde réel dans la conception de Putnam ; moyens d'adopter les conventions qui fondent le langage dans une culture donnée selon Rorty. Dans les deux cas, l'apprentissage n'est pas considéré comme essentiel, c'est à dire grammatical, précisément parce qu'il n'est pas l'apprentissage du jugement – l'apprentissage de l'utilisation des critères dans le jugement ; il n'est que l'apprentissage d'énoncés vrais, et de méthodes de vérification. L'essentiel est donc placé ailleurs, dans le réel ou dans la convention, là où il semble pouvoir rejoindre la certitude (celle du vrai dans le monde réel ou celle du vrai dans l'usage), bien loin de la fragilité d'un apprentissage. Cavell relève que lorsque la question de la connaissance tend ainsi à être

réduite à celle de la certitude de nos fondements,[55] « l'accent mis sur les énoncés constitue la connaissance comme la somme (...) des énoncés véridiques [on retrouve ici l'image de l'empilement de connaissances que nous avons déjà utilisée], et fait coïncider les limites de la connaissance avec le degré d'accumulation d'énoncés vrais sur le monde. La tâche philosophique consiste dès lors à fournir un organon qui justifiera, améliorera et augmentera ces énoncés » (id., p. 48). Cavell propose là une description de la connaissance que Putnam (tout au moins à l'époque ou il répondait à Rorty avec l'exemple des os) ne pourrait qu'accepter. Mais Rorty pourrait agréer une version légèrement différente, qui dirait ceci : les limites de la connaissance coïncident avec la somme des énoncés sur le monde qui sont vrais au regard des techniques d'enquête et de vérification d'une culture ou d'une époque donnée. Ce qui est important et que Cavell souligne avec cette analyse, c'est que Wittgenstein, avec sa notion de critère, met l'accent sur les jugements, ce qui conduit à l'opposé à considérer la connaissance humaine comme « capacité à appliquer les concepts d'un langage aux choses d'un monde, à caractériser (catégoriser) le monde selon le moment et la manière dont l'humanité accomplit ce travail ; dans ce cas, les limites de la connaissance humaine coïncident alors avec celles de ses concepts (dans une période historique donnée). La tâche philosophique consiste dans ce cas à créer un organon qui porte à la conscience ces limites » (id., p.48). La position de Cavell limitant la connaissance par les concepts, et donc à la période d'usage de ces concepts, peut ainsi sembler ainsi assez proche de celle de Rorty. En fait, elle en diverge sur un point décisif et, comme on l'a vu, fondamental : si la limite de la connaissance est celle des concepts chez Cavell, elle est celle des concepts que nous connaissons par les critères de nos jugements ; alors qu'elle est chez Rorty celle des concepts qui sont vrais ou faux selon nos techniques de vérification. Cette divergence a des implications pratiques que nous connaissons bien : la manière qu'a Rorty de décrire la connaissance conduit nécessairement à l'idée d'une incompréhension lorsque les techniques d'enquête et de vérification sont trop différentes ; alors que si l'on suit l'analyse proposée par Cavell, la compréhension reste toujours possible entre deux personnes, deux groupes, deux cultures, même lorsque les jugements sont différents, parce qu'on peut avoir néanmoins des critères communs, parce qu'on peut toujours faire l'effort de comprendre les critères de l'autre même si nous n'en usons pas dans notre "culture", et *parce que nous faisons toujours cet effort*, qui est notre forme de vie.

De tout cela, il résulte que nous pouvons (et devons) maintenant reformuler de manière

55 Cavell produit cette remarque à propos de « l'histoire de l'épistémologie moderne », et on peut donc l'appliquer aux conceptions de Rorty et de Putnam que nous avons examinées, bien que celle-ci soient postérieures.

grammaticalement juste, c'est à dire en mettant l'accent sur les jugements, la question SH, « comment savez vous ? », de la manière suivante : « comment jugez-vous que vous êtes parvenu à connaître cet objet ? (concept, fait, etc.) ». Et ainsi nous voyons que cette question qui semble porter sur la connaissance est d'abord une question qui exprime le fonctionnement du langage. Et dans cette manière de la poser, elle reste grammaticalement liée à la question EPI, « qu'est-ce que le savoir », qui peut à son tour être reformulée de manière plus juste et plus précise ainsi : « qu'est-ce que juger que l'on sait, considérer que l'on a fini par savoir ». La question EPI est ainsi formulée de manière plus juste grammaticalement, parce que cette formulation reconnaît le rôle des critères dans le fonctionnement de notre langage ; et elle est plus précise en ce sens qu'elle inclut les aspects relevés plus haut comme l'apprentissage, la possibilité, la tentative, l'approximation, toutes choses qui appartiennent à nos manières de nous comprendre.

SE COMPRENDRE, C'EST S'ACCORDER.

Avec ces notions de critères et de jugement, nous avons un peu éclairci grâce à la lecture de Cavell l'analyse grammaticale de Wittgenstein (nous avons compris le degré de précision dans lequel il faut comprendre la notion de grammaire, et le travail de révision de certaines manières de lire Wittgenstein que la compréhension de sa philosophie exige). Nous pouvons donc maintenant essayer de comprendre un des aspects principaux de la philosophie de Cavell, sa manière de comprendre les phrase de Wittgenstein des § 241 et 242 des RP sur "l'accord dans le langage" : « C'est ce que les hommes *disent* qui est vrai et faux ; et c'est dans le *langage* que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie. Pour qu'il y ait compréhension mutuelle au moyen du langage, il faut qu'il y ait non seulement accord sur les définitions, mais encore, si étrange que cela puisse paraître, accord sur les jugements ». Et c'est aussi ce que nous *devons* faire ; car de même que nous avons examiné comment ce renversement grammatical modifiait notre vision de la connaissance, nous devons examiner comment notre vision du langage s'en trouve modifiée.

Cavell parvient à la notion "d'accord dans le langage" par l'examen d'une autre divergence entre l'usage de critères officiels et les critères wittgensteiniens. Cette divergence concerne la source de l'autorité qui produit le critère. Pour les critères officiels, la source d'autorité qui les établit varie ; on peut dire de façon très simple que toute institution d'une situation de compétition ou de jugement nécessite une autorité particulière, un jury. A l'opposé, la source d'autorité ne varie pas pour les critères wittgensteiniens : dans le langage ordinaire, *nous* (le groupe humain) sommes toujours ceux qui établissent les critères. « Les

critères auxquels Wittgenstein a recours (…) sont toujours "les nôtres" ; le groupe qui constitue son autorité est toujours, semble-t-il, le groupe humain en tant que tel, l'être humain pris en général. Quand j'énonce des critères, j'agis, ou je me représente que j'agis, en tant que membre de ce groupe, en tant qu'être humain représentatif. » (Cavell, 1979, p. 49) Cette caractéristique des critères wittgensteiniens suscite selon Cavell deux questions. La première attire l'attention sur une incroyable prétention : « Comment, de quel droit, puis-je parler au nom du groupe dont je suis membre ? Comment ai-je pu acquérir un si extraordinaire privilège ? Quelle confiance puis-je placer dans une généralisation de ce que *je dis* à ce que *tous disent* ? L'échantillon est si ridiculement, si absurdement petit ! » La deuxième met en évidence une paradoxale ignorance : « Si j'ai, en fait, été partie prenante dans les critères que nous avons établis, comment est-il possible que je ne sache pas quels ils sont ? Et pourquoi ne suis-je pas en état de reconnaître le fait que j'ai été engagé dans une si extraordinaire entreprise ? » (id., p.49) Je ne reprendrai pas ici toute l'analyse que produit Cavell de ces deux questions, je vais en rappeler seulement les principales articulations et les commenter pour ce qui nous intéresse.

A la première question, Cavell répond que le passage du "je" au "nous" ne nous apparaît comme une prétention absurde que lorsque nous le considérons comme une généralisation ; comment justifier en eefet la généralisation de "je dis" ? Mais alors de quoi s'agit il, si ce n'est pas une généralisation ? Pour le comprendre, il faut voir et garder en mémoire que même si elle est notre manière de faire universelle, notre habitude, notre forme de vie (et l'habitude nous fait oublier cet aspect), ce passage du "je" au "nous" n'est pas toujours un succès, et représente donc un risque : « Tous les réquisits de Wittgenstein à propos de ce que nous disons vont de pair avec la conscience que d'autres pourraient tout à fait ne pas être d'accord, qu'une personne ou un groupe donné pourraient ne pas partager mes critères » (id., p.49). De ce fait, le désaccord et l'incompréhension entre deux hommes (ou deux groupes, deux cultures), n'est plus conçu comme un phénomène à expliquer issu de notre processus de connaissance (ce que font Rorty comme Putnam) ; ils sont simplement reconnus comme un aspect fondamental du langage et de la connaissance. « Un être humain peut être une complète énigme pour un autre » (RP, p. 223, cité par Cavell), et une complète énigme ne peut pas être expliquée (il serait absurde de ne pas prendre Wittgenstein à la lettre, de supposer qu'il s'exprime là avec emphase, et que "complète énigme" signifie en fait "difficile à expliquer"). L'incompréhension n'est pas un "problème à résoudre ou à expliquer", parce que le désaccord et la possibilité du désaccord sont nécessairement au cœur de notre langage au même titre que la possibilité et le désir de parler au nom de tous, c'est à dire de rechercher

l'accord et la compréhension des autres. « Le désaccord sur les critères, ou la possibilité de ce désaccord, sont des questions qui occupent, chez Wittgenstein, une place aussi fondamentale que l'élucidation de ce que sont des critères. » (Cavell, 1979, p. 50) Et cette possibilité du désaccord implique que, lorsque vous prétendez parler au nom de tous, vous allez soumettre ce que vous dites aux autres, vous allez rechercher leur accord, comparer ce que vous dites avec ce qu'ils pourraient dire, vérifier si vos critères sont aussi leurs critères. Parler, pour Cavell, c'est donc tout à la fois montrer une incroyable prétention à parler aux autres au nom de tous, mais aussi prendre le risque de leur soumettre ce que vous dites et qui n'est donc jamais autre chose qu'un échantillon. Votre interlocuteur vous invite « à examiner si vous disposez vous-mêmes d'un tel échantillon, ou si vous acceptez [le sien] comme valide. Un échantillon ne réfute ni n'infirme un autre échantillon ; si deux échantillons sont en désaccord, ils rivaliseront pour la même confirmation. Car la seule source de confirmation, ici, c'est nous-mêmes ; chacun de nous ayant, dans cette compétition, autorité complète. (…) Si le désaccord persiste (...), il n'y aura pas de recours au delà de nous ; ou s'il en existe un au delà de *nous deux*, il n'en existera pas au delà d'un "nous" final. Il y a là quelque chose comme une tragédie - une tragédie intellectuelle. » (id., p.50/51)

Qu'est-ce qui est, selon Cavell, tragique en cette affaire ? C'est que ce genre de désaccord ne porte pas sur quelque chose qui est vrai ou faux ; nous ne pourrons trouver de quoi nous départager, ni même constater que cela est actuellement impossible, ni même nous dire que, lorsque nos techniques d'enquête et de vérification auront progressé, nous parviendrons un jour à savoir lequel de nous deux est dans le vrai. Nous ne pourrons faire mieux que reconnaître que nous sommes sur ce point différents, et que nous ne pouvons en la matière parler l'un pour l'autre. Que se produit-il, alors, lorsqu'il y a un tel désaccord ? La réponse de Cavell est : tout simplement une restriction d'autorité. Dans ce désaccord, qui n'est pas un désaccord sur l'énoncé (la forme ou le contenu), chacun dénie à l'autre son autorité, sa prétention à parler au nom de tous, sans que rien ne puisse être fait pour résorber le désaccord, et c'est cela qui est tragique. Et bien sûr, si le désaccord est fréquent, voire général, la tragédie envahit toute expression, tout échange, et devient éprouvante. On peut donner de cette tragédie un exemple que nous avons déjà examiné : sentir tragiquement niée son autorité à parler au nom de tous (parce qu'on ne partage pas le même accord profond dans le langage) est ce qui peut rendre la vie des personnes avec autisme (et aussi la vie avec les autistes) si éprouvante. Le désaccord n'invalide donc pas un énoncé, mais seulement l'adresse (le nous, l'autorité à parler pour l'autre) ; et la question fondamentale du langage n'est donc pas celle de la vérité des énoncés (et c'est pour cela que le débat Rorty/Putnam est une impasse). Cette

notion de désaccord dans le langage est très importante pour la pratique des sciences humaines. En effet, Cavell montre que le désaccord n'est pas un fait social ou politique, mais un aspect fondamental de notre langage. La possibilité du désaccord n'est pas simplement une forme possible de notre vie sociale (c'est plutôt celle-ci qui s'y construit et s'y déroule) ; de même, la crainte du désaccord avec l'autre, avec le groupe, n'est pas simplement une caractéristique de notre vie intérieure, de notre moi (mais ceci est une façon de la voir) ; la possibilité du désaccord et la crainte concomitante sont d'abord des caractéristiques essentielles de notre forme de vie dans le langage.

Ainsi contrasté par la possibilité toujours présente du désaccord, l'accord dans le langage apparaît comme une recherche permanente, recherche des autres, de nos critères communs ; finalement maintien de l'accord plus qu'accord établi : « L'invocation philosophique de "ce que nous disons", la recherche des critères qui sont les nôtres, "sur la base desquels nous disons ce que nous disons", en appellent à la communauté. Or le réquisit (*claim*) de communauté est toujours une recherche de la base sur laquelle celle-ci peut être, ou a été, établie. Je n'ai rien de plus à ma disposition pour poursuivre que ma propre conviction, mon sens que je fais sens. Il peut arriver que je me trompe et que ma conviction m'isole de tous les autres, de moi-même aussi. Je n'en découvrirai pas pas pour autant être moi-même dogmatique, ou égocentrique. Car le désir et la recherche de communauté sont désir et recherche de raison. » (id., p. 51-52) On pourrait ajouter, pour préciser : ce sont deux aspects de la même nécessité de critères communs. La raison est ce à quoi nous mène notre expression, notre c*laim* ; pour autant, elle n'est ni une détermination individuelle (égocentrique), ni une croyance (dogmatique). Et pour reprendre ce qui a été dit plus haut du désaccord et de la crainte, on peut dire de la même manière qu'elle n'est pas un fait social ou psychologique (mais nous pouvons considérer nos raisons dans nos relations ou dans la vie psychique). Le fait de la raison est un aspect de notre forme de vie dans le langage.

Nous trouvons ici l'autre élément de cette analyse du langage par les critères qui compte beaucoup pour les sciences humaines : rechercher des raisons (de faire, dire, penser, etc.), de bonnes raisons (mes bonnes raisons lorsque je veux expliquer ou justifier mes actes, ses bonnes raisons lorsque j'essaie de comprendre le comportement d'autrui, par exemple dans une recherche anthropologique ou psychologique), c'est tout simplement rechercher des raisons que d'autres puissent comprendre, des critères communs. Ce qui fait qu'une raison est bonne, ce n'est pas qu'elle correspond à une définition de ce que devrait être une raison, mais qu'elle a un usage. Car nous pouvons admettre comme "raison" des choses très diverses selon les situations et les contextes ; comme le montre Wittgenstein dans des *Leçons sur*

l'esthétique qui nous sont connues par des notes d'auditeurs, les raisons que nous donnons peuvent ressembler à un mécanisme ou à un raisonnement (en mathématiques), à un motif, à « quelque chose que l'on se dit », à « suivre une voie », et certainement à bien d'autres choses encore (1966, pages 52 & 53). Ce n'est pas non plus parce que son contenu peut être considéré comme bon au regard d'un énoncé vrai sur le monde, vrai selon nos techniques d'enquête et de vérification, que nous considérons qu'une raison est bonne, mais parce que, dans une certaine situation, elle est comprise ou acceptée par les acteurs de la situation à laquelle elle est proposée (les critères sont compris parce que communs - *ma* bonne raison est une bonne raison *pour nous tous*, même si elle n'est que la mienne)

Ceci nous permet d'éclaircir ce qui se passe dans les cas où nous procédons en sciences humaines à des explications par les raisons. Max Weber a soutenu (c'est une proposition que nous avons précédemment examinée, parce qu'elle a été reprise par Peter Winch) que pour la sociologie une bonne raison est une raison formulée par le chercheur de telle manière que l'agent pourrait l'accepter ou la comprendre (et on admet que l'un comme l'autre en jugent ainsi selon certains critères). Dans la section suivante, je ferai la critique de cette proposition à partir du fait (également impliqué par la notion d'accord telle que la propose Cavell) que les critères de nos raisons sont nécessairement extérieurs. Mais nous pouvons dès maintenant en faire la critique à partir du fait que les critères de nos raisons sont nécessairement communs, que ce sont les nôtres. La conception de la raison acceptée et considérée comme bonne que propose Weber paraît assez proche de celle que propose l'analyse par les critères de Cavell (elle suppose un accord minimal) ; mais elle en diverge sur un point précis : la source de l'autorité. Dans la conception de Cavell, c'est nous, le groupe humain, qui établissons les critères. Dans la proposition de Weber, la source de l'autorité à propos des critères est un individu ; l'autorité est conférée par le simple fait d'être agent du comportement ou par celui d'être chercheur. La bonne raison n'est pas celle qui apparaît comme telle dans la vie du groupe, elle est celle qui paraît bonne à l'agent ; ou celle dont le chercheur suppose qu'elle pourrait paraître bonne à l'agent. Mais prétendre que l'on connaît ses raisons, ou prétendre que l'on connaît les raisons d'un autre (celles qu'il pourrait reconnaître) ne suffit pas en en faire des raisons pour nous tous, des raisons reconnues dans des critères communs (ce n'est pas cela le sens de la prétention contenue dans le « *claim* » de Cavell). Dans les deux cas, la prétention au jugement n'est pas liée à la prise de risque inhérente à toute expression décrite par Cavell, mais repose sur un argument d'autorité peu convaincant. En ce qui concerne l'agent, l'argument doit ressembler à cela : « c'est mon acte, donc je sais mieux que quiconque, en moi-même et par moi-même, quels sont les critères permettant de juger de mes raisons » ;

mais s'il se trompe, comment le saura-t-il en l'absence de critères communs ? (et on peut remarquer que ce genre de phrase est caractéristique des discours délirants). En ce qui concerne le chercheur, l'argument d'autorité de l'expert reconnu par la communauté scientifique est évident. Mais l'usage des critères se rapproche alors de celui des "critères officiels" décrits par Cavell; le fait que la science utilise dans ce cas les critères avec la même rigueur qu'un concours de patinage suffit-il pour que nous lui fassions confiance ?

Cette critique nous permet de tirer une conclusion pratique. Si nous refusons cette proposition qui imagine la possibilité de soustraire les jugements sur les raisons à l'établissement de critères communs, alors nous devons reconnaître que, lorsque nous disons dans une recherche en sciences humaines que les agents ont telles et telles raisons d'agir, lorsque nous validons ces raisons, nous ne faisons rien qui soit spécifique des SH ou de la philosophie : aucun effort spécifique de ces sciences pour comprendre l'agent, ni aucun effort spécifique de la philosophie pour comprendre ce qu'est une raison – nous ne faisons que nous accorder à propos de critères communs afin de porter des jugements reconnus et acceptés, c'est à dire compris, comme nous le faisons chaque fois que nous nous exprimons ou chaque fois que nous écoutons notre interlocuteur, ainsi qu'à notre habitude ; et bien sûr nous pouvons être contestés, réfutés, et voir nos énoncés rejetés, mais il n'y a là rien que de très ordinaire. Autrement dit : ce n'est évidemment pas dans l'utilisation de critères d'un type particulier, ou dans un usage particulier des critères, que nous pouvons espérer établir des connaissances ; bien au contraire, c'est l'usage ordinaire des critères qui fait que nos jugements sont communs et peuvent donc être acceptés et compris (ce qui n'empêche évidemment pas de produire avec ces critères communs des énoncés nouveaux et de proposer de nouvelles manières de voir et de comprendre les choses qu'on examine). Et cet usage ordinaire est celui-ci : ce sont les critères qui nous apprennent ce que sont nos concepts, qui nous disent « quelle sorte d'objet est quelque chose » (la grammaire est la forme de la connaissance) ; la source d'autorité qui autorise ou invalide l'usage de certains critères dans une situation est toujours le *nous* du groupe humain (la grammaire dépend de notre accord, et la connaissance aussi).

C'est ainsi que l'expression de nos raisons trouve un sens (est considérée comme adaptée à la situation, rencontre une approbation ou une contestation). Car à quoi pourraient bien servir des raisons soustraites aux critères communs, comprises seulement par l'agent du comportement et un universitaire ? Quels critères permettraient alors de juger que les raisons décrites sont suffisantes pour expliquer un comportement ? Qu'est-ce qui empêcherait le doute de s'installer de façon définitive à ce sujet ? Dans l'absence de critères communs, le désir d'explication complète ne rencontrerait plus de limite, et engagerait la compréhension

des comportements dans une recherche sans fin de raisons aux raisons. L'ordinaire grammatical de la connaissance est évidemment troublant ; il suscite l'insatisfaction et le désir de raisons plus sûres, mieux établies selon d'autres protocoles, spécifiquement savants. Mais c'est une illusion : le discours supposé savant des sciences humaines se heurte ici à des limites, qui n'ont rien d'épistémologique, qui sont tout simplement celles de notre langage et de l'ordinarité des possibilités grammaticale de toute connaissance. Il n'y a en fait aucune "raison" d'être insatisfait de ce qui compte pour faire raison dans notre langage, qu'il soit ordinaire ou savant. Et à essayer d'aller plus loin, de surpasser ces limites, de donner de la certitude à nos raisons en tentant de les expliquer, le discours savant s'affaiblit dans la confusion. Nous ne devons donc pas (et nous n'avons pas besoin de) expliquer les raisons de quelqu'un (ou d'un groupe), en leur attribuant à leur tour explications ou fondements dans un "social" extérieur au langage et logiquement antérieur à celui-ci (Winch) ; ou en le considérant comme un "intérieur" qui produirait et contiendrait ses propres raisons, y compris ses raisons de penser ses raisons. L'explication des comportements par la seule analyse des raisons ne peut conduire qu'à une tentative confuse d'explication des raisons elles-mêmes (elle verse dans le non-sens de l'explication de ce qui est déjà donné comme explication). C'est pourquoi nous devons la limiter par l'analyse grammaticale (par l'examen des critères), seule manière de rendre compte des raisons qui respecte nos possibilités de connaissance (la nécessité critères communs est le fait de notre forme de vie qui nous permet d'arrêter nos recherches). Le C*laim of Reason* de Cavell n'exprime ni le cri de triomphe de l'explication complète par les raisons, ni la prétention folle à aller jusqu'au bout de l'explication des raisons elles-mêmes. Il exprime plutôt que c'est la prétention à parler pour tous et au nom de tous, dans le partage des critères, qui fait de nous des êtres de raison.

Quant à la deuxième question (comment est-il possible que je ne sache pas quels sont les critères et pourquoi ne suis-je pas en état de reconnaître que je participe à cette entreprise ?) c'est selon Cavell précisément cette recherche de communauté qui y répond. Nous ne savons pas où sont les critères et nous ne voyons pas ce que nous sommes en train de faire parce que notre accord dans le langage n'est pas un ensemble de conventions établies, connues, modifiables selon certaines procédures, mais une recherche toujours en cours des critères communs, une confrontation dynamique dans laquelle nous craignons toujours le désaccord, dans laquelle nous prenons toujours des risques. Telle qu'il la montre dans la description du fonctionnement et de l'emploi des critères, la communauté ne correspond pas à l'image fournie par exemple par la conception de Rorty, celle d'une communauté déterminée

par l'ensemble des techniques d'enquêtes et de vérification dont elle fait usage. « En recourant aux critères, W. cherche à faire prendre conscience de ce fait stupéfiant que nous nous accordons, en matière de jugements, à un point stupéfiant. La mise en évidence des critères tend à montrer que nos jugements *sont* publics, c'est à dire partagés. Ce qui est stupéfiant, (...) c'est de constater à quel point cet accord est intime et exhaustif ; à quel point nous communiquons, par le langage, vite et bien ; ainsi, puisque nous ne pouvons supposer que les mots que nous avons ont une signification par nature, nous sommes conduits à supposer qu'ils la tiennent d'une convention ; et pourtant, aucune conception courante de la "convention" ne semble pouvoir rendre compte du travail qu'accomplissent les mots - car il faudrait, pour ainsi dire, faire entrer en scène un trop grand nombre de conventions, une pour chaque nuance, de chaque mot et dans chaque contexte. Nous *ne pouvons pas* être tombés d'accord au préalable sur tout ce qui serait nécessaire. » (id., p. 67-68). L'accord dans le langage que Cavell fait ressortir dans le texte de Wittgenstein par l'analyse de la notion de critère n'est ni une convention, ni « l'obtention ou la conclusion d'un accord dans une occurrence donnée » (p. 68), un type d'accord que je qualifierais de "politique" ou "conjoncturel". C'est en ce sens que Cavell parle d'accord profond : « Il est tout à fait important que Wittgenstein dise que nous nous accordons *dans (*des formes de vie) et qu'il y a accord *dans* (des jugements). (...) L'idée d'accord n'est pas, ici, l'obtention ou la conclusion d'un accord dans une occurrence donnée ; c'est l'idée d'un accord parfait, d'une harmonie, semblable à celle qui régit les diapasons, ou les tonalités, ou les horloges, les balances, les colonnes de chiffres. Qu'un groupe d'êtres humains « *überein stimmen* [56]»dans leur langage dit bien que ces hommes ont harmonisé mutuellement leurs voix en ce qui concerne le langage, et qu'il existe de haut en bas, parmi eux, un accord mutuel. » (id., p. 68) Cavell s'empresse ici de relever le plaisir qu'il prend à cette description métaphorique de l'accord, et reconnaît les critiques que cela peut engendrer. Mais sa réponse est que cela n'a aucune importance, car, dit-il, « je ne crois pas non plus que cette idée [d'harmonie mutuelle] puisse prouver ou expliquer quoi que ce soit. Au contraire, elle conduit à s'interroger sur la nécessité, ou le désir, de produire une explication philosophique du fait que les humains s'accordent sur le langage dont ils usent de concert ; une explication qui serait en termes de significations, ou de conventions, de termes de bases, ou de propositions, toutes choses sur lesquelles nos accords devraient trouver leur fondement. Rien par ailleurs n'étant plus profond que le fait, ou l'étendue, de l'accord lui même. » (id., p. 68) Bien évidemment nous pouvons montrer que notre accord dans le langage contient (ou prend dans certaines situations la forme) d'éléments comme des conventions des règles, des

56 « Se mettent d'accord ». C'est un sens commun, mais figuré. Dans un sens premier : « accordent leurs voix ».

critères, etc., tout ce qui contribue à la signification. Mais il ne peut être expliqué par ces éléments, il ne trouve pas son fondement dans de telles explications. Tout ceci nous conduit à l'idée que cet accord infondé dont nous ne voyons que la nécessité et l'utilité (car lorsque nous prenons un exemple, nous ne voyons qu'une convention locale) pourrait être considéré comme le fondement du langage et donc de notre forme de vie ; la notion de profondeur de l'accord, le caractère métaphorique de sa description, et un certain lyrisme propre au style de Cavell concourent à nous pousser dans cette voie, tout comme l'idée de fonder simultanément un concept de « forme de vie » dont l'indétermination ne manque pas de nous sembler quelquefois embarrassante. Mais il convient de noter que Cavell lui-même tempère notre enthousiasme à ce propos en montrant sa défiance vis à vis des explications philosophiques et des fondements ; quant au sien, d'enthousiasme, il nous rappelle que c'est dans « le fait, la profondeur et l'étendue de l'accord » qu'il prend naissance. Cependant, comme on peut le voir dans la citation ci-dessous, Cavell emploie néanmoins à propos de l'accord dans les jugements le terme de "base", et on ne peut nier que la place que cette notion occupe dans la description du fonctionnement du langage évoque celle d'un fondement. Pour notre part, nous éviterons néanmoins ce terme, tout simplement parce que nous trouvons son usage peu approprié, et donc bien inutile l'engagement qu'il implique. Peu approprié, parce que nous retrouvons dans la description qu'en donne Cavell une circularité que nous avons déjà relevé à ce propos au chapitre II : « Wittgenstein appelle "accord sur les jugements" (RP § 242) l'accord sur la base duquel nous agissons et notre capacité à user du langage dépend, selon lui, d'un accord sur des formes de vie (§ 241). Or les formes de vie sont (...) ce qui doit être "accepté" ; car elles sont "données" (§ 226). A présent, tout est donc sens dessus dessous : les critères étaient censés être les bases (…) sur lesquelles reposait la possibilité de produire (non arbitrairement) certains jugements ; et l'accord sur les critères était censé rendre possible l'accord sur les jugements. Chez Wittgenstein, il semble bien plutôt que notre capacité à établir des critères dépende d'un accord préalable sur les jugements. » (id, p. 66). Les critères par lesquels nous nous accordons dans nos jugements dépendent d'un accord dans les jugements : l'inversion décrite par Cavell (« tout est à présent sens dessus dessous ») nous montre l'image d'une circularité (que nous pouvons quand-même qualifier de fondamentale, mais au sens ou l'on parle de "rôle fondamental" dans le langage ordinaire) qui nous apparaît plus comme un processus dynamique et productif, comme un "moteur", que comme ce que nous avons l'habitude de désigner par la connotation statique du terme "fondement". L'image de cette circularité dynamique, qui relie le fonctionnement du langage à notre forme de vie d'une manière plus précise et plus structurée que celle de fondement, décrit un aspect (essentiel) de

notre forme de vie et peut donc être rapprochée d'une autre, proposée par Cavell à la fin d'un article de 1958 (*L'accessibilité de la seconde philosophie de Wittgenstein*), celle du « tourbillon de l'organisme » (p. 76), contenant (déjà) tout « ce que nous avons en commun ». Isoler un moment de ce processus circulaire pour en faire un fondement de la signification reviendrait (en paraphrasant une formule de Wittgenstein) à donner une image morte de notre accord dans le langage – une dépouille de notre forme de vie.

DEUXIEME SECTION

L'INTERIEUR, LE PRIVE, ET LE SUBJECTIF

D'où provient, dans sa version la plus ordinaire, la certitude que les autres sont des consciences, des intérieurs et se pensent eux-mêmes d'une manière similaire à la mienne ? Il ne manque pas de manières de répondre à cette question. Il est possible d'envisager par exemple que cette certitude soit déduite de l'expérience du comportement des autres, comme si cela nous conduisait à penser ceci : si les autres se comportent ainsi, de telle manière que je comprenne le sens de leurs actions et leurs raisons, c'est qu'ils donnent un sens à leurs actions de la même manière que moi. On peut aussi penser que nous reconnaissons fondamentalement les autres comme nos semblables, et que nous leur attribuons en quelque sorte d'office ce que nous avons. Il est aussi possible de croire que cette certitude est contenu dans notre manière de nous exprimer, que nous avons cette idée parce qu'elle existe dans notre grammaire commune ; et que nous l'avons apprise, que nous y avons été éduqués ; et certainement beaucoup d'autres choses encore. Je ne discuterai pas ici de ces différentes réponses, de leur justesse ou de leur utilité (en fait il est possible d'imaginer pour chacune d'elles des situations où elles sont justes et utiles). Ce qui est important est que, quelle que soit la réponse que nous apportions à cette question, cette image ou cette certitude ou cette attribution seront toujours

étroitement liée pour chacun de nous à l'image que nous avons de nous-même, à la certitude dans laquelle nous sommes d'être ou d'avoir un intérieur. Ce lien qui appartient à l'image ordinaire de la conscience d'autrui est bien entendu tout aussi important dans les idées scientifiques ou philosophiques d'intérieur. Il est impossible d'attribuer un intérieur à autrui sans s'en attribuer un à soi-même, et l'idée pratique ou théorique que le chercheur ou le philosophe peut avoir de l'existence de l'intérieur de l'autre reste liée à une image de son propre intérieur comme dans l'idée ordinaire. Ceci n'est pas la description d'un problème, mais de notre situation dans le langage et la pensée (la notre et celle des autres), et de nos manières de nous en faire une image. Mais cela devient un problème lorsque, dans la pratique de nos sciences, nous pensons que l'intérieur de l'autre est notre objet d'étude. Ainsi, alors que le chercheur en sciences de la nature peut croire et prétendre qu'il étudie des objets indépendants de son intérieur (qu'il possède des techniques lui permettant de rendre ces objets indépendants), le chercheur en sciences humaines qui définit son objet comme étant l'intériorité des autres semble par comparaison se trouver dès lors encombré de sa propre intériorité. Alors que le chercheur en SN fonde sur ses techniques l'idée de son objectivité, le chercheur en SH se voit condamné à la subjectivité. Utiliser en sciences humaines une quelconque notion d'intériorité, quelle qu'elle soit, peuple d'emblée toute analyse de deux sortes d'intérieurs qu'il est nécessaire de prendre en considération : celui (ceux) de la (les) personne(s) étudiée(s), et celui du chercheur qui étudie. On peut bien sûr distinguer ces deux aspects, considérer qu'ils posent des problèmes différents, et tenter de les résoudre séparément. Pourtant, très fondamentalement, c'est le même problème parce que c'est la même notion, dont l'unité est manifeste dans une description doublement symétrique : si je prends comme point de départ de ma description l'idée de mon intériorité, je dirai que je prête un intérieur aux autres parce que je suis certain d'en avoir un moi-même, et que c'est aussi ce que font les autres vis à vis de moi ; si je prends comme point de départ l'intériorité des autres, je dirai que je m'en accorde une parce que j'ai observé que les autres en ont une, et je dois alors penser que les autres conçoivent leur intérieur en faisant une implication analogue à la mienne. Il s'agit bien du même problème, et cela se voit dans la complexité des systèmes méthodologiques qui résultent en sciences humaines de cette notion d'intériorité. A partir du moment ou vous prétendez étudier un intérieur, vous êtes obligé de tenir compte de votre propre intérieur ; difficulté récurrente des SH que l'on peut désigner par le terme général de "problème de la subjectivité". Dans les paragraphes qui suivent je m'intéresse à cette complexité, en analysant notamment la manière qu'ont deux auteurs importants de l'histoire des sciences humaines, Freud et Max Weber, de considérer ces questions qui semblent

méthodologiques, mais qui son fondamentales.

LE PROBLEME DE LA SUBJECTIVITE EN SCIENCES HUMAINES

Comment pouvons-nous considérer comme fiable un jugement sur l'intérieur d'autrui alors que ce jugement est celui d'un autre intérieur ? (et évidemment, lorsque nous formulons ainsi ce problème, nous sous-entendons qu'il ne se pose pas lorsque nous portons un jugement sur une chose quelconque). Porter un jugement sur l'intériorité d'autrui (ses pensées, ses raisons, ses émotions), c'est ce que nous faisons ordinairement dans toutes les situations de la vie quotidienne, en acceptant le risque de commettre une erreur bien particulière et très précise : non pas le risque de dire n'importe quoi, de prêter à l'autre des raisons ou intentions qui n'ont absolument rien à voir avec la situation, mais le risque de lui prêter des raisons et intentions qui sont en rapport avec la situation mais ne sont pas les siennes, qui sont ou pourraient être les nôtres dans une situation identique. Et ce risque d'erreur introduit un doute qui nous incite à faire preuve de prudence, à être attentif aux réactions des autres, et à corriger éventuellement nos jugements. Cette activité, que Winch tente de réduire à un contrôle social, n'est qu'un aspect de notre constante recherche d'accord dans la pratique du langage ; on peut donner une image de son importance en rappelant les difficultés que rencontrent les personnes avec autisme lorsqu'il s'agit de laisser l'expression des autres nous corriger dans ces jugements (cf. chap. 2, section III). Comment ce type de jugement peut-il être produit et utilisé de manière scientifique ? Comment faire en sorte que ce jugement ne soit pas la simple opinion d'un intérieur sur un autre intérieur ?

Une solution radicale à ce problème consiste à faire en sorte que le jugement porté par le chercheur soit conforme aux standards des jugements des sciences de la nature, ce qui revient précisément à faire en sorte qu'il ne porte pas sur un intérieur. Le béhaviorisme résout ainsi le problème, en limitant les investigations aussi bien que les jugements à des phénomènes définis comme strictement extérieurs. De ce fait le jugement peut être soumis aux procédures des SN censées assurer une certaine "objectivité" (considérer l'objet comme un extérieur) et un point de vue "indépendant" (des opinions du chercheur, de son intérieur). Le béhaviorisme propose donc tout simplement aux SH de partager l'illusion basique des SN (mais qui y croit encore !) d'une science de l'extérieur produite dans l'extérieur par un extérieur fictif (le chercheur se contraignant à respecter les règles du travail scientifique qui font consensus).

A l'opposé de ce radicalisme hanté par la subsistance d'un intérieur invisible et indicible mais toujours présent, une autre forme de solution au problème consiste à accepter le risque et

le doute qui sont inhérents à toute pensée de l'intérieur et à tenter de les utiliser pour surmonter la difficulté : d'accorder notre confiance au subjectif. De telles solutions reposent évidemment sur l'idée qu'il doit être possible d'avoir une connaissance fiable de l'intérieur. Et pour que la difficulté soit surmontée, pour que la solution soit bonne, il est nécessaire que cette connaissance et cette confiance du chercheur portent non seulement sur l'intérieur d'autrui, mais aussi sur son propre intérieur. Fort de l'idée qu'il a élaborée, confiant dans son langage savant qui a transformé une manière de vivre ordinaire en concept, c'est à son propre intérieur que le chercheur va être tenté d'appliquer cette conceptualisation : le chercheur ou le philosophe engagé dans cette voie a toutes les raisons (fausses cependant) de croire *qu'il sait* comment il se pense lui-même comme un intérieur, qu'il peut avoir un regard savant différent du regard ordinaire sur son propre intérieur, qu'il peut en former une idée, qu'il a véritablement une connaissance de comment il pense ou comment il est conscient, ou encore qu'il peut distinguer et reconnaître ses émotions ; et que sur cette connaissance il peut fonder une expertise de la connaissance de l'intérieur des autres. C'est la prétention à cette connaissance que montre Freud dans son auto-analyse, par exemple dans *La science des rêves*, lorsqu'il applique à ses propres rêves, pour l'étudier et la perfectionner, une méthode d'interprétation destinée d'abord à être appliquée à l'intérieur des autres. Mais cette tendance n'est pas le fait de la seule psychanalyse. C'est aussi une confiance analogue en cette possibilité de connaissance que montrent certains auteurs de sciences sociales. Max Weber s'engage dans cette voie lorsqu'il définit ainsi les conditions dans lesquelles le comportement humain peut être qualifié de "social" : lorsque « l'agent ou les agents associent un sens subjectif à celui-ci », une « visée subjective » qui constitue pour lui le « motif » et pour un observateur « la raison » d'un comportement (Weber, 1956, chap. 1, & 1922, p. 38 ; cité par Winch, 1958, p. 105). Dans ce cas général on peut déjà penser qu'un jugement sur cette visée subjective doit impliquer la subjectivité du chercheur (nous imaginons mal ce que peuvent être des critères non-subjectifs de la subjectivité) ; mais on peut supposer que le chercheur utilise tout de même des techniques qui lui permettent de prendre connaissance de cette visée subjective (par exemple, il interroge l'agent et celui-ci les lui communique). Mais lorsque Weber en vient à envisager des comportements aux raisons inconscientes, des comportements tels que ceux étudiés par Freud, il est conduit à dire que le sens de tels comportements ne peut être compris que par des experts (id. p. 108), ce qui indique qu'il pense que cette compréhension diverge nécessairement de la visée ou des raisons que pourrait proposer l'agent du comportement, ou que pourraient proposer d'autres agents concernés par la situation. Dans cette conception le jugement de l'expert exprime des raisons que l'agent ignore

puisqu'elles sont inconscientes, des raisons que seul l'expert peut connaître. Le jugement sur le comportement n'est donc plus partagé et mis en commun dans la situation ou le comportement est survenu et a été utilisé comme comportement doté de sens ; il ne peut pas y être corrigé par les expressions et comportements des autres ; ce n'est plus dans cette situation qu'il est soumis aux nécessités de notre accord dans le langage, mais dans une autre situation, dans un autre contexte et dans un autre jeu de langage, ceux de la communauté scientifique (c'est cela que désigne le terme "expert"). Selon Weber, dans cette situation, il faudrait accepter de reconnaître que ce qui est subjectivement visé par l'agent ne peut alors être compris que subjectivement par le chercheur, ainsi considéré comme un intérieur particulièrement capable de comprendre un autre intérieur. On comprend que le chercheur utiliserait alors des critères lui permettant de déterminer la véritable raison d'agir d'autrui ; mais des critères "d'expert" qui ne sont pas des critères communs et partagés dans la situation ; des critères personnels, plus ou moins "subjectifs", plus ou moins privés (je dis "plus ou moins" car nous ne pouvons pas tenir pour totalement négligeables les procédures de contrôle des communautés scientifiques). L'image qui nous est proposée ici est celle d'une compréhension de l'intérieur des autres qui se rapprocherait d'une forme de compréhension directe, subjective et totalement intérieure, de notre propre intériorité. Le risque d'erreur et le doute qui semblent menacer toute forme de compréhension d'un "intérieur" par un autre "intérieur" apparaissent ici encore plus élevés que dans les situations du langage ordinaire, puisque cette compréhension est soustraite au contrôle de l'interaction entre agents ou interlocuteurs dans la situation (en langage de sciences Sociales), aux limites imposées par l'utilisation de critères possibles dans la situation et le contexte (dans les termes de notre philosophie). Pour dire vrai, c'est cette manière de concevoir la compréhension d'autrui qui donne quelque réalité au doute et au risque d'erreur, en considérant comme un fait cette image d'un intérieur prenant connaissance d'un autre intérieur, en essentialisant une notion d'intérieur qui n'est qu'une manière de s'exprimer, un jeu de langage possible Ce qui est intéressant, c'est ce qui conduit à cette apparente soustraction : c'est parce que la notion de raison est psychologisée que la connaissance des raisons d'autrui semble échapper aux exigences de notre accord dans le langage : il faut un expert *parce que les raisons sont inconscientes*. Bien sur, elle n'échappe en fait à rien du tout : elle est simplement extraite d'un jeu de langage pour être placée dans un autre : le jeu de cette psychologisation, le jeu de langage de ces experts. Il est évidemment difficile de moins douter de cette subjectivité que d'une autre plus ordinaire – c'est justement sa prétention d'expertise qui fait douter, quelle que soit la valeur que l'on peut accorder au contrôle après-coup d'une communauté scientifique ; et il est donc difficile de

placer dans les jugements émis de cette manière la confiance dont nous voulons gratifier nos énoncés scientifiques. La subjectivité revendiquée ne supplée pas efficacement une impossible objectivité.

Peter Winch soutient qu'on ne peut attribuer ce genre de conception à Weber, et qu'il faut aborder la notion de « subjectivement visé » avec circonspection. Mais comme il le relève lui-même, d'autres auteurs n'en montrent pas beaucoup dans leurs manières de lire Weber. Ainsi Morris Ginsberg, qui interprète ainsi la position de Weber : « la compréhension par le sociologue du comportement des autres personnes doit reposer sur une analogie avec ses propres expériences *introspectives*. » (Winch, 1958, p. 108 ; cf. Ginsberg M., 1956) On est alors là, comme en Psychanalyse, dans la conception d'une science tentant de faire de l'utilisation de l'intériorité de l'observateur scientifique une méthodologie, une science reposant sur l'idée que cette intériorité est en soi un moyen de montrer la vérité. Ce genre de conception, qui nous semble outrée lorsqu'elle est ainsi clairement affirmée, n'est en fait pas très éloignée d'idées et de recommandations plus courantes en sciences Sociales ou en Psychanalyse. Ainsi celle-ci, que nous avons précédemment citée et analysée (dans notre chapitre 3) : « il est nécessaire que les raisons de l'agent soient exprimées dans un langage que celui-ci comprend ou pourrait comprendre ». Le fait même de proposer cette méthode pour éviter que le chercheur ne donne de ces raisons une version compréhensible de lui seul, un sens privé, est une façon de reconnaître que le risque qu'il en soit ainsi est bien réel (la question qu'on peut se poser à propos de cette proposition est : quelle différence peut-il y avoir entre des raisons que l'on attribue à l'agent et des raisons dont on pense qu'il pourrait les reconnaître pour siennes, et quelle correction ou quelle garantie peut-on attendre d'une telle distinction ?). Les choses sont encore plus claires en Psychanalyse, ou le sujet est censé faire siennes les raisons ou intentions qui sont proposé par l'interprétation de l'analyste "supposé savoir".

Par ailleurs, ces exemples nous montrent que ces usages du concept d'intérieur (qu'on l'applique à soi-même ou aux autres) impliquent une croyance à l'idée d'une connaissance immédiate, intérieure et unique de nos raisons, doublement différente de toute prise de connaissance de l'extérieur (c'est à dire de toute ma connaissance de l'extérieur, et de toute connaissance que les autres peuvent avoir de mon intérieur). Comme l'analyse de cette proposition de Weber le montre, ces usages qui objectivent l'intérieur impliquent une croyance à l'idée que nous pouvons connaître nos raisons d'agir, ou celles des autres, selon des critères totalement privés. Autrement dit, ces façons d'utiliser la notion d'intérieur nécessitent de croire à l'existence de connaissances privées et de sensations privées, croyances que la

reconnaissance du contrôle après-coup de la communauté scientifique ne contredit pas. De telles idées sur les sensations ou les pensées privées sont très fréquentes en sciences humaines. J'en donnerai deux exemples. Le premier est la célèbre distinction freudienne entre représentation de choses et représentations de mots (cf. cet article dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* de J. Laplanche et J.-B ; Pontalis). On a là l'idée d'une première prise de connaissance d'un certain objet, par exemple d'une émotion, qui n'appartient pas encore au langage, mais qui existe quand même et dont celui qui en est affecté peut avoir une certaine connaissance ; représentation indicible et donc par nature privée, alors que la représentation de mots, plus élaborée, peut être communiquée. Le deuxième exemple provient des sciences Sociales. C'est cette idée développée par Max Weber et que nous avons déjà citée, selon laquelle le chercheur, dans sa tentative d'explication des comportements de l'agent, ne doit utiliser que des raisons que l'agent reconnaît être les siennes, ou, parce qu'on ne peut pas toujours récolter cette opinion, *des raisons qu'il pourrait comprendre et accepter* ; et il reviendrait donc au chercheur (et à la communauté de recherche) de juger de ce que l'agent pourrait ainsi accepter. Dans cette situation, la question importante est : pour quelles raisons ne connaît-on pas ces raisons que l'agent accepte ? A cette question, une des réponses de Max Weber est que l'agent peut ne pas parvenir à les exprimer ou à les reconnaître, avec une référence explicite à l'inconscient freudien. Ici, on trouve donc l'idée de raisons connues de l'agent d'une certaine manière puisque ce sont des raisons et que ce sont les siennes, mais inconnues dans la manière de connaître qui permettrait de les exprimer et de les communiquer, donc l'idée de raisons privées connues de manière privée. Mais cette formulation nous heurte, car il nous semble qu'il y a une contradiction interne dans l'idée d'une chose qui serait à la fois totalement privée et de ce fait indicible par l'agent, mais aussi rationnelle, donc pensée, et exprimable dans le langage, notamment par le chercheur.

On sait comment les notions de sensations privées et de langage privé ont été réfutées par Wittgenstein dans les Recherches Philosophiques (Wittgenstein ne traite pas spécifiquement de celle de "connaissance privé", parce que pour lui la question de la connaissance se confond totalement avec celle du fonctionnement du langage). Je ne reprendrai pas ici la totalité de l'argument avec lequel Wittgenstein réfute ces croyances et les concepts qui les contiennent ; je me contenterai d'en rappeler brièvement l'essentiel en prenant en exemple deux notions déjà utilisées plus haut : les émotions, puis cette notion apparemment contradictoire de "raison privée". Le concept d'intériorité tel qu'il est établi dans de telles conceptions des sciences humaines implique qu'une émotion pourrait être pour celui qui en est affecté quelque chose de très différent de ce qu'elle est lorsqu'elle est observée ou

décrite (que ce soit par celui qui la ressens ou parce celui qui en voit des signes "extérieurs"). "Savoir que l'on est en colère", pour celui qui l'est, serait ainsi tout à fait différent de "savoir que quelqu'un est en colère", ou "dire que quelqu'un est en colère", et même de "dire que l'on est en colère" ; et on voit dans le développement de cette distinction que l'idée de sensation privée est inséparable de celle de savoir privé et de celle de langage privé. De même, pour un agent, *sa* raison d'agir pourrait être une connaissance intérieure unique, incomparable avec ce qu'il pourrait en dire comme avec ce que les autres pourraient en connaître s'il essayait de la leur faire partager où s'ils essayaient d'en prendre connaissance par l'observation de son comportement. "Connaître ses raisons d'agir" pourrait ainsi être par nature très différent de "exprimer ses raisons d'agir" ou "comprendre les raisons d'agir d'autrui". Le point le plus important de l'argument wittgensteinien réfutant de telles conceptions peut être résumé dans une série de questions qui seraient adressées à celui qui prétendrait avoir des émotions ou des raisons d'agir totalement privées, connues de lui seul[57]: s'il en est ainsi, comment faîtes-vous pour vous y retrouver ? - pour savoir que ceci est une émotion nouvelle, et que celle-là est la même que celle que vous avez déjà ressentie ? - pour distinguer toutes les raisons de vos actions ? Et si vous prétendez faire cela en donnant des noms à ces émotions ou à ces idées, des noms connus de vous seul dans un langage totalement privé, comment faîtes-vous pour donner un sens à vos mots, pour distinguer les noms des choses dans un tel langage sans pratique effective, sans apprentissage, sans aucune sanction par la compréhension dans l'usage ?

Cet argument est particulièrement frappant lorsqu'on l'applique à la notion de "raison privée". Il montre que le problème n'est pas qu'elle contient une contradiction, mais qu'elle est une impossibilité, un non-sens, l'invocation d'un mythe qui résulte d'une incompréhension du fonctionnement du langage. Bien sûr nous ne savons pas toujours très clairement quelles sont nos raisons d'agir, et encore moins celle des autres. Nos (et leurs) raisons peuvent nous paraître confuses, obscures, difficiles à exprimer ; mais elles n'ont de sens que dans nos usages du langage, leur sens nécessite que nous nous y accordions ; elle n'ont pas d'existence en dehors de ces usages partagés, même lorsque nous ne les partageons pas, même lorsque nous les gardons secrètes, même lorsque nous avons des difficultés à les exprimer. Et le fait qu'il soit quelquefois difficile d'exprimer nos raisons ne montre pas qu'elles précèdent privativement une expression déficiente, ne montre en fait rien de particulier ; il n'est pas plus facile de décrire un paysage. Un contradicteur pourrait évidemment s'emparer de cet exemple, et s'écrier : « mais justement, le paysage décrit n'est pas le vrai paysage, et de la même

57 Sur cette question, voir notamment Rosat Jean-Jacques, 2001, La cérémonie inutile.

manière, nos raisons sont autre chose que les descriptions que nous en donnons » ; mais on pourrait répondre à ce contradicteur que ce qu'il appelle "vrai paysage" est le paysage vu, et lui demander alors quelles raisons il a vues, ailleurs que dans nos usages du langage, qu'il pourrait qualifier de "vraies". Il est certes quelquefois difficile d'exprimer nos raisons ; et il arrive assez souvent que nous (ou les autres) les trouvions pas très justes, incomplètes, insatisfaisantes ; mais il en va de même pour les émotions, les sentiments, ou les douleurs, pour tout ce qui nous apparaît comme venant de notre intérieur. Cette difficulté est propre aux usages du langage que nous appliquons à cet intérieur (et elle est la même que celle décrite par Wittgenstein à propos des verbes psychologiques) ; elle n'est que l'image de notre position dans le langage, de notre forme de vie. L'erreur sur le fonctionnement du langage consiste ici à croire que si nous éprouvons des difficultés à exprimer les raisons de nos comportements, c'est parce qu'elles n'existent, telles qu'elles sont vraiment, dans leur pureté, que pour celui qui agit. L'erreur consiste à croire que tout comportement a ses raisons propres, à croire qu'il y aurait en quelque sorte, en transposant la phrase de Wittgenstein sur « le corps de signification attaché au mot » (RP § 559) "des raisons attachés au comportements » (une image que ne renierait pas Winch, qui soutient que les comportements sont *dotés* de sens) ; et à croire que nous les connaissons d'abord ainsi, d'une manière immédiate et "naturelle", dans leur conjonction au comportement. Une raison serait donc raison avant même que nous l'ayons utilisé ainsi : une telle idée a bien toutes les caractéristiques d'un mythe.

Cette manière d'utiliser le concept d'intérieur conduit donc, avec des notions comme celle de raisons privées d'agir, à un non-sens menaçant pour toute tentative scientifique d'explication des comportements humains par des raisons et des intentions. Max Weber qui, tout comme Freud, tient tout autant à expliquer les phénomènes humains par des raisons qu'à s'appuyer sur une opposition intérieur/extérieur considérée comme fondamentale, est tout à fait conscient de cette menace qu'il analyse et à laquelle il tente de trouver des parades. Freud, lui, ne s'en préoccupe guère ; il n'y voit pas de menace, puisque cette difficulté est incluse dans la gageure constitutive de la Psychanalyse (cf. chap. 2). Tenir à expliquer les phénomènes par des raisons, c'est tenir au droit à considérer les raisons de l'agent comme des causes, au droit à transformer les énoncés du type « X dit qu'il a agit ainsi en raison de Y » en énoncés de type : « X a agit ainsi parce que Y »). Tenir à opposer l'intérieur à l'extérieur, c'est vouloir rechercher d'autres raisons que celles qui sont visibles ou compréhensibles dans les situations où les comportements surviennent, des raisons que l'agent retient dans son intériorité (volontairement ou pas) mais qu'il connaît ou pourrait reconnaître si on les lui

montrait. Mais les deux exigences sont liées : c'est bien parce qu'elles sont intérieures, négligées ou ignorées, et donc cachées, parce qu'elles sont à découvrir, que ces raisons sont parées d'intérêt scientifique et considérées comme des causes qui expliquent mieux le comportement que les raisons exprimées ou comprises dans la situation dans laquelle le comportement étudié est survenu, et qui ont pourtant guidé les commentaires, les discussions et les interactions de comportements entre tous les agents impliqués. Le désir d'explication causale à tout prix en sciences humaines implique des erreurs de compréhension du fonctionnement du langage et produit des explications insatisfaisantes puisqu'il est toujours possible d'en douter. Quelles que soient les précautions prises, en sciences humaines, à tenter d'expliquer l'intérieur de l'autre, on court le risque de ne montrer que le sien ; à tenter de découvrir des raisons privées de l'autre que lui-même est censé méconnaître afin d'en faire la cause explicative de ses actes, on risque de les inventer. Ceci est certainement la critique la plus importante adressée à Freud par Wittgenstein : de tenir à donner des explications causales des phénomènes qu'il analyse, par exemple des mots d'esprit, des sentiments ou du rêve (1966, pages 46 ; 89 ; 90). Cette exigence aboutit selon lui à des formulations obscures parce que « lorsque nous pensons à des lois causales pour les choses de la physique, nous pensons à des expérimentations. Nous n'avons rien de la sorte qui soit lié aux sentiments ou à la motivation. Et cependant les psychologues tiennent à dire : "il doit y avoir une loi" – bien qu'on n'en ait trouvé aucune. (Freud : "votre intention est-elle de dire que c'est le hasard qui gouverne les changements dans les phénomènes mentaux") » (id., p. 89). Freud, appliquant une règle de tiers exclu, dit qu'il doit y avoir une loi parce que ces phénomènes ne peuvent pas survenir par hasard ; et Wittgenstein répond logiquement que exclure le hasard n'implique pas l'existence d'un loi.

Dans la confusion suscitée par ses propres exigences, Weber néglige ce qu'il a sous les yeux : il oublie que dans ces situations où le chercheur devrait selon lui découvrir les véritables raisons, plus ou moins cachées et plus ou moins inconscientes des agents, ceux-ci se sont néanmoins compris. Ils ont compris leurs comportements ou leurs paroles, ils se sont mutuellement corrigés pour s'accorder, ils ont éventuellement compris qu'ils ne parvenaient pas à se comprendre, etc... Ils se sont mutuellement attribués des raisons à leurs comportements, se sont accordés sur ces raisons, et en ont été plus ou moins satisfaits. Bien sûr, des doutes et des malentendus peuvent subsister, mais cela fait partie de nos manières de nous comprendre. L'erreur consiste ici à supposer que s'ils ne se sont pas totalement compris, s'il y a malentendu ou insatisfaction, c'est parce que les vraies raisons n'auraient pas été (ou ne pouvaient pas être) exprimées ou entendues ; que la norme permettant de juger de leur

compréhension (ou de leur malentendu) sera fournie par la découverte de leurs supposées véritables raisons. L'analyse de cette erreur nous montre ainsi une autre manière de procéder en sciences humaines ; non pas en cherchant de meilleures ou de prétendues "vraies" raisons, mais en cherchant à comprendre comment les agents ou les interlocuteurs se sont compris (ou mal entendus). C'est à dire : non pas en considérant l'intérieur comme un objet à explorer, mais en considérant notre compréhension dans le jeu de l'intérieur et de l'extérieur. Pour donner une illustration de cette voie, je rappellerai la description de la compréhension entre personnes avec autisme et personnes neurotypiques que j'ai proposée plus haut (chapitre 2, section 3) : à l'opposée de l'explication psychanalytique tout entière tournée vers la révélation des raisons cachées des difficultés d'expression des autistes, cette description montre comment un dispositif extérieur assure la compréhension entre des personnes qui ne manquent pas cependant de se considérer comme des sujets, de s'attribuer une conscience - qui plus est de manière totalement différente. Le fait même que nous puissions nous comprendre malgré la différence autistique montre que notre compréhension est extérieure.

Cependant, tout ceci n'invalide pas tous nos usages des notions de "raison" ou "d'intérieur". Nous pouvons bien sûr utiliser en sciences humaines ou en philosophie le terme "raison d'agir". Comment pourrions-nous nous en passer ? C'est notre manière humaine de vivre que de dire et penser que nos actes ont des raisons, par exemple d'agir avec certaines intentions et de dire ensuite que nous avions d'autres raisons. Et lorsque nous pensons ainsi à "nos raisons", de manière tout à fait ordinaire, nous avons bien sûr en tête l'image d'un intérieur. Et lorsque nous pratiquons des sciences humaines, nous ne pouvons évidemment pas ignorer nos manières de parler de ces choses, puisque c'est précisément cela que nous voulons comprendre ; par exemple, comprendre ce que quelqu'un veut dire par : « en fait, j'avais d'autres raisons d'agir ». A ce sujet, on peut rappeler que tout le travail critique de Wittgenstein à propos de la Psychologie ne vise pas à remettre en cause l'existence des états mentaux ou des processus psychiques, ni à les réduire à des phénomènes cognitifs, ni à nier l'importance de nos manières de parler ordinairement de ces choses là avec des mots comme "âme", "intérieur", "conscience" ou "subjectif" (c'est cela qu'il analyse), ni à nier l'intérêt scientifique et philosophique de ces questions (au contraire, c'est à cela qu'il se consacre dans les RP et les RPP). La critique de Wittgenstein vise seulement à dé-psychologiser la philosophie et la Psychologie, à « traiter des questions de la psychologie même (ce que nous disons de nos opinions, pensées, états d'esprits) de manière non-psychologique » (Laugier S., 2004, p. 106). La question n'est donc pas de rejeter l'emploi de tels mots, mais de faire la critique des usages qui créent de la confusion. Ainsi, j'ai voulu montrer que certains usages du

terme "raison", tels qu'ils apparaissent dans certains emplois de ce mot chez Max Weber ou chez Freud, font planer une menace sur nos pratiques. Pas parce qu'ils permettent réellement d'extraire de l'intérieur d'autrui des raisons cachées et privées ; ni parce qu'ils permettent réellement de prendre connaissance de ces raisons dans un état de pureté antérieur à une expression déformante ; mais en raison de la confusion introduite par la croyance à de telles possibilités, par l'illusion que connaître les raisons d'autrui, cela pourrait signifier : « être capable de se servir de notre connaissance de notre intérieur pour deviner celui d'autrui tel qu'il est dans une certaine pureté, de nous servir de notre subjectivité pour découvrir celle d'autrui » (et on voit que de telles conceptions impliquent l'idée d'une indépendance de la subjectivité vis à vis du langage). J'ai voulu montrer également que ce genre de confusion résulte d'une exigence d'explication causale aveuglante (non pas que l'explication par elle-même trouble notre vision – c'est le fait de l'exiger qui aveugle) ; et qu'elle résulte d'une conception psychologique de la notion de raison qui est impliquée par ce désir d'explication causale. Enfin, j'ai voulu montrer que de telles conceptions reposent sur l'idée qu'il serait possible de connaître l'intérieur de l'autre comme on connaît le sien, et supposent donc une prétention à une connaissance directe et immédiate de soi, de sa propre subjectivité (ceci était mon point de départ).

L'erreur philosophique qui conduit à ce genre de conception confuse est donc une erreur à propos de la possibilité de connaître notre propre intérieur. Nous exprimons et pensons de manière confuse les possibilités et les moyens de comprendre autrui parce que nous nous méprenons sur les possibilités et les moyens de la connaissance de soi. Le mode de cette méprise est l'emploi irréfléchi, dans un usage philosophique ou scientifique généralisateur et explicatif, des termes psychologiques du langage ordinaire, de leurs usages et de leurs significations. Mais ce qui est vraiment intéressant à comprendre, c'est l'origine de cette méprise ; c'est la réponse à ce type de questions : comment en venons-nous à penser simultanément que nous sommes des "privautés intérieures" et que chacun de nous peut avoir une connaissance immédiate et exclusive de sa privauté ? comment en venons-nous à penser que nos raisons sont "attachées à nos comportements", et que nous pourrions les connaître telles qu'elles sont ainsi, avant-même de nous comporter et de connaître notre comportement (d'en parler, d'y réfléchir, etc.) ?

C'est à ce type de questions que s'intéresse Sandra Laugier dans un article (déjà cité ci-dessus) intitulé *La question d'une subjectivité sans psychologie.* Elle y montre comment les travaux de Stanley Cavell peuvent nous aider à comprendre les difficultés que nous rencontrons à propos de la connaissance de soi et des autres et à sortir des confusions qui en

résultent. La manière propre à Cavell de lire les *Recherches Philosophiques* y met en évidence « une théorie de l'inaccessibilité ou du moins de l'ignorance de soi » (Laugier S., 2004, p.111). Dans cette lecture de Wittgenstein, la difficulté principale, dont la reconnaissance dessine selon Sandra Laugier une nouvelle manière de concevoir la subjectivité, ne réside pas dans la connaissance de l'autre, mais dans l'inquiétude de ce rapport à soi : « Ce que dit souvent Wittgenstein de la confusion inhérente à l'idée que nous n'avons pas accès à autrui et à ses pensées renvoie à cette anxiété centrale, celle de l'accès à ses propre sensations et pensées » (id., p. 112). Cependant, comme on l'a déjà dit, Wittgenstein ne nie pas l'existence de notre vie intérieure, pas plus qu'il ne critique notre désir d'en prendre connaissance. Notre anxiété ne résulte donc pas tant d'un défaut de connaissance, car bien sûr, dans tout cela , nous nous connaissons quand même (nous savons ce que ces mots veulent dire), que d'un dépit à propos de notre façon de connaître : pas directement, pas immédiatement, pas dans notre "for intérieur". « Wittgenstein ne nie pas l'existence de l'intérieur, les critères étant, par définition en quelque sorte, critères (extérieurs) de *l'intérieur.* Le dualisme pénètre l'ensemble des usages du langage, et renvoie là encore à une structure *logique* et non psychologique. Pas d'intérieur sans extérieur, tout simplement (en un sens ordinaire d'usage : pas de périphérique intérieur sans périphérique extérieur, par exemple). (…) Que la dualité soit *logique* signifie que pour Wittgenstein l'intérieur ne se pense (et ne se dit) qu'en fonction de l'extérieur, qu'il s'agit bien d'une structure, et qu'il n'y a pas d'intérieur sans extérieur – pas de secret sans confession, et inversement » (id., p. 112). L'intérieur et l'extérieur ne s'excluent pas radicalement ; tout au contraire, ils sont indissolublement liés dans nos usages, et donc dans les images que nous en avons. C'est pourquoi, lorsque nous utilisons un terme comme "raison d'agir" dans nos descriptions scientifiques, nous devons le faire en reconnaissant que les critères qui nous permettent d'exprimer nos raisons ou celles des autres, les critères qui nous permettent de dire : « voilà mes raisons » ou « je pense qu'il agit ainsi pour telle raison », sont extérieurs. Cela ne détruit pas l'idée ou l'image que ces raisons peuvent être vues comme intérieures, que ce sont celles de quelqu'un qui peut imaginer en elles son intériorité, sa subjectivité. Les critères de nos raisons sont dans notre langage commun et partagé, et nous n'avons de raisons, exprimées ou pas, conscientes ou inconscientes, que dans l'utilisation de ces critères (cela n'invalide pas le terme "raisons inconscientes" employé par Weber, mais cela lui donne un tout autre sens).

SUBJECTIVITE ET REALISME

Cette manière de comprendre nos attitudes et nos images à propos de la connaissance de

soi ou de l'intérieur des autres permet de démêler les confusions qui nous conduisent au mythe du caché, comme le montre ce passage publié dans les *Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie* et cité par Sandra Laugier, dont la précision, le réalisme et la simplicité méritent un commentaire un peu détaillé : « Je vois un extérieur et j'imagine un intérieur pour lui convenir. Lorsque les mines, les gestes et les circonstances sont univoques alors l'intérieur semble l'extérieur : c'est seulement quand nous ne pouvons pas lire l'extérieur que l'intérieur paraît se cacher derrière lui » (Wittgenstein, 1982, p. 63). Je voudrais maintenant, à partir de ce texte, éclaircir trois points : le premier est l'image que nous avons des relations entre critères, usages, et contexte (comment nous faisons jouer ces notions dans nos analyses du langage) ; le deuxième est la notion de subjectivité (c'est l'aspect traité principalement par Sandra Laugier dans l'article où elle le cite) ; et le troisième est la possibilité d'une forme de réalisme qu'il suggère.

Wittgenstein nous invite ici à regarder et reconnaître la simplicité des situations dans lesquelles nous imaginons un intérieur caché et inaccessible, dans lesquelles nous imaginons, pour en revenir aux préoccupations des auteurs que nous avons prises en exemple, des raisons cachées : ce sont tout simplement des situations dans lesquelles l'extérieur ne nous offre pas de critères suffisamment clairs pour imaginer l'intérieur ; alors, dans de tels cas qui nous renvoient aux difficultés et aux doutes contenus dans toute idée de connaissance de soi, l'inquiétude nous pousse à imaginer autre chose, de "vraies" raisons cachées dans un intérieur inaccessible. Dans ce passage l'extérieur est clairement défini : c'est le langage, dans tous les aspects de son usage, donc dans son contexte - et Wittgenstein rappelle ici que le contexte, c'est les circonstances, mais aussi les gestes, les attitudes, les mimiques, tout ce « langage commun à tous les peuples » décrit par Augustin dans le texte cité en introduction de ses *Recherches Philosophiques,* et que la linguistique peut désigner par "pragmatique du langage" (cf. chap. 2, section 3). Notre langage, même lorsqu'il exprime l'intérieur, est extérieur, parce que les critères de notre expression sont extérieurs, c'est à dire communs, partagés (la phrase « nos critères sont extérieurs » est une description de notre accord dans le langage). Nous aurions alors tendance à dire que nous *trouvons* les critères dans le contexte (ou dans le social, par exemple, en suivant Peter Winch) ; mais cette expression n'est pas correcte car elle nous donne l'image d'un contexte indépendant du langage et lui fournissant simplement des critères selon les circonstances. Nos critères sont extérieurs mais ce sont pourtant ceux de notre expression ; ils n'ont de sens que dans le langage où nous les employons ; ils sont dans le langage (si nous retenions cette image et considérons qu'ils existent indépendamment du langage dans un contexte où nous ne faisons que les emprunter, que reste-il alors dans le

langage ? Des cris et des grognements?) ; et c'est précisément ainsi, par la nécessité de l'extériorité des critères, que le contexte se trouve logiquement inclus dans le langage, et que le langage peut extérioriser notre expression. Le contexte n'est pas un tableau de critères possibles destiné à accueillir les mots que nous y projetterions comme des tentatives, afin qu'ils y trouvent une signification ; ce sont nos projections qui créent le contexte, et c'est cette projection et cette création liées que nous appelons "usage" (et nous retrouvons ainsi dans l'usage la dualité logique structurante intérieur/extérieur). C'est tout le sens des phrases qui concluent *L'accessibilité de la seconde philosophie de Wittgenstein* (p. 76) : « Nous apprenons et nous enseignons des mots dans certains contextes, et on attend alors de nous (et nous attendons ds autres) que nous puissions (qu'ils puissent) les projeter dans d'autres contextes. Rien ne garantit que cette projection ait lieu (…), de même que rien ne garantit que nous fassions et comprenions les même projections. Que ce soit ce qui arrive au total tient à ce que nous avons en commun des voies d'intérêt et de sentiment, des modes de réaction, des sens de l'humour, de l'importance et de l'accomplissement, le sens de ce qui est scandaleux, de quelle chose est semblable à telle autre chose, de ce qu'est un reproche, de ce qu'est le pardon, des cas où tel énoncé est une affirmation, où c'est un appel, et où c'est une explication - tout ce tourbillon de l'organisme que Wittgenstein appelle des "formes de vie" ». Si les règles du langage et le contexte (le jeu des règles dans un contexte, c'est à dire l'utilisation de critères) permettent notre compréhension, ils ne l'expliquent pas totalement et ne la garantissent pas ; le contexte n'est pas la « forme de vie ».

Sortir le contexte du langage, cela impliquerait que nous nous accordions, dans chaque situation, dans chaque contexte, sur des critères particuliers : c'est l'image qui nourrit les analyses conventionnalistes du langage. Certes notre compréhension repose sur notre accord dans le langage dans tous les contextes, mais – c'est une critique que nous avons déjà exposée de manière détaillée, nos langues naturelles ne peuvent fonctionner dans un tel travail sans fin d'établissement et de contrôle de conventions locales. Considérer que les critères se trouvent hors du langage impliquerait d'autre part d'y placer également les critères (extérieurs) de l'intérieur, les critères de toute connaissance possible de soi. Cela impliquerait donc de considérer la subjectivité comme indépendante du langage et totalement dépendante d'un contexte purement normatif, associé à l'usage du langage mais totalement extérieur à celui-ci. Nous trouvons ici l'image d'une subjectivité socialement définie, relative et contextuelle (on pourrait dire, dans le style de Rorty, dépendante des techniques d'enquête et de vérification d'une époque), qui correspond bien aux conceptions conventionnalistes.

A l'inverse, décrire l'expression dans le jeu logique de l'intérieur et de l'extérieur permet

de proposer une image de la subjectivité qui évite aussi bien ce relativisme que le le psychologisme : une subjectivité qui ne saurait être réduite à un simple élan, à la projection de nos mots : une subjectivité logiquement structurée par le nécessaire caractère commun de nos critères, par la dualité intérieur/extérieur, par la création du contexte dans l'usage ; une subjectivité qui coïncide donc avec le fait même de l'expression. Et qui se trouve donc liée à l'anxiété qui résulte de cette structure dont la vision est tout simplement terrifiante. Notre expression, aussi bien que le fait que les autres la comprennent, reposent sur notre crainte de ne pas y parvenir.

Le troisième point est qu'il y a une forme de réalisme à reconnaître comment notre subjectivité et notre compréhension des autres se forment dans l'inquiétude. Reconnaître notre inquiétude permet d'accepter l'idée que l'intérieur est notre production (on l'imagine, dit Wittgenstein), mais aussi de voir comment nous le produisons. Cette acceptation nous débarrasse de toutes les confusions que nous avons décrites ci-dessus et nous permet de voir les structures logiques dans lesquelles nous imaginons l'intérieur et de comprendre qu'imagination n'est pas illusion ou folie privée (le fait que certaines personnes construisent une subjectivité délirante que nous ne parvenons pas à faire coïncider avec celle que nous pouvons leur prêter est un exemple qui confirme que cette construction est habituellement construite dans un langage commun, dans une logique commune). Nous construisons notre subjectivité dans le langage, dans des structures logiques, selon des critères précis que nous partageons avec les autres, et c'est pourquoi ils la reconnaissent comme nous le faisons avec eux. Construite (imaginée), mais structurée et logique : cette manière de décrire la notion de de subjectivité dans le fonctionnement du langage ne conduit donc ni au réductionnisme empirique, ni au relativisme. D'autre part, elle n'exige ni fondements, ni croyances particulières ; elle est économe en concepts ; elle permet d'éliminer beaucoup de confusions philosophiques ; elle répond à nos besoins (comprendre nos images de l'intérieur et de la connaissance que nous en avons, pouvoir parler de ces choses) sans en créer d'autres (d'explications supplémentaires ou de nouveaux concepts). C'est pourquoi nous pouvons dire qu'il y a un certain réalisme dans cette description, au sens que nous donnons ordinairement à ce mot : contrôler ses exigences, éviter la confusion, se satisfaire du possible, c'est se montrer réaliste. Mais ici j'anticipe : cette manière de voir le réalisme de Wittgenstein est celle de Cora Diamond. J'y reviens au chapitre suivant.

SECTION III

LA RELATION ENTRE LE LANGAGE ET LE MONDE

ACCORDS ET DESACCORDS EVENTUELS (LE POLITIQUE).

Comme le souligne Cavell, notre accord dans le langage est tellement profond et nécessaire qu'il passe inaperçu ; et nous utilisons les critères ordinaires de notre langage de manière tellement habituelle que nous ne remarquons pas que nous participons à leur établissement (cf. Cavell S., 1979, p. 49). Pourtant, nous sommes souvent, de manière tout à fait ordinaire, en désaccord avec les autres ; mais ce n'est pas avec notre accord profond dans le langage que de tels désaccords font contraste. Bien que l'accord dans les jugements s'impose à nous comme forme non-interrogeable de notre appartenance à la communauté humaine, il nous arrive fréquemment de remettre en cause des accords que nous avons conclu ; mais il s'agit là de conventions, d'accords de gré à gré passés dans un groupe à propos de situations particulières (par exemple : d'accords conventionnels de travail) et leur contestation ne met pas en cause notre accord profond dans le langage. Bien que notre vie en commun implique que nous soyons en accord dans les jugements, il nous arrive souvent de porter des jugements différents, que ce soit dans la vie courante, ou politique, ou savante (par exemple, d'avoir des avis totalement opposés à propos d'un film ou d'une exposition) ; mais il s'agit là de désaccords sur la forme ou le contenu de nos jugements, pas dans notre besoin de jugement et d'accord (nous sommes en désaccord sur l'intérêt ou la valeur du film, mais pas

sur le fait que, après avoir vu un film ou une exposition, on en parle). Bien que notre accord dans le langage implique l'utilisation de critères communs, nous nous opposons souvent dans l'emploi de ces critères ; mais il s'agit alors de désaccords à propos du choix des critères ou à propos de l'interprétation de ce que montre leur utilisation (à propos de "verres qui sont à moitié vides ou à moitié pleins") ; et les critères restent communs et partagés dans l'usage, même s'il ne sont pas acceptés par certains membres de notre communauté dans une occurrence précise. Des phrases comme celles-ci : « tu ne peux pas dire cela à ce propos » (autrement dit :« tu ne peux pas utiliser ces critères dans ce cas ») ; ou encore : « nous cesserons de tenir nos engagements si vous agissez ainsi » (« nous cesserons de respecter la convention qui nous lie si vous-mêmes ne la respectez plus ») n'expriment évidemment pas une mise en cause de notre accord profond dans le langage, mais des désaccord que l'on peut qualifier de *politiques* (dans un sens très large de ce mot, celui que lui donne Michel Foucault par exemple), et que je qualifierais d'éventuels, en opposition à "profond", pour indiquer que ce sont tout simplement les désaccords qui surviennent. C'est dans ces désaccords à propos de choses que nous regroupons dans des catégories comme le politique, le social ou l'intérieur, à propos de distinctions que nous faisons dans ces choses là, avec des mots, que nous "vivons" (le mot est banal, mais les autres mots possibles me paraissent tous faux, au sens où ils déterminent des directions, des formes de regard) notre relation avec le monde, avec les autres, dans le langage. Notre accord profond dans le langage assure notre relation avec le monde, mais nous la voyons et la vivons, quotidiennement, dans nos accords et désaccords éventuels.

Maintenant, prenons en considération tous les exemples de situations que nous venons de citer : le politique avec ses affrontements, les accords (et désaccords) conventionnels de travail, les opinions critiques divergentes sur le cinéma ou la peinture, les conflits à propos de verres à moitié pleins ou à moitié vides, les désaccords à propos des façons de se comporter et les menaces de rupture de contrat ; ajoutons à cela les attitudes et les procédures de toute sorte permettant de régler ces désaccords (de la colère qui réduit l'autre au silence au Conseil d'État en passant par le divorce par consentement mutuel) ; et ajoutons aussi toutes les pensées, paroles, comportements ou sentiments dans lesquels ces accords et désaccords surviennent – tout ceci nous donne une description de ce que nous examinons en sciences humaines (évidemment incomplète, mais juste). En éclairant le rôle des critères dans nos usages, la notion d'accord dans le langage nous permet de bien distinguer ce qui est politique (de ce qui est essentiel) et nous montre de quelle manière (à propos de quoi, à propos de quels énoncés) nous entrons dans la pratique des sciences humaines : à propos de ces accords et désaccords

nous avons qualifiés d'éventuels.

FAIRE DES DISTINCTIONS REALISTES (LA PRATIQUE DES SCIENCES HUMAINES).

Une manière traditionnelle de concevoir la pratique des sciences humaines consiste à généraliser ces expressions d'accords et de désaccords en constituant des catégories, c'est à dire à faire des distinctions dans toutes ces situations, à regrouper ce qui s'assemble et ce qui diffère selon certains critères. La question qui se pose à propos d'un tel travail est bien sûr celle des critères utilisés. Lorsque nous nous engageons dans un tel travail de généralisation et de catégorisation, nous désirons utiliser des critères objectifs, indépendants de notre engagement : de nos désirs, de nos raisons, de notre position dans ce travail. Nous désirons aussi utiliser des critères qui permettent de dire ce qui est vrai, qui permettent de faire des distinctions que nous puissions tenir pour vraies. Lorsque nous pensons que ces conditions sont remplies, nous gratifions ces critères du qualificatif de "scientifique" et nous croyons (ou tenons à croire) qu'ils sont adéquats au monde que nous étudions (au monde réel, ou au monde empirique, selon notre croyance) ; et nous avons tendance à penser que cette adéquation nous garantit vérité et objectivité. Cependant, cette idée n'a aucun véritable fondement, parce que l'idée d'indépendance des critères est une illusion. Il n'est pas possible de montrer que de telles distinctions sont adéquates au monde que nous voulons décrire (quel que soit le sens que nous donnions à cet expression), parce que les critères sont les nôtres : ils découpent le monde et nous le montrent tel que nous avons voulu le voir en les choisissant. Ils sont adéquats au monde tel que nous avons choisi de le voir, c'est cela qu'il nous montrent, et nous ne pouvons évidemment pas voir s'ils sont aussi adéquats à un autre monde plus réel : un monde qui serait appelé ainsi précisément parce qu'il serait autre que celui dont nos choix de critères déterminent la connaissance. Nous ne pouvons pas vérifier l'adéquation de nos concepts, car les concepts sont par définition toujours adéquats à la description du monde qu'ils permettent de produire, c'est à dire aux catégories auxquelles ils correspondent : ainsi le concept de social est-il évidemment toujours adéquat aux phénomènes sociaux qu'il distingue ; et de même, le concept d'inconscient ne peut que montrer des phénomènes inconscients. Le résultat de l'application d'un critère est toujours ce qu'on attend du critère : l'objet examiné entre dans la catégorie ou pas ; mais ce résultat ne valide pas le critère. Ce point peut être illustré par un petit exemple concernant ces critères que Cavell qualifie d'officiels. Imaginez un concours de patinage sur glace pour lequel on utilise un nouveau critère défini comme "capacité à prendre des risques" ; et imaginez que quelqu'un dise : le

critère de prise de risque est valide et utile, parce que c'est le candidat X qui y a obtenu la meilleure note ; vous penserez certainement que cette phrase est dénuée de sens (sauf si vous apprenez que le concours est truqué de façon à faire gagner X). En revanche, les juges seront peut être amenés à reconsidérer la validité de ce critère si tous les candidats prennent les mêmes risques et obtiennent quasiment la même note ; ils considéreront qu'un critère qui ne départage pas les candidats ne leur sert à rien. Mais on voit que dans ce cas ce n'est pas le résultat de l'application du critère qui entraîne son invalidation, c'est l'interprétation du résultat par les juges, interprétation qui utilise un autre critère – un critère d'efficacité qui n'est pas du tout indépendant puis qu'il exprime leur besoin et qu'il relève d'un choix. L'application d'un critère n'est pas une expérience, et son résultat, quel qu'il soit, ne valide pas le critère, ne constitue pas une preuve de son adéquation. Les distinctions que nous établissons ainsi sont en fait *arbitraires,* précisément parce que nous utilisons des critères que nous croyons indépendants alors qu'ils ne le sont pas.

Au chapitre 2, j'ai montré qu'une expression assez souvent utilisée par les psychanalystes, celle de "actes inconscients" est une façon plutôt relâchée d'employer le terme "inconscient", et qu'il semble plus pertinent d'appliquer ce terme à la notion de raison par exemple, en parlant "d'actes aux raisons inconscientes". Je voudrais prendre maintenant ce cas en exemple pour montrer comment il se fait que nos distinctions sont souvent arbitraires. L'analyse de nos usages du terme "inconscient" nous a permis de montrer que nous ne pouvons pas appliquer ce terme de manière correcte à nos actes, et que cet usage est une source de confusion ; mais nous le faisons quand même, et il faut donc croire que cela nous convient. Cet usage satisfait un désir, une exigence ; nous voulons que l'inconscient existe, et nous voulons donc le voir, en trouver tout au moins des signes. Une raison inconsciente, par définition indicible, ne fait pas exister l'inconscient devant nous, tandis qu'un acte, en existant, fait exister l'inconscient dont il serai alors le symptôme. Isoler, parmi toutes nos actions, la catégorie des actes inconscients, c'est faire une mauvaise distinction parce que la grammaire du terme inconscient ne permet pas un tel usage ; et c'est faire une distinction arbitraire parce qu'elle résulte de notre seule exigence. Évidemment, nous pouvons dire ensuite que nous "voyons" des actes inconscients ; mais cela ne prouve rien, car ce que nous faisons alors n'est pas "voir" : nous ne faisons que nommer des choses du nom que nous leur avons choisi. Nous avons voulu faire une distinction dans le monde (dans les choses, les phénomènes) au lieu de la faire dans nos mots, dans nos usages ; et nous nous méprenons en croyant ainsi "voir" l'existence d'une chose alors que nous ne faisons que la nommer (et mal). Que cette distinction est mauvaise et source de confusion, et que l'expression "actes inconscients" est finalement

peu utile, nous pouvons en revanche toutefois le voir dans certains usages (ou absence d'usages) que son emploi détermine : par exemple dans le fait que l'expression correspondante "actes conscients" n'est jamais utilisée pour désigner une catégorie d'actes (elle a en fait peu d'usage et peu de signification ; l'expression « il est conscient de ses actes » signifie seulement « il est dans un état normal »). Nous croyons que cette distinction nous permet de voir des différences entre ce qui est conscient et ce qui est inconscient, mais en fait nous ne voyons que des choses confuses, des choses rendues confuses par nos erreurs grammaticales ; une mauvaise distinction ne permet pas de voir de bonnes différences. Nous apprécions néanmoins les distinctions de ce type parce qu'elles établissent des différences apparemment bien nettes, telles que nous les désirons, et parce qu'elles satisfont nos désirs d'explication. En conservant cet exemple des "actes inconscients", on peut dire que nous sommes dans ce cas satisfaits de parvenir à séparer nettement en deux parties la totalité de ce que nous appelons "l'humain", du plus profond au plus exposé, du plus privé jusqu'aux actes sociaux les plus élaborés. Mais à quoi peuvent bien nous servir de telles distinctions nettes et universelles ? La pratique de la psychothérapie ne nécessite pas que la notion d'inconscient soit universelle et partage l'ensemble de l'humain en deux (il nous suffit de pouvoir l'utiliser quand nous en avons besoin), ni qu'elle soit aussi tranchante (c'est même plutôt quand nous avons un doute, quand il est difficile de déterminer si les raisons d'un acte sont inconscientes ou pas, qu'elle nous est le plus utile). De telles distinctions arbitraires, faussement universelles et faussement tranchantes, nous conduisent aux difficultés que nous avons l'habitude de rencontrer dans la pratique des sciences humaines : elles ne nous permettent pas de voir les différences et les ressemblances qui sont pertinentes pour analyser nos manières de nous comprendre lorsque nous nous exprimons dans l'allusion, l'évocation, l'approximation, la tentative, l'hésitation etc., c'est à dire dans la plupart des cas et la plupart du temps – alors que c'est précisément cela, ces formes d'expressions dans ce type de moments et de situations, que nous cherchons à comprendre dans les sciences humaines.

Ce que montre l'analyse du fonctionnement du langage proposée par Cavell, c'est que de telles distinctions arbitraires témoignent d'un oubli de l'importance du langage dans nos vies. Nous nous leurrons ; nous oublions que c'est dans nos mots que nous faisons des distinctions, et nous nous comportons, pensons et parlons comme si nos concepts agissaient dans un monde réel, un monde de phénomènes. Nous ne voulons pas accepter la réalité de notre condition, de notre forme de vie, et nous préférons croire que nos concepts tranchent directement dans une réalité plus vraie, plus existante. Par crainte de nous découvrir "coupés

du monde", nous oublions de quelle manière nous y sommes attachés : par la signification de nos mots, c'est à dire par notre accord profond dans le langage, par nos façons communes de parler du monde. Les conceptions traditionnelles des sciences humaines nous encouragent à faire de mauvaises distinctions en nous laissant penser que lorsque nous examinons nos accords et désaccords, nous examinons directement les phénomènes sur lesquels ils portent, alors que nous n'examinons que des usages de mots. C'est en nous permettant de voir l'arbitraire des distinctions que nous établissons de cette manière, et la confusion qu'elles entraînent, que la philosophie de Cavell s'avère thérapeutique pour les sciences humaines. En recentrant l'analyse du fonctionnement du langage autour de la question des critères, Cavell éclaircit le sens du mot d'ordre wittgensteinien de « retour aux usages du langage ordinaire » et effectue une jonction entre les aspects les plus radicaux de deux philosophies très proches, celles de Wittgenstein et d'Austin. En effet, telle qu'il l'utilise, la notion de critère permet de voir, dans notre accord dans le langage, aussi bien le *je* qui parle au nom de tous que *ce* dont il parle (*ce* dont nous pouvons juger ensemble). Elle permet de comprendre tout à la fois : comment il est possible de passer d'un langage métaphysique à un langage ordinaire, et la valeur critique de ce renoncement ; à quel point la signification dépend de nous, de nos accords (l'aspect sur lequel Cavell fait insister Wittgenstein) ; et enfin la nature de la relation de notre langage au monde (l'aspect sur lequel il fait insister Austin). Revenir aux usages ordinaires, c'est renoncer à tenter d'utiliser les critères philosophiques ou scientifiques prétendument indépendants avec lesquels nous établissons des distinctions qui tendent vers l'arbitraire, avec lesquelles nous croyons voir des différences essentielles et forgeons des concepts qui nous éloignent de ce que nous voulons dire ; et le but critique de ce renoncement, c'est de renouer avec ce que nous voulons dire. Suivre Cavell dans sa lecture de Wittgenstein, c'est reconnaître que c'est de notre accord commun que dépendent le sens de nos mots et la possibilité de nous comprendre, c'est reconnaître que nous en sommes, selon les propres mots de Cavell, « partie prenante », que notre compréhension dépend de nous, que nos critères ne peuvent pas être indépendants, et que c'est au contraire en poursuivant la chimère d'un langage scientifique indépendant pour les sciences humaines que nous effectuons les distinctions arbitraires qui nous entraînent dans la confusion. Enfin, suivre Cavell dans sa lecture de (ou sa fidélité à) Austin, c'est reconnaître que les mots les plus courant sont employés avec la plus grande subtilité dans le langage ordinaire ; que ces usages permettent d'établir des distinctions extrêmement fines (que nos critères ordinaires sont précis et efficaces) ; et que ces distinctions sont les meilleures qui soient, les plus justes et les plus utiles, les plus adaptées à nos besoins, parce qu'elles ont survécus à l'épreuve de nos usages :

leurs usages témoignent de « la survivance des plus forts » (1962 b, p. 335). C'est aussi voir que ce sont ces critères ordinaires que nous utilisons dans nos langages naturels pour nous accorder dans nos jugements (et l'attention que nous leur portons) qui nous permettent de trouver dans le langage une relation entre nos mots et le monde : « Le langage nous sert de truchement pour observer les faits vivants qui constituent notre expérience » (Austin, 1962 b, p.333). Les critères de nos usages ne montrent pas que des mots, parce que ce sont les critères avec lesquels nous nous accordons sur des distinctions ; et ce faisant, nous nous accordons aussi sur des différences et des ressemblances dans le monde : « Quand nous examinons ce que nous dirions quand, quels mots employer dans quelles situations, nous ne regardons pas seulement les mots, mais également les réalités dont nous parlons avec ces mots » (Austin, 1961, p. 144). Cavell fait ainsi une lecture réaliste d'Austin - la première à insister sur ce réalisme, comme le remarque Sandra Laugier dans sa présentation de *Dire et vouloir* dire (P. 10) ; réalisme particulier qui peut paraître paradoxal, parce que tout à la fois à la fois naturel et non-métaphysique. La relation entre les mots et le monde est naturelle (mais pas naturalisée, car cette nature est celle du langage) : « Il doit exister autre chose que des mots à propos de quoi communiquer au moyen des mots : on pourrait l'appeler le "le monde". Il n'y a pas de raison que le monde ne contienne pas les mots (…). De plus, le monde doit manifester (nous devons observer) des ressemblances et des différences (les unes ne pourraient exister sans les autres). S'il était impossible de différencier quoique ce soit, ou, au contraire, si rien ne ressemblait à autre chose, il n'y aurait rien à dire. » (Austin, 1961 b, p. 97). Pour autant, elle n'est pas métaphysique : c'est parce qu'il y a des différences et des ressemblances dans le monde que nous avons des distinctions à faire ; et nous nous accordons dans le langage pour les faire ; mais nous ne voyons ces ressemblances et différences que dans ces distinctions, c'est à dire dans nos manières communes d'employer nos critères. Dans cet apparent paradoxe, on découvre la particularité de ce réalisme austinien que Cavell met en évidence : il ne vient pas du monde, au sens où l'on n'attend pas que celui-ci en montre l'évidence ou la nécessité ; il vient du fonctionnement de nos langages naturels, très précisément de notre accord commun dans le langage, au sens où c'est là que se trouve sa nécessité (« le monde doit... »), qui est celle de notre forme de vie, aussi bien que son évidence (« sinon, il n'y aurait rien à dire »), qui est celle de notre forme de connaissance – qui est finalement la réponse à cette question EPI étudiée par Cavell dans *Les voix de la raison* (voir la section I de ce chapitre) : « qu'est-ce que le savoir ? ». Loin de tout réalisme philosophique, ce réalisme est celui de notre regard, celui de notre position dans le langage – on peut à ce propos relever le titre original de *Quand dire c'est faire* : « *How to do Things with Words* », littéralement « Comment *faire des choses*

avec des *mots* » ; et c'est pourquoi ce réalisme peut, chez Cavell, se mêler à une forme de scepticisme. Suivre Cavell dans sa lecture d'Austin, ce n'est donc pas adopter une croyance réaliste, mais un regard réaliste, des manières de voir et des techniques d'analyse réalistes. Bien qu'Austin insiste sur la relation de nos mots avec « des choses », « des réalités », la forme de son réalisme est d'abord celle d'une attitude réaliste ; cette forme de réalisme a été explorée et développée par Cora Diamond jusqu'à la notion d' « esprit réaliste », sur laquelle nous reviendrons longuement au chapitre suivant.

C'est dans cette forme de réalisme que Cavell comprend l'importance accordée par Austin à la précision et la subtilité de nos distinctions *de mots* – ce qu'on peut considérer comme le réalisme de ses techniques. En affinant les distinctions naturelles de nos langages, « nous affinons notre perception » (Austin, id., p. 144), nous parvenons à décrire le monde d'une manière juste et utile. Ce réalisme est ainsi une façon de résoudre la question d'une conception de la vérité pour les sciences humaines – d'éclaircir nos usages de "vrai". Lorsqu'il s'agit de comprendre « ce que nous faisons quand » nous faisons des commentaires ou des allusions, ce que nous faisons lorsque nous hésitons ou parlons de manière approximative, lorsque nous nous comportons de manière obscure ou ambiguë, lorsque tout simplement nous semblons ignorer les raisons de nos actes, ce qui est vrai ne peut pas être ce qui est vérifié ; ce ne peut être que ce que nous percevons clairement et finement, ce que l'affinement des distinctions naturelles que nous faisons dans nos mots et nos usages nous montre de cette relation naturelle entre le langage et le monde : « si l'on admet que cette relation plutôt ennuyeuse [au sens où elle n'a rien d'extraordinaire] mais satisfaisante entre les mots et le monde existe pour de bon, pourquoi l'expression « est vrai » ne serait-elle pas notre moyen de la décrire ? » (Austin, id., p. 133)

Ce sont donc les critères ordinaires que nous employons dans nos langages naturels qui sont adéquats au monde, aussi adéquats qu'il est possible. Si nous parvenons à nous comprendre, c'est bien qu'il nous montrent quelque chose d'utile du monde ou des phénomènes ; et ce sont ces manières de nous comprendre, et cette utilité, que nous cherchons à analyser en sciences humaines. Pourquoi alors nous engager dans la recherche de critères plus utiles ou plus vrais ? Pourquoi imaginerions nous d'autres critères, fondés ailleurs que dans nos usages, puisque c'est dans ces usages que nous voulons comprendre de quelle manière nous utilisons nos critères ? Pourquoi chercherions nous une autre vérité que celle de nos usages ? Ces questions critiques expriment la radicalité de la philosophie du langage ordinaire proposée par Cavell : l'analyse du fonctionnement du langage n'est pas une simple méthode d'analyse au service de la philosophie, mais une pratique de la compréhension de

tout ce qui est humain ; car les critères justes et utiles pour analyser nos accords et désaccords éventuels dans le langage, pour analyser le social, le politique, ou le moi, sont ceux que nous utilisons dans l'établissement de ces accords et désaccords, dans nos discussions politique ou dans nos manières d'exprimer notre vie intérieure, ce sont ceux que nous formons dans notre accord commun dan le langage.

Cette manière d'analyser le fonctionnement du langage éclaire ainsi le droit que nous prenons d'examiner la question de la pratique des sciences humaines dans la philosophie du langage ; c'est à dire qu'elle éclaire l'idée, que nous avons déjà développée, que leur matière est commune, et fait donc simultanément ressortir ce qui les différencie. Nous avons précédemment définit cette matière commune ainsi : « comprendre comment nous nous accordons (ou pas) sur ce que nous voulons dire » ; nous pouvons maintenant en donner une description plus précise. Notre matière commune, la compréhension humaine, n'est pas une chose que nous pouvons prendre comme un objet et examiner ; c'est l'accord dans lequel tous les hommes se font entendre (prétendent parler au nom de tous, dirait Cavell) dans la vie quotidienne, mais aussi dans lequel nous devons nous faire entendre lorsque nous prétendons examiner cette compréhension (notre prétention "savante" ne diffère pas fondamentalement de notre prétention ordinaire) ; c'est la nécessité dans laquelle nous sommes de nous accorder dans des jugements pour poser nos questions. Notre matière commune est à la fois ce que nous examinons (c'est à dire les questions que nous nous posons) et ce dans quoi nous examinons nos questions. C'est en raison de ce double aspect que l'examen de nos questions, en philosophie du langage ordinaire comme en sciences humaines, doit être considéré comme pratique de l'analyse du fonctionnement du langage.

Ce qui différencie nos pratiques, ce sont nos manières d'y entrer, c'est à dire le type de questions par lesquelles nous y entrons, et le type de besoins auxquels ces questions sont censées apporter des réponses. Les sciences humaines examinent des questions de ce type : « que savons nous de nos manières de nous comprendre, de nous opposer, de nous tromper ? » ; ou encore, comme le formule Cavell, « comment savez-vous ?». Les questions que la philosophie y pose sont de ce type : « comment est-il possible que nous parvinssions à nous comprendre ? » ; ou, pour Cavell « qu'est-ce que le savoir ? » (1979, p. 46). En pratiquant les sciences humaines nous entrons dans la pratique de l'analyse du langage ordinaire par l'examen de nos accords et désaccords éventuels, alors qu'en pratiquant la philosophie du langage ordinaire nous entrons dans cette pratique par l'examen de notre accord profond dans le langage. Les questions des sciences humaines expriment notre besoin

de comprendre nos accords et désaccords éventuels, tandis que celles de la philosophie expriment notre besoin de comprendre la permanence de notre accord malgré les aléas de la politique, du social ou de la vie intérieure. Autrement dit : la différence entre les deux pratiques est vraiment la nôtre, elle résulte de distinctions que nous faisons dans nos manières de considérer ces choses. Et donc les deux types de questions en fait se rejoignent : c'est en examinant nos façons d'utiliser les critères dans nos accords et désaccords éventuels que la philosophie peut montrer que le fonctionnement du langage (notre compréhension) implique un accord préalable dans les jugements ; et les sciences humaines, ne peuvent rendre compte de nos accords et désaccords éventuels que si elle les examine dans la nécessité de cet accord préalable. Les frontières ne sont pas du tout celles de deux domaines, mais celles de deux manières de considérer nos besoins. C'est pourquoi on peut "voir" de la linguistique chez un philosophe comme Austin ; et c'est pourquoi Cavell semble s'intéresser à des thèmes qui sont plutôt des thèmes de sciences humaines (la critique artistique ; la voix humaine). C'est aussi pourquoi un auteur comme Michel Foucault - un auteur pourtant apparemment très éloigné de la philosophie du langage ordinaire, lorsqu'il examine des questions typiques des sciences humaines, des questions de ce type : « Savaient-ils ce qu'ils faisaient ? Comment le savaient-ils ? Quels étaient leurs critères ? Comment se mettaient-ils d'accord ? », est conduit, par le cheminement de sa réflexion sur ces questions, à d'autres qui concernent notre compréhension dans le langage (et ceci permet de comprendre l'émergence du thème de la subjectivité dans son œuvre, à l'opposé de l'idée arbitraire selon laquelle il était d'emblée un philosophe de la subjectivité fourvoyé dans l'histoire). Je reviendrai longuement sur cet exemple dans le dernier chapitre.

CHAPITRE 5

LE REALISME EN SCIENCES HUMAINES

Dans ce chapitre je veux discuter de la possibilité d'être réaliste en sciences humaines, et je voudrais d'abord préciser de quelle manière il me semble possible de poser cette question. J'ai montré que cette question ne peut pas être posée et discutée dans l'opposition empirisme/réalisme, ne peut pas être réglée par un simple examen de l'adéquation à ces sciences des différentes conceptions théoriques du rapport de nos perceptions et connaissances à la réalité ; et j'ai suggéré que cette question devrait être envisagée dans ces sciences comme une affaire d'attitude pratique, comme une possibilité de tenir compte de ce que nous appelons "réalité" dans le véritable lien que nous avons elle, c'est à dire dans nos usages de ce terme. La question que nous nous posons, celle de la possibilité du réalisme en sciences humaines, ne peut pas être celle de savoir comment des objets que nous puissions considérer comme réels viennent à notre connaissance (qu'on la pose dans la perception ou dans la forme de notre langage), parce que cette question là ne peut rien nous apprendre sur cette possibilité. Elle est plutôt celle de la façon de parler de nos objets d'étude, de les décrire ; de nos manières de les voir, c'est à dire de nos manières d'exprimer comment nous les voyons ; de nos manières d'utiliser pour cela certaines distinctions et certains concepts, et des difficultés ou confusions qui peuvent en découler ; et de la possibilité de tenir compte de nos manières réelles d'employer le terme "réalité" dans toutes ces activités. Cette question n'est donc pas celle de la forme d'existence d'une réalité, mais celle de notre besoin d'être réaliste dans notre expression, dans ces descriptions et dans ces analyses. Elle est celle de notre capacité à reconnaître et comprendre ce besoin, et donc de notre désir d'être réaliste, des difficultés rencontrées et des efforts accomplis pour tenter d'y parvenir quand même, et des erreurs que l'on commet du fait de ce désir, à son propos ou en son nom. En étudiant cette

question, je souhaite parvenir à décrire une manière pratique d'être réaliste en sciences humaines, c'est à dire une manière réaliste de parler de la possibilité des phénomènes que nous examinons. Tout au long de cette recherche, je me réfère à l'analyse du réalisme proposée par Cora Diamond dans son ouvrage "*L'esprit réaliste*", qui la conduit à proposer ce qu'elle appelle une « attitude d'esprit réaliste » que je considère particulièrement adaptée à la recherche en sciences humaines.

Commencer ainsi la discussion de la question du réalisme, en parlant de désir et d'effort, et de possibilité du réalisme, peut paraître surprenant ; nous avons plutôt tendance à souhaiter que la réalité soit quelque chose d'absolu, et que le réalisme soit la reconnaissance de cet absolu. Comment le réalisme peut-il être envisagé seulement comme un désir ou un effort, une attitude visant une possibilité, plutôt que comme une conception du rapport de notre connaissance à la réalité ? C'est d'abord à cette question que je voudrais répondre. Je voudrais montrer que c'est seulement ainsi que, de fait, nous pouvons faire usage du réalisme, et que c'est bien ainsi que, pratiquement, nous en usons ; et que lorsque nous en usons d'une autre manière, lorsque nous l'invoquons comme une forme de la connaissance que nous imposerait la réalité, et que nous devrions reconnaître indépendamment de notre désir ou de notre effort, nous nous leurrons en nous donnant l'impression que nous désignons quelque chose avec ce terme alors qu'en fait nous ne désignons rien ; et que c'est donc cette signification et celle-là seule, celle d'un besoin et d'une possibilité, que nous devons donner au terme "réalisme" en sciences humaines, même si nos désirs de conceptions théoriques générales n'en sont pas satisfaits. Je voudrais aussi montrer que cette manière d'envisager le réalisme dans l'attitude, le besoin et l'effort, ne le fait pas disparaître dans la subjectivité et le relativisme. La sorte de réalisme que nous décrivons dans ces attitudes et ces efforts est celle que permet le fonctionnement de nos langages, elle est celle de notre accord commun dans le langage.

Mais avant tout, je voudrais brièvement rappeler comment la pratique des sciences humaines et les difficultés que nous y rencontrons montrent systématiquement la nécessité de comprendre ce que nous appelons "réalisme" et de reconnaître nos manières réelles d'essayer d'être réalistes. Pour comprendre cette signification du terme "réalisme", plus en rapport avec un besoin qu'avec une conception philosophique, nous devons regarder les conditions spécifiques dans lesquelles ce besoin apparaît en sciences humaines. Ces conditions, ce sont celles de sciences dont les objets qu'elles étudient ne peuvent être vraiment saisis par la main, le regard ou un instrument, peuvent donc paraître indéterminés, ineffables, et sont donc menacés d'être considérés comme irréels. Ces conditions sont aussi celles de sciences qui utilisent des catégories qui sont définies par les objets qui peuvent y entrer (et nous avons

ainsi le sentiment de comprendre les mots par lesquels nous désignons nos concepts), tandis que nous n'avons souvent comme seule connaissance à propos de ces objets que le fait que nous les plaçons dans une de ces catégories (ainsi de la catégorie d'inconscient et de la représentation inconsciente en psychanalyse, ou du "social" et du comportement social chez Winch). Même si nous défendons face aux critiques leur réalité, leur valeur, ou leur utilité, nous ne pouvons qu'être troublés par l'idée que nos objets justifient nos concepts, tandis que nos concepts justifient nos objets. Quel réalisme peut-il subsister dans cette circularité ? Ces conditions de notre pratique ne caractérisent-elles pas d'emblée une attitude irréaliste ? Les objets des sciences humaines (objets très généraux comme esprit, comportement ou relation ; mais aussi objets plus précis comme rite, folie, événement historique ou catégorie sociale, par exemple) semblent nous rappeler sans cesse l'inconsistance de leur réalité. Une manière possible ou tentante de résoudre la difficulté pourrait être d'accepter l'idée de cette impossibilité du réalisme, de reconnaître que les sciences humaines ne peuvent être que non-réalistes. Le désir d'être réaliste a donc partie liée avec la crainte ou la tentation d'être irréaliste. Ce qui semble menacer le chercheur en sciences humaines, c'est cette phrase qui peut surgir à tout moment, même dans sa propre bouche : « Mais tu as tout inventé ; tes énoncés n'ont aucun sens, puisque tu commences par inventer tes objets d'étude ! Tu n'as aucune certitude quant à l'existence des choses que tu étudies ». Ce qu'il craint, c'est d'être obligé de dire : « je ne peux pas expliquer ce que signifie "réel" quand je dis que ces deux phénomènes sont reliés entre eux de manière réelle ». Et ce qui pourrait le tenter, ce serait de dire : « simplifions le problème ; acceptons de dire que le lien que je décris est seulement une métaphore du lien réel ». Cette pratique scientifique ne nous permet pas de "faire comme si" et de laisser aux philosophes la tâche (ou le loisir) de discuter de la réalité de nos objets, et du lien de nos perceptions et de nos mots avec elle. Elle ne nous permet pas d'user d'un réalisme supposé ou approché, de convenir d'un réel suffisamment indépendant des distinctions que nous lui appliquons pour que nos découpages et les descriptions qui en résultent soient suffisamment réalistes. Ce genre de compromis avec la notion de réalité, à propos duquel il est certes possible de s'accorder dans certaines pratiques scientifiques, conduit tout simplement à l'irréalisme lorsqu'il est utilisé pour soutenir des énoncés portant sur la compréhension humaine, c'est à dire sur les manières qu'ont les hommes de s'accorder. Le désir d'être réaliste apparaît ainsi comme un aspect constitutif des sciences humaines. Pas en raison de leurs objets ou leur domaine, pas du fait d'une réalité ; mais dans la nécessité d'une attitude pratique constante, bien que constamment remise en cause par les difficultés que nous rencontrons : nous devons reconnaître que le réalisme éventuel de nos sciences ne peut être

que celui que nous y apportons par notre pratique. Bien sûr on pourra opposer à cela que nous n'avons pas la sensation ou la conscience de ce besoin, que nous ne sommes pas particulièrement attentifs à fournir des efforts tournés vers le réalisme. Nous avons plus le souci des difficultés rencontrées mais ce souci, s'il dissimule nos efforts, en est l'indice ; et ce manque d'attention provient à mon sens de ce que "faire des efforts tournés vers le réalisme", c'est précisément en cela que consiste "pratiquer les sciences humaines". Désirer comprendre ce que signifient des mots comme "âme", "folie" ou "inconscient", ou à quoi servent des rites, des tabous ou des habitudes sociales, c'est désirer comprendre réellement comment nous nous accordons et nous comprenons, c'est désirer être réaliste. Notre désir en ce sens ne se voit pas parce qu'il est notre pratique ; et notre manque d'attention à ce désir, au besoin qui le sous-tend et aux efforts accomplis en ce sens est une forme de notre confusion, une des raisons de nos difficultés avec les sciences humaines.

Ce chapitre est divisé en deux sections. Dans la première, je tente de montrer comment la question de l'existence de la réalité, ou celle, plus subtile, de l'existence des distinctions que nous voulons y décrire, introduisent de la confusion dans la conception et la pratique des sciences humaines ; comment notre désir de réalisme nous fourvoie lorsqu'il prend la forme de cette volonté que nos objets ou nos distinctions existent d'une manière absolue que nous appelons "réalité" ; comment nous en venons ainsi à élaborer des concepts qui ne désignent rien de précis et n'expriment finalement rien de plus que cette volonté. Pour étudier ce type de confusion de manière précise, je prends en exemple l'élaboration des deux principaux concepts de la psychanalyse ("inconscient" et "refoulement"), en relation avec les conceptions théoriques dans lesquels ils sont élaborés et avec les attitudes pratiques dans lesquels ils sont utilisés. Cette analyse nous conduira à regarder une image troublante de la question du réalisme en sciences humaines : celle d'une menace d'irréalisme résultant précisément de notre désir d'être réaliste.

A la suite de cette section critique, je recherche une manière de sortir de ce paradoxe par l'analyse de nos usages de "réalisme", du sens que nous donnons réellement à ce terme. Dans cette analyse, je me réfère à l'opposition entre réalisme et "esprit réaliste" proposée par Cora Diamond. D'emblée, cette opposition reformule la question du réalisme. Loin d'une discussion théorique entre des conceptions opposées (réalisme philosophique vs empirisme), elle déplace cette question dans la compréhension de nos attitudes pratiques. Cette analyse procède donc d'abord par un retour à nos usages ordinaires, au réalisme élémentaire indispensable à toute communication humaine. Cet apparent détour (qui apparaîtra comme une régression à qui est attaché à l'idée de supériorité des conceptions théoriques) est nécessaire afin de comprendre

comment il est possible de sortir de ce paradoxe et de faire aboutir nos efforts, comment il est possible de se montrer réaliste en sciences humaines.

PREMIERE SECTION

LA QUESTION DU REALISME EN PSYCHANALYSE

Il est possible de distinguer deux grands types parmi les concepts caractéristiques de la psychanalyse. Certains constituent des catégories dans lesquelles peuvent être classés les phénomènes ; font partie de ce type des concepts comme ceux qui constituent les deux grandes topiques, ainsi que d'autres permettant de distinguer ces phénomènes selon différents aspects : affect, représentation ou narcissisme par exemple. D'autres sont des concepts dynamiques, des opérateurs qui sont appliqués à ces catégories et permettent de décrire le fonctionnement psychique : refoulement, retour du refoulé, ou pulsion[58] par exemple. Parmi ces concepts, certains sont très spécifiques de la psychanalyse, alors que d'autres, bien que modifiés, adaptés, et utilisés de manière particulière, sont repris à d'autres sciences, à la philosophie, voire au vocabulaire ordinaire. Ainsi, le concept de pulsion est largement dérivé de celui d'instinct même si son usage diffère selon certains aspects ; de même, des concepts

58 le cas de la pulsion peut paraître troublant car il est bien sûr possible de parler de phénomènes pulsionnels, ce qui nous donne l'impression que le terme "pulsion" désigne une catégorie sous laquelle se rangent des phénomènes. Mais la pulsion est en psychanalyse est une force qui agit, et dans un usage correct, le terme "phénomènes pulsionnels" renvoie au résultat de l'action de cette force, au résultat de l'application du concept à une catégorie (celle de représentation par exemple).

comme "conscience", "représentation" ou "affect" ont de nombreux usages en dehors de la psychanalyse (notamment en philosophie). De tous les concepts psychanalytiques, deux d'entre eux, qui y jouent un rôle central, sont vraiment très spécifiques : l'inconscient dans le premier groupe de concepts que j'ai distingué, et le refoulement avec son corollaire, le retour du refoulé, dans le groupe des opérateurs. L'usage que fait la psychanalyse de ces deux concepts, notamment dans sa manière de les lier, constitue le noyau de cette tentative particulière et originale d'expliquer l'humain par une conception du fonctionnement psychologique. C'est donc l'usage de ces deux concepts importants et particulièrement spécifiques, l'inconscient et le refoulement, que j'ai l'intention d'analyser dans ce chapitre pour étudier comment se pose la question du réalisme en Psychanalyse.

ACTION INCONSCIENTE ET RAISON INCONSCIENTE

Le point de départ de toute l'élaboration du concept d'inconscient se trouve dans l'importance que Freud accorde à certains de nos gestes, attitudes, comportements ou paroles, des phénomènes[59] que nous pouvons regrouper sous le terme général de "actes", et qui ont comme point commun caractéristique, pour en donner une première description très générale, de paraître incompréhensibles ou inadaptés, de rester difficiles à expliquer ou à justifier, aussi bien par leur agent que par d'autres, témoins ou interlocuteurs. "Inconscient" est donc le terme que Freud utilise pour constituer une catégorie dans sa description des phénomènes psychologiques ; c'est le critère permettant de déterminer quels sont les phénomènes qui entrent dans cette catégorie. D'autre part, créer une catégorie, c'est la distinguer d'au moins une autre ; créer la catégorie de l'inconscient, c'est utiliser une distinction entre conscient et inconscient. Le premier point que j'ai l'intention de développer est qu'il est possible de relever un certaine confusion dans la constitution et l'utilisation de cette catégorie ; mais que cette confusion ne résulte pas d'une mauvaise définition du terme "inconscient", ni d'un usage flou de cette distinction ; qu'il résulte plutôt d'un usage flou des termes "acte" ou "action".

Nous avons depuis Freud pris l'habitude de parler d'actions inconscientes, d'attitudes, de paroles, ou de comportements inconscients, et je voudrais montrer que le sens de ce mot dans ces usages est un raccourci trompeur par rapport au critère auquel Freud a réellement recours. Freud s'intéresse à des situations de ce type : quelqu'un dit un mot à la place d'un autre ;

59 J'ignore ici volontairement la notion de "pensée inconsciente" pour la raison suivante : comme pensée non exprimée, pensée privée du sujet mais de plus inconnue de lui puisque inconsciente, tout ce que nous pourrions en dire serait évidemment vide de sens ; comme pensée exprimée et qualifiée d'inconsciente, elle ne l'est plus ; le terme "pensée inconsciente" ne désigne alors qu'un jugement tout à fait conscient porté par un interlocuteur, et sa signification est déterminée par un usage du langage propre à une certaine communauté et à une certaine situation, par exemple le comportement que l'on pourrait appeler "recherche de l'association libre" dans la situation particulière appelée "séance de psychanalyse".

n'arrive plus à parler ; tient des propos incohérents ; s'évanouit ; rougit ; transpire abondamment ; confond deux personnes et ne se rend pas compte de sa méprise ; ne peut s'empêcher d'accomplir certains gestes qu'il sait pourtant inappropriés. Dans la diversité de ces cas, on peut voir que "l'inconscience-de-l'acte" n'est pas le critère réellement utilisé : dans certains cas la personne peut-être décrite comme *ne sachant pas* ce qu'elle fait (tenir des propos incohérents, faire des gestes inappropriés), et on peut alors parler d'actes inconscients à propos de cette description ; mais dans d'autres cas, la personne peut être décrite comme *ne pouvant pas contrôler* ce qui survient dans son corps (transpirer, rougir, s'évanouir), et dans d'autres, enfin, comme *commettant des erreurs* en parlant ou même en pensant (se tromper de mot, confondre deux personnes, continuer dans la méprise etc.). Dans toutes ces situations, les actes pris en considération ne sont pas des actions au même titre, c'est à dire selon le même usage du mot et dans des situations similaires : ces "actes" ne peuvent pas constituer une catégorie, et "l'inconscience de l'acte" ne peut donc pas être leur critère commun. "Ne pas savoir ce que l'on fait", "ne pas contrôler son corps", et "se tromper" ne sont pas des choses semblables, et considérer que l'inconscience de l'acte est le critère de la catégorie d'inconscient supposerait qu'elles le soient. En revanche, on peut dire que dans toutes ces situations, la caractérisation d'inconscience résulte d'un jugement porté par rapport à des normes ; ce sont des normes propres à chacune des situations dans lesquels ces phénomènes apparaissent qui permettent de juger qu'il y a une erreur dans l'expression, un mot à la place d'un autre, un manque de contrôle corporel, un non-respect de ce qui est socialement attendu, etc... Et dans toutes ces situations, il y a au moins une personne, l'agent, mais peut être également d'autres personnes, dont on peut dire qu'elle ne comprend pas ou ne sait pas (ou comprend mal, ou croit savoir mais se trompe peut être) pour quelles raisons elle agit ainsi, pour quelles raison certaines normes ne sont pas respectées ou incomprises ou oubliées. Le critère qui correspond à tous ces situations, celui qui est réellement utilisé par Freud (sur la base duquel il crée cette catégorie des phénomènes inconscients), c'est donc que celui qui "agit" ainsi (se trompe, s'évanouit, transpire, etc.) ne peut dire pourquoi il n'a pas respecté certaines normes (ou quelles normes inhabituelles il a en fait respectées), ne peut en donner les raisons, ou donne des raisons qui ne sont pas satisfaisantes, c'est à dire pas convaincantes pour les autres, voire pour lui-même (et montrer que les raisons avancées par le sujet pour expliquer ses comportements ne sont pas convaincantes est une étape importante du processus thérapeutique en psychanalyse).

Chez Freud, le critère du phénomène inconscient n'est donc pas l'inconscience de l'acte, mais la raison inconsciente. Ainsi, dans le lapsus, la substitution incongrue d'un mot à un

autre, qui peut sembler inexplicable, sans raison, s'explique en fait par une raison inconsciente : au moment où la personne parlait, elle était préoccupée par une autre question, et le mot incongru est un mot du contexte attaché à cette question non formulée ; ou bien, le fait de parler dans une certaine situation rappelle au locuteur une situation analogue dans laquelle il avait commis une erreur lourde de conséquences ; et son lapsus actuel est produit par la crainte de se tromper à nouveau. La psychanalyse n'explique donc pas le lapsus comme un acte inconscient, mais comme un acte aux raisons inconscientes. Il en est de même avec la paralysie hystérique, paralysie qui paraît incompréhensible parce qu'elle n'a pas de cause physiologique, mais qui s'explique en psychanalyse par un traumatisme ancien dont la connaissance a été oubliée (refoulée), fonctionnant à la fois comme cause et raison inconscientes.

Il me semble important de préciser ce double aspect de cause et raison car cela permet de bien comprendre comment on peut utiliser en psychanalyse le terme "raison" qui ne fait pas partie de son vocabulaire habituel. En psychanalyse on ne peut pas considérer que le traumatisme est en lui-même la cause des comportements incompréhensibles, et que l'oubli prive simplement le sujet de la connaissance des raisons de ses actes. Car c'est précisément parce que le traumatisme est refoulé (donc oublié et devient ainsi raison inconsciente) qu'il est pathogène, qu'il est cause de ces comportements ; tandis que la raison inconsciente ne peut évidemment pas être un discours tenu rationnellement par le sujet sur ses comportements, elle n'a évidemment de sens et d'existence que dans l'explication causale de l'acte, nécessairement proposée ou induite par un tiers, dans une situation de relation (généralement le psychanalyste au cours d'une séance). Ceci nous éclaire sur la conception psychanalytique de la causalité : cause et raison du comportement y sont totalement confondues, comme deux aspects indissociables d'un même phénomène.

Tout le travail de description phénoménologique de la psychanalyse a pour but de montrer que les raisons inconscientes sont des désirs refoulés, c'est à dire non acceptés, réprimés. Selon cette description, nous agissons dans certains cas selon notre désir alors que nous ne le voulons pas ou ne le savons pas. Logiquement, on devrait pouvoir dire que ce peut être un désir que nous ignorons ou un désir que nous n'acceptons pas, bien que la psychanalyse, elle, tende à dire que nos désirs ignorés sont toujours des désirs non acceptés ; autrement dit, que l'ignorance a toujours des raisons inconscientes. Toute cette description se contente de dire que nos actions expriment des désirs (ont des raisons), et que ces désirs peuvent être conscients ou pas (ou plus ou moins conscients) ; la distinction opérante en Psychanalyse, celle qui est réellement utilisée, est donc celle que nous pouvons faire entre

raisons conscientes et raisons inconscientes ; celle que nous pouvons faire dans des situations dans lesquelles elle nous est utile (par exemple, nous ne devrions pas chercher à utiliser la distinction entre ces deux aspects de nos actes à propos d'un réflexe). Cette description ne pose pas de problèmes grammaticaux particuliers. Il est peut-être difficile de prouver qu'il en est ainsi, mais, dans nos manières de parler de l'action et du désir, dans nos manières ordinaires de parler de l'envie de faire quelque chose ou pas, de réfléchir plus ou moins à ce que l'on fait et de parler de nos raisons, celles que l'on connaît bien et celles que l'on est soudain contraint de reconnaître – dans toutes ces situations donc, des expressions comme « agir inconsidérément », « faire quelque chose que l'on désirait sans le savoir, ou quelque chose que l'on désirait d'un certain point de vue, et qu'on refusait d'un autre point de vue », sont possibles et ont un sens ; de telles phrases ne nous paraissant pas étranges ou irréelles, leur grammaire n'est pas « brisée », selon une expression employée par Leïla Rayd (2006).

DES PHENOMENES INCONSCIENTS AU CONCEPT D'INCONSCIENT

Cependant la justification grammaticale proposée ci-dessus montre aussi qu'une description de ce genre n'appartient pas de manière spécifique à la psychanalyse ; de nombreuses phrases du discours psychologique ordinaire, comme : « il ne sait pas ce qu'il fait » ; « je ne sais pas ce qui m'a pris » ; « je l'ai fait sans y penser » - peuvent accepter la même description. Sur la base de cette indistinction, le discours psychanalytique peut être un vu comme un prolongement descriptif du discours ordinaire et les concepts psychanalytiques pourraient alors être considérés comme émanant directement des notions psychologiques ordinaires. Il peut être tentant, parce que beaucoup plus simple, de présenter la découverte de l'aspect inconscient de nos actes ou de nos raisons comme un prolongement de notre perception ou de notre connaissance ordinaire ne nécessitant aucune explication particulière, comme si la connaissance psychanalytique était en quelque sorte immanente à notre mode de connaissance ordinaire, comme si ce n'était en fin de compte que l'affaire d'un meilleur regard (plus fin, plus averti, plus profond) sur quelque chose que tout le monde connaît ou peut connaître. Cette version édulcorée et simplificatrice de la psychanalyse, reposant sur une tension inhérente au concept d'inconscient (étranger mais intime ; caché mais manifeste) est évidemment totalement opposée à l'intention freudienne fondatrice, mais on peut la retrouver dans de nombreux discours de psychothérapeutes de différentes tendances, y compris de certains psychanalystes, surtout dans des ouvrages ou des conférences de vulgarisation. Cette manière réductrice de présenter la psychanalyse est basée sur cette constatation qu'il n'y a en effet pas de différence majeure entre nos descriptions ordinaires et les descriptions

psychanalytiques des phénomènes aux raisons inconscientes, en oubliant que ce qui caractérise la psychanalyse, ce qui nous permet de la différencier d'une connaissance du sens commun et de la considérer comme science, c'est précisément tout ce qui la constitue et qui n'est pas contenu dans ces descriptions. Si ces descriptions peuvent ainsi donner lieu à une lecture aussi édulcorée de la psychanalyse, c'est parce qu'on n'y retrouve ni la dynamique caractéristique de la psychanalyse (le conflit), ni la volonté d'expliquer l'inexplicable (ce que j'ai décrit précédemment comme "gageure psychanalytique"). Au delà de leurs descriptions, ce qui caractérise la position de la psychanalyse à propos des actions dont les raisons sont inconscientes, ce sont deux oppositions qu'elle fait fonctionner dans ces descriptions *mais qui n'en découlent pas*.

La première est l'opposition conscient/inconscient, qui n'est pas présente dans les usages ordinaires dans lesquels nous faisons référence à des raisons inconscientes. Nous sommes ici dans un de ces cas où nos habitudes des formes logiques apparentes du langage nous trompent, et nous avons envie de dire : « mais enfin, puisqu'il y a quelque chose d'inconscient, c'est forcément en opposition à quelque chose de conscient », ce qui nous amène à considérer que chaque fois que nous parlons d'un phénomène inconscient, nous avons à l'esprit quelque chose de similaire qui serait conscient. Mais il suffit d'analyser quelques exemples pour s'apercevoir qu'il n'en est rien. Ainsi, dans la phrase : « je l'ai fait sans y penser », « sans y penser » ne s'oppose pas nécessairement à : « ce à quoi je pensais » ; « sans y penser » évoque une absence de réflexion, pas un autre contenu de pensée, pas une autre raison possible, une raison consciente. De même, quand quelqu'un dit « je ne sais pas ce que j'ai fait », il ne dit pas nécessairement qu'il avait à l'esprit autre chose que ce qu'il faisait, qu'il croyait faire une autre chose que celle qu'il faisait, ou qu'il donnait à son action d'autres raisons que ses raisons réelles. La distinction entre raisons conscientes et raisons inconscientes est une distinction entre deux aspects de nos actes que nous pouvons utiliser comme critère lorsque nous en avons besoin et qui dépend donc de nos usages, dans le langage ordinaire comme dans un langage savant. La distinction conscient/inconscient systématique est une opposition propre aux usages psychanalytiques ; elle est exprimée dans la théorie par l'idée que le désir inconscient s'oppose toujours à d'autres raisons, connues, avouées, ou apparentes, celles qui peuvent être avancées consciemment pour expliquer l'acte, et par l'idée que l'action effective est toujours le résultat de cette opposition (sous la forme d'un compromis). L'idée de cette opposition répétée, régulière et constante entre deux types de processus conduisant à l'action implique l'existence d'un espace dans lequel elle se produit, disons, en termes freudiens, une topique.

La deuxième opposition se trouve dans l'idée que l'action aux raisons inconscientes est à la fois agie et subie ; toute action ou presque ("toute" comme un soupçon, puisque la raison inconsciente étant par définition inconnue, on peut toujours supposer qu'il y a en une dans toute action) d'un agent présente un double aspect : il agit, mais en même temps, puisqu'il ignore ses vraies raisons, il subit son action ; celui qui agit est également affecté. Et si mon action peut être ainsi ce que je subis, c'est qu'il y a en moi quelque chose qui agit comme "une puissance étrangère" ; une instance quelconque qui m'est inaccessible et qui me fait faire des choses que je ne désire pas faire consciemment ; et qui donc possède une certaine force. Ici encore, il y a l'idée d'un espace, d'un lieu de l'inconscient, ainsi que celle d'une force ou d'une pression exercée à partir de ce lieu : « le refoulé exerce, en direction du conscient, une pression continue (...) » (Freud S., 1915, p.53). Cette double signification n'est pas considérée ici comme un simple aspect dans notre manière de voir ou de nous exprimer ; pour la Psychanalyse il existe bien dans l'action dont les raisons sont inconscientes deux motions de sens opposés : une vers l'extérieur, et une vers le sujet lui-même, l'une ou l'autre de ces deux tendances pouvant paraître plus importante selon les cas. Ainsi, l'atteinte du sujet par sa propre action apparaît de manière beaucoup plus évidente dans "s'évanouir", par exemple, que dans "accomplir un geste", (parce que, comme nous l'avons déjà remarqué, le mot "action" ne signifie pas la même chose dans tous les cas). Mais du point de vue psychanalytique, elle est tout aussi présente et importante dans le deuxième cas : je crois agir volontairement, mais mon geste est en fait guidé par un désir que j'ignore, mon geste m'échappe et je le subis tout autant que lorsque je m'évanouis. L'idée d'inconscient suggère que celui qui agit subit en même temps sa propre action, parce que ses propres et véritables raisons lui sont étrangères ; il agit, mais il est en même temps agi par ses raisons inconscientes.

Deux points importants doivent être remarqués à propos de ces oppositions. Le premier, que nous avons déjà relevé, est que ces oppositions ne sont contenues ni dans les manières ordinaires de parler de ces actions aux raisons inconscientes, ni dans les descriptions psychanalytiques des phénomènes. Le deuxième est qu'elles n'en sont pas déduites logiquement. Examinons ces deux points. Qu'elles ne sont pas contenues dans les descriptions de ces actes, nous l'avons déjà montré. Une phrase du langage ordinaire comme celle-ci : « il ne savait pas ce qu'il faisait » ou une proposition de la psychanalyse de ce type : « il n'a pas conscience des raisons de ses actes, des désirs qu'il cherche à accomplir en agissant ainsi » - de telles phrases, prononcées à propos de l'auteur d'un meurtre tout autant que d'un lapsus, ne contiennent pas l'idée que cette absence de savoirs ou ces désirs ou ces raisons s'opposent à d'autres, ni même l'idée que l'auteur de ces actes subit son action et en serait en quelque sorte

la victime. De plus, l'idée que ces oppositions seraient déjà contenus dans des descriptions du langage ordinaire s'oppose à l'idée même de psychanalyse, dont le projet consiste à faire apparaître (au patient d'abord, mais aussi aux médecins, aux chercheurs, à la société tout entière) ces désirs inconscients qui nous sont cachés, invisibles et donc indescriptibles – et le lien avec ce à quoi ils peuvent s'opposer doit donc logiquement nous être tout autant caché. L'idée que ces oppositions seraient simplement contenues dans les descriptions des phénomènes est donc un non-sens dans la perspective psychanalytique. Elles ne peuvent pas non plus faire l'objet d'une simple déduction logique à partir de ce seul contenu descriptif. On ne peut pas énoncer comme une déduction logique valide une phrase comme celle-ci : « le fait qu'il ait dit (ou que nous pensions) qu'il a fait cela sans le savoir montre qu'il voulait faire consciemment une chose, et inconsciemment une autre, et que ce qu'il a fait est le résultat de l'opposition de ces deux désirs » ; le fait que nous pensions ou disions cela ne montre absolument rien, et il manque évidemment quelque chose dans ce raisonnement, tout simplement une proposition valide qui permette d'affirmer la conclusion. Et il y manque aussi un contexte, une description des situations spécifiques dans lesquelles un tel raisonnement pourrait s'appliquer ; car il est facile de trouver des cas où il est faux, par exemple lorsque quelqu'un tente de faire une chose qu'il ne peut absolument pas connaître dans une situation totalement nouvelle ; on pourra alors toujours dire qu'il a agi de manière inconsciente, mais pas dans le sens que la psychanalyse donne à ce mot. Certaines images que nous avons de l'anthropologie nous permettent d'imaginer de nombreux exemples de telles situations, tels que celui-ci : « il a voulu saluer cet homme mais en fait, ne connaissant pas les usages en vigueur dans cette communauté, il a fait un geste offensant ». Il reste certes possible dans cette situation de parler d'acte inconscient, mais dans cet usage "inconscience" signifie simplement "défaut de connaissance".

Ces oppositions proviennent donc d'autre chose, d'une application de concepts à ces descriptions. Freud le reconnaît d'ailleurs volontiers, car cela fait selon lui partie de la méthode scientifique : « Le véritable commencement de l'activité scientifique consiste dans la description de phénomènes, qui sont ensuite rassemblés, ordonnés et insérés dans des relations. [il semble montrer là une saine résistance au désir de projeter sur ses descriptions des idées générales ou des abstractions, des présupposés de toute sorte, que la phrase suivante annule immédiatement] Dans la description déjà, on ne peut éviter d'appliquer au matériel certaines idées *abstraites*[60] que l'on puise ici où là [où?] et certainement pas dans la seule expérience actuelle. De telles idées (…) deviendront les concepts fondamentaux de la

60 C'est moi qui souligne.

science ». (Freud S., id., p. 11). Ces oppositions proviennent des concepts de "conscient" et "inconscient" qui, en Psychanalyse, ne sont pas des termes simplement descriptifs, mais des termes qui contiennent leur opposition, leur topique, et la dynamique qui en résulte. Et des concepts de moi, ça, et surmoi, avec également leurs conflits, leur topique et leur dynamique, pour l'opposition entre sujet agissant et sujet affecté. D'emblée, le travail de description est menée avec certaines idées préalables, en procédant à des distinctions par l'application de concepts puisés ailleurs, « ici ou là ». C'est pourquoi on ne peut pas dire que Freud découvre l'inconscient dans ses descriptions ; il décrit des phénomènes en y appliquant ce concept pour le construire. Il n'y a rien de bien nouveau dans tout cela ; si j'y insiste, c'est pour montrer précisément à quel moment (dès le début de la description des phénomènes) et dans quelle intention ces concepts sont employés en Psychanalyse : pour passer d'un niveau purement descriptif et compréhensif à un niveau d'explication causale. Le niveau descriptif est caractérisé par des phrases de ce type : « je crois qu'il a agi sans savoir vraiment ce qu'il faisait » ; ou encore, dans un langage plus savant qui pourrait être celui d'une forme de pratique de la psychothérapie s'en tenant à la description : « il donne à ses actes des raisons qui ne nous permettent pas de les comprendre ; ou des raisons qui ne peuvent pas être considérées comme valables, acceptables, etc., dans notre société». A ce niveau descriptif, les raisons inconscientes sont inconnues et indescriptibles ; et ce sont simplement nos manières de parler de notre incompréhension de certains actes, nos manières de décrire l'inadaptation des raisons qui nous sont proposées, qui en indiquent la présence ou la possibilité. Un acte ne peut montrer, à proprement parler, des raisons inconscientes, et il serait plus correct de dire que dans notre langage, dans ses possibilités grammaticales, nous ne pouvons pas refuser l'ensemble des raisons proposées pour le justifier ou l'expliquer sans imaginer qu'il en a d'autres, sans lui en attribuer d'autres, nécessairement inconnues. A ce niveau descriptif, la présence de raisons inconscientes n'est même pas déduite de la description : c'est simplement une possibilité du langage, une indication grammaticale ; ce sont nos manières de parler des raisons de nos actes qui permettent de leur attribuer des raisons inconscientes. Lorsque nous attribuons ainsi des raisons inconscientes à nos actes, nous produisons donc des jugements dont les critères ne sont pas propres à chacun de nous, mais sont des critères communs, extérieurs : nous jugeons que les raisons qui sont avancées ne sont pas compréhensibles dans nos usages, qu'elles ne respectent pas les normes qui nous permettent de nous entendre. Le niveau de l'explication causale est caractérisé par des énoncés très différents, par des déductions logiques qui permettent d'attribuer des causes aux actes, de relier les actes à des raisons inconscientes par des liens logiques exprimant la causalité, et de produire des

propositions de ce type : « il a agit ainsi parce que A », A étant une raison inconsciente (un désir inconscient, ou un conflit entre deux désirs contradictoires, un souvenir inconscient, etc.), une raison nichée dans l'inconscient, donc interne : en concevant de cette manière les raisons inconscientes de nos actes, la psychanalyse tente d'expliquer l'intérieur (le moi agissant) en utilisant des critères intérieurs, commettant une méprise que nous avons déjà examinée. Comme Sandra Laugier l'a montré dans son article (déjà cité) intitulé *Une subjectivité sans psychologie*, nos critères sont toujours extérieurs, même lorsque nous parlons de ce que nous considérons comme notre intérieur (le moi, bien sûr, et *a fortiori* l'inconscient). En suivant leurs conceptions théoriques, les psychanalystes croient qu'ils utilisent des critères intérieurs, alors qu'ils ne peuvent utiliser que des critères extérieurs. C'est pourquoi nous employons à ce propos le terme de méprise plutôt que celui de faute : ils n'emploient pas de faux ou de mauvais critères, mais ils se méprennent sur leur nature, et introduisent ainsi de la confusion dans leurs énoncés.

On peut donc affirmer que la psychanalyse n'est pas construite sur et à partir de la simple description de phénomènes inconscients, que le terme d'inconscient n'y est pas employé comme une référence à une telle description, et que le concept d'inconscient n'en est pas déduit. Ce que je veux dire, c'est que d'emblée, dès l'élaboration de son premier et principal concept, la théorie psychanalytique transforme la phénoménologie de la conscience (de la possibilité d'être conscient ou pas de quelque chose) en postulant, dans une démarche réaliste, l'existence d'une distinction conscient/inconscient dont sont déduites toutes les entités qui peuplent les topiques freudiennes. La Psychanalyse n'est pas déduite des phénomènes, de la possibilité de décrire ces phénomènes comme opposés selon certains aspects, mais construite sur une opposition de concepts, sur l'idée qu'il existe quelque part (à l'intérieur d'un appareil psychique *ad hoc*) une distinction entre conscient et inconscient qui se manifeste dans les phénomènes que nous observons ; et sa méthode ne repose donc pas sur la description des phénomènes, mais sur leur interprétation explicative immédiate par l'application de ce critère. L'usage du terme "inconscient" n'est pas en Psychanalyse un usage descriptif ; c'est celui d'un terme interprétatif qui place l'étude des phénomènes sous un préalable particulier : celui de l'existence d'un inconscient dans l'appareil psychique.

En Psychanalyse, le terme "inconscient" n'est plus simplement compris dans la description des phénomènes, comme une possibilité d'attribuer des raisons inconscientes, mais comme le résultat de tout un processus de résolution de conflit entre des désirs opposés constituant une explication causale des phénomènes. D'une certaine manière, la construction

de ce concept peut être considérée comme une reconnaissance des difficultés dont nous avons décrit plus haut l'apparition dans les conceptions de Weber, c'est à dire une reconnaissance de l'insuffisance des explications par les raisons ; et la résolution freudienne de ce problème consiste non seulement à proposer de regarder, au delà des raisons apparentes, des raisons inconscientes considérées comme plus vraies, mais aussi à constituer celles-ci en un système explicatif complet. Les différentes sortes de raisons entrent en conflit à l'intérieur d'un système, et, en psychanalyse, l'action que nous voyons peut nous apparaître sans raison, ou discordante avec les raisons données par l'agent (le sujet freudien), ou pouvant être reliées à des raisons qu'il ne reconnaît pas. L'action effective est ainsi expliquée par la psychanalyse comme un compromis résolvant un conflit dynamique (c'est une sommation de forces) entre des désirs opposés ; elle est considérée à ce titre comme l'image déformée de nos vraies raisons d'agir (de nos vrais désirs). Mais cette explication complète n'est pas visible dans l'analyse des phénomènes (malgré ce que laisse supposer le terme même de "Psychanalyse"), et ne peut pas non plus en être déduite. Elle résulte du postulat d'une existence : celle de la différence conscient/inconscient. L'usage que font les psychanalystes de ces concepts montre qu'ils ne se satisfont pas d'une distinction qui aurait un sens dans certains usages, et qu'ils *veulent* qu'elle montre l'existence d'une différence entre conscient et inconscient : « On nous conteste de tous cotés le droit d'admettre un psychique inconscient et de travailler scientifiquement avec cette hypothèse. Nous pouvons répondre à cela que l'hypothèse de l'inconscient est *nécessaire* et *légitime*, et que nous possédons de multiples *preuves* de l'existence de l'inconscient. » (Freud, id., p.66) et on comprend pourquoi : elle seule permet une explication causale complète de nos actes. Ce désir d'explication causale complète des psychanalystes, ainsi que leur désir d'existence de cette différence, sont des désirs que la psychanalyse est évidemment dans l'incapacité d'analyser correctement, puisqu'ils la fondent.

DESIR DE REALISME ET PRATIQUE IRREALISTE

A partir de cette étude du concept d'inconscient, je voudrais attirer l'attention sur cinq aspects de la manière dont sont employés les concepts en Psychanalyse : leur validité, leur domaine d'application (les situations dans lesquelles ils s'appliquent et les critères le permettant), le type de conception de la connaissance dans laquelle ils sont élaborés et utilisés, leur fabrication (la manière de les élaborer), et enfin le type de méthodologie qui en résulte. Ces cinq aspects sont importants car ils montrent tous de manière très concrète comment la question du réalisme se pose dans la pratique des sciences humaines ; à savoir, comme je l'ai déjà indiqué, comme un besoin et comme une menace. Dans ces cinq aspects,

on trouvera simultanément des conceptions et des prétentions réalistes d'une part, des craintes ou des accusations d'irréalisme d'autre part. La contradiction n'est qu'apparente ; elle se dissoudra dans la section suivante, qui montrera que l'analyse de la question du réalisme nécessite de prendre en compte tous les usages du terme "réalisme", et que cela permet de comprendre comment la recherche du réalisme peut conduire à l'irréalisme.

La premier de ces aspects est que la valeur explicative de la psychanalyse dépend totalement de la validité de ses concepts. Ce que les propositions de la psychanalyse affirment à propos des actes aux raisons inconscientes (leurs causes) ne peut être vrai que si ces concepts sont valides. Or valide signifie ici qu'ils désignent quelque chose qui existe ailleurs que dans nos descriptions de phénomènes. Cette nécessité d'une existence est manifeste chez Freud à propos des instances constituant les deux topiques ou de la notion d'appareil psychique ; malgré les difficultés qu'elle implique et les critiques qu'elle suscite, la notion d'existence de tous ces lieux ou instances a toujours été réaffirmée en psychanalyse parce qu'il n'est pas possible de s'en passer, parce que sans elle la psychanalyse perdrait toute validité. Chez Lacan cette notion d'existence est ainsi maintenue mais reportée sur le langage, comme le montre l'énoncé « l'inconscient *est* structuré comme un langage », qui réitère l'affirmation de l'existence absolue de l'inconscient (la comparaison introduite par le terme "comme" porte sur le type d'existence, pas sur l'existence elle-même). La question de la validité des concepts devient donc en Psychanalyse celle de la réalité de l'existence de ce que ses concepts désignent, et celle des preuves de cette existence. Or ces preuves, la Psychanalyse elle-même, par ses propres méthodes, ne peut les fournir : considérer les phénomènes qu'elle a pu qualifier d'inconscients grâce à l'utilisation de ce concept comme des preuves de l'existence de l'inconscient revient à entrer dans une circularité qui ne montre rien. Il ne reste alors que deux solutions : soit attendre que la preuve vienne d'ailleurs, d'une autre science, soit renoncer à la preuve. La première solution revient à confier la question de la validité des concepts aux sciences empiriques ; bien que Freud ait pu dire en quelques occasions son espoir d'une telle preuve, on peut dire qu'il s'est toujours refusé à mettre ainsi sa théorie sous la dépendance de ces sciences, et que la quasi totalité des psychanalystes refusent de même de courir le risque de voir leurs théories invalidées par des méthodes empiriques. Quant à la solution de la renonciation à la preuve, elle fait tout simplement entrer la psychanalyse dans un certain irréalisme. Non pas parce que la preuve est absolue et absolument nécessaire à la validité d'un énoncé ; mais parce qu'elle l'est lorsqu'on s'est mis en situation d'en avoir besoin, lorsqu'on prétend montrer ce qui existe vraiment et explique tous nos actes. A celui qui affirme

l'existence de quelque chose que les autres ne voient pas et ne peuvent voir, il est commun et ordinaire de demander des preuves, et de considérer ce qu'il dit comme peu réaliste s'il ne peut en proposer. En ce sens tout à fait ordinaire du mot, la psychanalyse peut donc être considérée comme irréaliste, non pas parce qu'elle n'apporte pas de preuves de ce qu'elle affirme, mais parce que, prétendant trop, elle crée un besoin de preuves qu'elle ne peut satisfaire.

Cependant, même si cette nécessité de la validité absolue des concepts reposant sur la prétention d'affirmer leur existence peut sembler inévitable, elle ne l'est pas : ce qui précède montre clairement qu'on peut envisager un usage moins engageant, plus prudent et moins irréaliste de la notion d'inconscient, un usage descriptif permettant simplement de reconnaître et de comprendre la possibilité que nous avons de dire des phrases comme celles-ci : « je l'ai fait sans y penser », « il ne savait pas ce qu'il faisait », etc... Ces questions d'usage sont des questions grammaticales, et la différence entre ces deux manières possible d'employer le terme "inconscient" apparaît nettement dans la grammaire de surface : alors que le concept psychanalytique d'inconscient conduit à faire usage d'un substantif affirmant l'existence de cet inconscient comme catégorie mais aussi comme entité et comme lieu, dans cet autre usage possible le terme "inconscient" ne pourrait être qu'un adjectif qualifiant certains phénomènes, reconnaissant leur possibilité, c'est à dire la possibilité d'y voir cet aspect, comme dans l'expression "raisons inconscientes de l'action". Sur cet aspect de la validité des concepts, nous pouvons conclure que la Psychanalyse se montrerait d'emblée plus réaliste si elle prétendait moins

Le deuxième aspect est que l'utilisation de ces concepts implique de définir les situations dans lesquels ils peuvent être appliqués, c'est à dire de caractériser ces situations par certains critères ; sans ces critères définissant les situations dans lesquels ils peuvent s'appliquer, les concepts n'ont aucune valeur opérative. Ce travail a été patiemment effectué par la psychanalyse dès ses débuts. Pour donner un exemple de la forme de ces critères et de leur rôle important dans la pratique psychanalytique, on peut formuler un tel critère pour les troubles hystériques, dont certains symptômes caractéristiques sont des troubles musculaires (paralysie, tremblements, etc.) : le concept de cause inconsciente, ou celui d'action aux raisons inconscientes, ne peuvent être appliqués à la description de tels symptômes corporels que lorsque certains critères ont permis soit de repousser la possibilité d'une cause physiologique (par exemple une absence de lésion), soit d'affirmer l'origine psychique inconsciente (par exemple une ressemblance entre les situations dans lesquelles les symptômes apparaissent et une situation traumatique antérieure). Si vous ne possédez pas de tels critères, vous ne pouvez

pas appliquer les concepts (ou bien vous les appliquez tout le temps, mais cela revient au même). Or ce travail effectué par les psychanalystes s'est développé avec une tendance qui va à l'encontre du but poursuivi (la définition précise des critères et donc des situations dans lesquelles ils s'appliquent) : celle qui consiste à accroître sans cesse et souvent inconsidérément le nombre des situations dans lesquelles ces concepts peuvent être appliqués, et donc le nombre de critères acceptables. Freud lui même s'est engagé dans cette voie en étendant l'application de la psychanalyse aux psychoses, aux névroses actuelles, puis à la psychologie collective, puis à des questions anthropologiques, considérant comme des critères de l'utilisation possible du concept d'inconscient aussi bien certains symptômes somatiques que des mouvements de foule ou des mythes religieux. Ses disciples ont eu tendance à continuer dans la même voie, à expérimenter l'application des concepts de la psychanalyse à toutes sortes de phénomènes impliquant des humains, c'est à dire à toutes sortes de descriptions (ce qui montre une fois encore l'indépendance des concepts par rapport à la description des phénomènes dans cette théorie, voire leur prééminence). Ainsi Groddeck (*Le livre du ça*) a soutenu que toutes les maladies organiques ont une origine psychique, dissolvant l'application du critère dans son universalité ; autrement dit, pour lui, tous les troubles somatiques s'expliqueraient causalement par des raisons inconscientes. Sans être aussi fermes et précis à propos de l'explication causale, et donc d'une manière moins engageante et apparemment moins exposée à la critique, de très nombreux psychanalystes n'hésitent pas néanmoins à "interpréter" les troubles somatiques, c'est à dire à les psychologiser systématiquement en leur attribuant des raisons inconscientes[61]. On peut ainsi aboutir assez facilement, en psychanalyse, à l'idée très générale que tout à un sens inconscient, que tout ce qui se passe et concerne ou implique les hommes peut être psychanalytiquement expliqué, peut être relié à un désir inconscient, peut se voir attribuer une cause-et-raison inconsciente. Cette tendance à l'universalité est encore une prétention qui ne manque pas d'irréalisme : car à quoi pourraient bien servir *réellement* un concept qui peut s'appliquer à toute situation, une théorie qui expliquerait tout avec le même mécanisme, et une explication universelle escamotant les différences de détails ? Ce genre d'usage universel de la psychanalyse implique évidemment un forçage irréaliste des concepts ; les développements qui précèdent montrent que c'est l'importance donnée aux concepts au détriment de la description qui ouvre la porte à de tels passages en force.

J'ai soutenu au chapitre 2 que la certitude que toutes ou la plupart des actions humaines

61 C'est à partir d'une critique radicale de cette tendance extensive qu'un auteur comme Sami-Ali a élaboré une conception tout à fait différente de la psychosomatique ; voir notamment : 1987, *Penser le somatique*.

ont un sens caché que seule une technique psychologique serait à même de mettre à jour peut être considérée comme la position de base de la psychanalyse, et que cette position est une forme de réalisme philosophique ; cette manière de concevoir la connaissance de l'humain est le troisième aspect que je voudrais mettre en évidence dans l'usage psychanalytique des concepts. L'analyse des concepts d'inconscient et de refoulement nous permet de voir de manière plus précise la forme que prend le réalisme en psychanalyse, qui peut s'exprimer ainsi : il existe des raisons de nos actions qui sont plus vraies que celles qui nous sont apparentes ou connues (celles que nous donnons aux autres ou celles que nous observons chez les autres). Cette conception suppose donc que quelque chose nous empêche de voir ces vraies raisons, que quelque chose perturbe ou déforme notre vue (notre compréhension, notre connaissance), et ceci nous rappelle l'image des (fausses) lunettes déformantes employée par Berkeley (dans les *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*) dans sa critique du réalisme philosophique, image reprise par Wittgenstein dans les RPP ainsi que par Cora Diamond dans *Le réalisme et l'esprit réaliste* (Diamond C., 1995). Dans la section suivante je reviendrai sur cette image et sur ce que montrent les arguments dans lesquels elle est employée par chacun de ces auteurs. Pour l'instant je voudrais l'utiliser d'une manière beaucoup plus modeste, afin de décrire simplement une manière possible de voir le psychanalyste : comme quelqu'un qui, de même que le philosophe réaliste décrit par Berkeley, croit qu'il a sur les yeux des lunettes déformantes qui troublent sa vision. Lorsqu'on utilise cette image à propos de ce réalisme particulier, tourné vers l'intérieur, vers les profondeurs de l'intériorité, les lunettes déformantes représentent le refoulement. Comme tout réaliste, le psychanalyste croit que le monde n'est pas réellement tel que nous le voyons ; il croit que nous voyons toujours faux parce que nous oublions et transformons tout ce que nous regardons au fur et à mesure, parce que nous avons toujours de bonnes raisons inconscientes d'oublier, de bonnes raisons d'ignorer les véritables raisons de nos actes ; de bonnes raisons selon le critère de notre besoin de protection des conflits internes, mais mauvaises (regrettables, dommageables) selon le critère de la vérité psychanalytique. Les concepts, comme ceux de refoulement ou d'inconscient, servent donc, dans cette conception réaliste, à corriger la vue, à atténuer (seulement, parce qu'on ne peut rendre conscient tout ce qui est inconscient) l'effet déformant des lunettes. La Psychanalyse y parviendrait d'abord en révélant la présence des lunettes par la mise en évidence de leurs effets (avec des concepts interprétatifs comme lapsus, symptômes, etc.) puis en expliquant le fonctionnement des lunettes (avec des concepts analytiques comme inconscient, refoulement, etc.), enfin en concevant une méthode permettant d'aider ceux qui les portent à les ôter (avec des concepts techniques comme levée du refoulement, résistance, transfert, etc.). Bien

entendu l'ensemble de la théorie (l'ensemble des manières de montrer les lunettes et des façons de les enlever) ne peut alors être considéré comme valide que s'il y a vraiment des lunettes, c'est à dire s'il y a réellement une déformation de notre regard justifiant qu'on la corrige ou qu'on la compense. Si les lunettes sont fausses, s'il n'y a pas de déformation, c'est cette nouvelle vision qui s'avère trompeuse.

En écrivant ceci à propos du refoulement, je ne cherche ni à invalider tous les usages de ce terme, ni à atteindre la conclusion que seul un réaliste pourrait reconnaître la réalité du refoulement comme phénomène. Bien au contraire, car il semble tout à fait possible et utile d'utiliser le terme de refoulement pour *décrire* certains phénomènes dans certaines situations. Ce n'est pas la possibilité de parler de certains types d'oublis dans certaines situations, la possibilité de décrire ce type de phénomène, et la possibilité d'employer un terme comme refoulement qui peuvent être comparées avec cette idée des lunettes déformantes, mais la conception psychanalytique du refoulement (c'est à dire ce qui ne se voit pas dans les descriptions de ces phénomènes et est censé appartenir en propre au concept), l'idée que ceci serait une constante du fonctionnement psychique – l'idée que notre vision est toujours déformée. Constance évidemment essentielle à la psychanalyse : ce n'est que dans l'idée générale d'un mécanisme de fonctionnement psychique universel (malgré ses variables normales ou pathologiques) que peut être pensée la dynamique conflictuelle constante des deux oppositions décrites au paragraphe précédent, ainsi que la notion de fonctionnement psychique et la représentation d'un lieu pour ce fonctionnement (l'appareil psychique).

Cette idée de la constance du refoulement est présente sous deux aspects dans cette théorie : – le refoulement est d'abord conçu comme un processus permanent, supposé mais nécessaire à l'existence de l'inconscient, agissant de manière imperceptible à tout moment de l'élaboration psychique, voire avant même la conscience avec le concept de refoulement primaire ; – secondement il est constant comme contenu persistant étayant des forces pulsionnelles et exerçant une pression continue pour se frayer une voie vers la conscience ; il peut alors être vu soit comme une signification élémentaire (une représentation refoulée par exemple), soit comme un ensemble de contenus définissant leur contenant (l'ensemble des éléments refoulés constitutifs de l'inconscient). Ce n'est pas l'usage du terme "refoulement" dans certaines descriptions, mais le recours à la notion de refoulement pour expliquer la psychologie dynamique freudienne et la mécanique de l'appareil psychique qui en fait un concept réaliste à propos duquel nous pouvons employer l'image des lunettes déformantes. Et ce sont les caractères de permanence et d'universalité du refoulement comme processus d'oubli et de maintien de l'oubli qui définissent l'existence d'une autre réalité, cachée mais plus

vraie, celle de nos désirs refoulés. Toute la gageure psychanalytique se matérialise alors dans la technique permettant de lever le refoulement, c'est à dire d'ôter les lunettes qui nous empêcheraient de voir les choses comme elles sont réellement (les véritables raisons de nos actes). Ce qui suppose que les lunettes (le refoulement) sont de vrais lunettes qui troublent réellement notre vue ; et ce qui implique que si les lunettes sont fausses, si elles sont une illusion, si la théorie les suppose et les invente, la psychanalyse ne montre alors pas ce qu'elle croit montrer, et la technique psychanalytique fait alors tout à fait autre chose que ce que l'on croit faire avec elle. La technique psychanalytique est donc aussi (avant tout ?) l'expression du réalisme de cette théorie. Autrement dit : vu de cette manière, le psychanalyste serait un réaliste qui croit avoir réussi, qui croit qu'il est parvenu à ôter les lunettes qui troublent sa vue ou à en corriger les effets, et qui croit avoir ainsi acquis par une technique la capacité de voir la véritable réalité, à la différence du philosophe réaliste traditionnel qui, comme le Hylas de Berkeley, ne fait que se plaindre de l'impossibilité de la voir.

Cette prétention à la réussite réaliste est peut être ce qui, dans la psychanalyse, est irréaliste avec le plus d'évidence : le psychanalyste croit qu'il est le seul à avoir senti les lunettes sur le bout de son (de nos) nez, à avoir compris de quoi elles sont faites et comment elles fonctionnent ; et qu'il est donc le seul à voir certaines choses (les plus importantes) comme elles sont réellement. Il croit donc aussi qu'il lui incombe de le montrer aux autres : à ses patients bien sûr (qui vont découvrir les vraies raisons de leurs symptômes), mais aussi aux scientifiques d'autres disciplines. Du point de vue de la psychanalyse, le philosophe ou le scientifique (biologiste, psychologue, sociologue ou anthropologue) sont considérés comme ne voyant pas mieux que quiconque. Quels que soient leurs capacités, leurs méthodes et leurs équipements scientifiques ou conceptuels (la qualité des instruments qu'ils installent par dessus les lunettes déformantes dont il sont - du point de vue du psychanalyste - affublés comme tout le monde), ils ne peuvent voir les vraies raisons des actions des sujets qu'ils observent ; comme eux, ils sont aveugles aux raisons inconscientes. Ils peuvent toujours se munir d'un microscope plus puissant : les raisons inconscientes leur échapperont toujours. Or, en Psychanalyse, si les raisons inconscientes vous échappent, c'est toujours pour la même raison : le refoulement. Autrement dit : les psychanalystes tendent à considérer toute critique à l'égard de leurs explications et toute résistance à l'égard de la réalité qu'ils nous montrent, exactement comme ils considèrent la résistance d'un patient : comme une attitude défensive, un renforcement du refoulement, révélant la crainte qu'inspireraient les raisons inconscientes de nos comportements. Prenons un exemple que nous avons déjà étudié : imaginons qu'un scientifique suggère que l'autisme est une maladie qui n'est pas causée par des facteurs

environnementaux, mais qu'elle a une cause neurologique, ou génétique ; beaucoup de psychanalystes pourraient lui répondre que ces idées sont totalement fausses et ne font que révéler sa peur de reconnaître la force de l'inconscient et ses résistances à la psychanalyse, et que sa critique de la position des psychanalystes sur l'autisme ne peut donc pas être prise en compte dans un débat car elle est tout simplement un mécanisme de défense. Ici, je ne suis pas intéressé par la question de savoir qui a raison ou tort dans ce débat ; ce n'est pas mon point ; ce qui me paraît important, c'est de constater que les psychanalystes pourront ainsi réfuter ce qu'affirme ce chercheur sans faire la moindre recherche, sans avoir besoin de montrer quoi que ce soit, sans faire le moindre effort pour étayer leur réponse, parce que ce genre de réponse se déduit simplement de l'idée que la psychanalyse, et elle seule, est parvenue, en ce qui concerne l'humain, à voir (ou entrevoir, avec un peu de fausse modestie lacanienne) ce qui constitue la vraie réalité humaine, l'existence de l'inconscient. Cet exemple est en fait le résumé d'un débat bien réel qui oppose vivement, depuis deux décennies au moins, cognitivistes et psychanalystes à propos de l'autisme. Il a pris un tour assez violent en 2012 avec la publication d'un documentaire d'orientation cognitiviste (Robert Sophie, 2011) intitulé "*Le mur*" qui tente de montrer l'incompréhension de l'autisme par les psychanalystes et l'inutilité des traitements de l'autisme qu'ils proposent. Les auteurs ont procédé simplement en interrogeant un certain nombre de psychanalystes spécialistes du sujet. Le résultat est troublant, quelquefois cruel, mais les psychanalystes se sont sentis piégés par ce procédé d'interview masquée. Pour ce qui concerne notre propos, le plus intéressant se trouve dans les réponses des psychanalystes[62], toutes basées sur l'idée qu'ils connaissent des réalités que les cognitivistes ignorent, qu'il leur est donc difficile de discuter avec eux, et que toute l'affaire est une manipulation malveillante exprimant des résistances à ce que nous montre la psychanalyse : la force de l'inconscient. On peut évidemment critiquer la valeur et l'intérêt scientifiques de telles réponses ; mais nous devons reconnaître qu'elles sont logiques à l'intérieur de la conception psychanalytique ; elles expriment son réalisme.

Cette manière de concevoir les rapports de la psychanalyse avec d'autres sciences a été souvent critiquée, et bien sûr en vain si l'on attendait d'eux qu'ils en tiennent compte : là encore, leur réponse est déjà prête. On a pu dire ainsi que les psychanalystes utilisent leurs concepts pour réfuter par avance toute critique provenant d'autres sciences, et qu'ils se placent ainsi hors d'atteinte de toute critique, dans une position de supériorité par rapport aux autres sciences qui pourrait être résumée ainsi : « nous pouvons interpréter psychanalytiquement tout

62 Aucun ouvrage consacré à cette affaire n'a été publié, à ce jour et à ma connaissance. Cependant, un compte-rendu du film et de nombreux articles commentant ce débat sont consultables sur le site web du journal Le Monde.

ce que vous dites (autrement dit : voir vos véritables raisons), mais vous, en revanche, ne pouvez pas nous adresser de critiques parce que nous savons par avance qu'elles ne peuvent pas être recevables ; car vos énoncés ne tiennent pas compte de la vraie réalité, que vous ne pouvez pas voir. » De plus, il est aisé aux défenseurs de la Psychanalyse de montrer que leurs détracteurs adoptent également une position de supériorité : par exemple la supériorité que leur conférerait leurs méthodes empiriques ou la vérification de leurs énoncés. Ces disputes n'aboutissent donc jamais à un changement de position, dans un sens ou dans l'autre, comme si les arguments tombaient dans le vide, comme s'il ne portaient sur rien. Et en fait c'est exactement ce qui se passe, car en effet il ne s'agit là, d'un coté comme de l'autre, que de positions. On verra au chapitre suivant que ce qui caractérise ces positions, ce sont leurs exigences métaphysiques préalables.

Le quatrième aspect important dans la manière psychanalytique d'utiliser le concept d'inconscient est que cette façon d'appliquer les concepts à la description des phénomènes introduit une apparente circularité, qui nous trouble parce qu'elle semble constituer une faille dans la théorie. Je voudrais montrer ici que cela n'est qu'apparence, qu'il n'y a en fait pas de circularité, que l'inconscient freudien est élaboré de manière tout à fait différente, et que cette faille par laquelle la psychanalyse semble sans cesse menacée n'existe pas. L'origine de cette apparente circularité réside dans le fait que l'inconscient psychanalytique n'est pas une notion immanente, et n'est pas non plus contenu dans la description des phénomènes. Comme on l'a vu, il semble en être déduit logiquement, par l'application de concepts à cette description, selon le schéma suivant : cette acte a tel aspect donc il est inconscient, la catégorie d'inconscient se "remplissant" ainsi. Or le critère utilisé dans cette déduction pour caractériser l'aspect est tout bonnement celui d'inconscient. D'où l'impression d'une circularité que l'on peut faire apparaître dans une phrase telle que celle-ci : « si l'on applique le critère du désir inconscient (avec tout ce qu'il contient, conflit, etc.) à la description des phénomènes, alors on fait apparaître dans les phénomènes des manifestations de désirs inconscients ». L'inconscient semble ainsi être le critère qui permet de constituer la catégorie d'inconscient, et de construire le concept. Les choses sont en fait beaucoup plus simples, et peut-être beaucoup plus troublantes. Cette circularité n'apparaît que dans l'hypothèse où l'on accorde que le concept d'inconscient est déduit de la description des phénomènes. Or, il n'en est rien ; comme je l'ai montré plus haut, les situations retenues par Freud comme "actions inconscientes" ne peuvent pas être considérées comme des actions selon les mêmes critères, elles ne peuvent pas constituer une catégorie cohérente sous le concept d'action. Freud ne dit pas, parce qu'il ne

peut pas le dire : « ces actions se ressemblent, elles ont quelques choses de commun et j'appelle "inconscient" l'ensemble de ces aspects communs ». Elles ne peuvent pas se ressembler parce qu'elles ne sont pas des actions dans le même sens. Bien au contraire, ces phénomènes n'ont précisément de commun que de se voir attribuer des raisons inconscientes. Nous l'avons déjà montré : l'inconscient psychanalytique n'est pas déduit de la description des phénomènes, il n'y est pas découvert par Freud comme on le soutient fréquemment en employant l'expression "découverte freudienne de l'inconscient". L'inconscient freudien est une idée appliquée aux descriptions, et il est construit dans cette application. Il n'y a pas de déduction du critère permettant de faire apparaître la catégorie ; c'est au contraire l'invention de la catégorie qui détermine ultérieurement l'usage du critère. On peut formuler cela autrement : bien que le langage ordinaire ne manque pas de manières de décrire la possibilité d'actes inconscients (et c'est bien cela que nous voulons examiner, la « possibilité des phénomènes », comme le formule Wittgenstein), le concept psychanalytique d'inconscient tel que Freud le construit n'a pas de lien logique avec tout ce qui pourrait être description ou observation de phénomènes inconscients, n'a pas de lien logiques avec des observations empiriques de l'inconscient, ni avec des distinctions d'aspects inconscients de nos actes dans le langage ordinaire.

Ce que je soutiens ici est qu'il n'a pas de tels liens logiques avec ces aspects *dans sa construction* ; mais il est évident qu'il en a dans son application, qu'il va être utilisé pour isoler et distinguer des phénomènes inconscients, et pour leur conférer un statut ressemblant à celui d'une observation empirique, et c'est cela qui nous donne l'impression trompeuse d'une circularité. Je décris ce statut comme "ressemblant" parce que, comme dans tout réalisme, l'observation empirique est utilisée en psychanalyse secondairement pour apporter la preuve de l'existence de la "vraie" réalité : le phénomène observé, l'acte aux raisons inconscientes, est censé manifester de manière déformée la réalité de l'inconscient. Mais en fait, ce point de départ conceptuel, cette "invention" de la psychanalyse, tend à la placer d'emblée dehors de toute forme d'empirisme. En effet, d'un point de vue empirique, une proposition comme celle-ci : « il existe des phénomènes inconscients », ne peut être considérée ni comme un énoncé empirique, ni comme un énoncé de base non empirique, invérifiable mais nécessaire au développement d'autres énoncés, au même titre que, par exemple, des énoncés comme « il existe un monde » ou « les hommes ont un esprit » ; et le terme d'inconscient ne désigne ni une catégorie de phénomènes expérimentaux (ou simplement observés), ni une notion définissant l'objet d'une science (comme "nature", "esprit", ou "monde physique") ou ses conditions d'exercice ("le dispositif expérimental", "l'observateur", etc.), mais un concept

opératoire permettant de caractériser les phénomènes et de les attribuer à différentes catégories. Tout cela conduit donc à dire, toujours du point de vue empirique, que la psychanalyse, à partir d'énoncés de base qui sont les mêmes que ceux sur lesquels les sciences humaines tentent souvent et malencontreusement de s'appuyer (par exemple : il existe un monde et dans ce monde des hommes qui ont un langage), développe des énoncés sur les phénomènes (par exemple : « les phénomènes inconscients apportent la preuve de l'existence d'un inconscient) qui sont à la même place que des énoncés empiriques vérifiables mais qui n'en sont pas. Freud le premier, très conscient du problème dès les débuts de la psychanalyse, s'est montré ambivalent sur cette question, poussé d'un coté par sa formation médicale empirique, et de l'autre par le désir de créer une forme de science totalement nouvelle. On le voit ainsi tenter quelquefois de défendre les énoncés de la psychanalyse comme des énoncés empiriques : « nous possédons de multiples preuves de l'existence de l'inconscient » (Freud S., id., p. 66, déjà cité) ; à d'autres moments reconnaître, à regret, le caractère non-empirique de la psychanalyse, par exemple lorsqu'il sous-entend que la science pourrait apporter un jour la preuve de l'existence et de la localisation de l'inconscient, agréant ainsi à l'idée que la psychanalyse ne peut accomplir cette tâche : « tous les tentatives pour deviner (…) une localisation des processus psychiques (…) ont radicalement échoué. Le même destin s'offrirait à une théorie qui envisagerait de reconnaître le lieu anatomique du système *Cs*, de l'activité psychique consciente, dans le cortex, et de placer les processus inconscients dans les parties subcorticales du cerveau. Il y a là une lacune manifeste, qu'il n'est pas possible, actuellement, de combler, et qui, de plus, ne relève pas des tâches de la psychologie. *Pour le moment*[63], notre topique psychique n'a rien à voir avec l'anatomie. » (Freud S., id., p. 78) Dans d'autres passages de son œuvre, il défend nettement l'idée que la psychanalyse est une science nouvelle et particulière, avec sa propre méthodologie et ses propres fondements, position qui est généralement celle de ses continuateurs jusqu'à l'époque contemporaine. Ce qui était un problème pour Freud n'en est pas un pour l'empiriste : pour lui, la Psychanalyse ne peut pas être considérée comme une science. Il ne peut accepter de considérer le concept d'inconscient comme fondement d'une science ; et cela non pas pour des raisons métaphysiques dans le style de celles formulées par le cercle de Vienne (parce qu'il s'agirait d'une entité éthérée, ineffable, etc.), mais pour des raisons logiques et méthodologiques : parce que cela supposerait de considérer les énoncés sur l'inconscient comme des énoncés de base, alors qu'ils ne peuvent pas remplir ce rôle.

Le reproche adressé à la psychanalyse d'une circularité contenue dans l'application du

63 C'est Freud qui souligne.

concept d'inconscient serait donc justifié si celle-ci pouvait être considérée comme une science empirique, ce qui n'est absolument pas le cas. Mais en étudiant et en repoussant ce reproche on constate quelque chose de beaucoup plus troublant : le concept d'inconscient est tout simplement une supposition réaliste, un synonyme de "réalité cachée" ou de "vérité" (comme le révèle l'équivalence entre inconscient et vérité dans la littérature psychanalytique, équivalence implicite dans cette phrase de Lacan, déjà citée : « la vérité ne peut que se mi-dire »), un concept inventé pour désigner le fondement réaliste d'une science qui se veut nouvelle et totalement indépendante.

Lorsque nous parlons de manière ordinaire d'un acte aux raisons inconscientes, nous en parlons comme de quelque chose de réel et nous nous comportons de manière réaliste, comme nous avons l'habitude de le faire dans les expressions banales de notre vie courante (et si nous sommes dans un autre jeu de langage, si nous jouons à énoncer des absurdités par exemple, nous le disons ou le laissons deviner) ; et lorsque nous décrivons le même acte dans une intention scientifique, comme un phénomène à étudier, nous le faisons spontanément en suivant les mêmes règles. Le terme "réalisme" ne trouve donc ici son sens que dans cette manière ordinaire de croire à la réalité de ce que nous décrivons dans le langage, à cette intention réaliste banale et ordinaire nécessaire à notre compréhension. Cependant, lorsque nous pratiquons des activités scientifiques, nous critiquons ce réalisme ordinaire, nous avons tendance à penser qu'il est tout à fait insuffisant, qu'il n'a ni fondement ni valeur scientifique. Nous pensons que nous courons le risque de tenir un discours à propos de choses dont la réalité n'est pas établie, un discours finalement irréaliste. Et nous avons donc tendance à rechercher un véritable fondement réaliste et scientifique à nos discours, de leur ajouter une dose de réalisme en quelque sorte. C'est exactement ce que fait Freud avec le concept d'inconscient : il cherche à donner un fondement réaliste à ses descriptions d'actes aux raisons inconscientes. Cependant, dans ce but, il ne peut évidemment pas faire reposer un tel fondement réaliste sur les phénomènes observés et décrits, puisque c'est précisément pour établir la validité et le réalisme de ces descriptions qu'il le recherche ; il ne peut pas non plus trouver un fondement réaliste dans le réalisme ordinaire de ses descriptions, de quelque manière que ce soit (déduction, construction, analogie), puisque c'est précisément celui-ci qu'il veut remplacer ; d'où la nécessaire invention de l'inconscient. Ce qui rend l'invention de l'existence d'un inconscient nécessaire, c'est l'intention réaliste de Freud, et l'idée de l'insuffisance du réalisme ordinaire de nos descriptions. Or, cette invention qui est censée fonder le réalisme de toute une science, il est tout à fait possible de la trouver totalement irréaliste. Comme on l'a vu ci-dessus, l'empiriste la trouvera irréaliste parce que toute

justification par l'observation des phénomènes vous fait alors entrer dans une circularité. Il est possible de repousser cette critique en soutenant que la psychanalyse ne se prétend pas empirique ; mais alors l'accusation d'irréalisme revient avec la critique d'un énoncé de base qui n'est pas absolument nécessaire à la description des phénomènes, un énoncé de base finalement inutile, une décoration évidemment irréaliste. Enfin, et surtout, il est possible de la trouver irréaliste du point de vue du réalisme ordinaire qu'elle vise à suppléer : inventer quelque chose pour justifier ou établir nos descriptions, c'est précisément ce que nous essayons toujours d'éviter de faire lorsque nous décrivons ordinairement les choses et les événements, précisément parce que cela rend notre propos irréaliste. Paradoxalement, c'est donc par la recherche d'un fondement réaliste que la psychanalyse s'engage le plus nettement dans un certain irréalisme, et qu'elle tombe sous cette critique.

Ces manières particulières de construire et d'utiliser les concepts en psychanalyse impliquent nécessairement des méthodes tout aussi particulières (ceci est le cinquième et dernier aspect de cet usage des concepts que nous examinons). La psychanalyse se distingue nettement des autres sciences humaines par ses méthodes, et nous prendrons pour en parler l'exemple de la comparaison. Toutes les sciences humaines utilisent la comparaison ; toutes produisent des descriptions phénoménologiques pour comparer les éléments de ces descriptions, et ceci leur permet de distinguer et classer les phénomènes. En apparence la psychanalyse fait de même ; dès l'origine, avec l'isolement et la distinction du symptôme hystérique (par rapport aux symptômes neurologiques), c'est avec cette méthode comparative qu'elle semble entreprendre ses investigations. En apparence Freud construit la psychanalyse en isolant des symptômes, en distinguant ce qui est symptôme et ce qui ne l'est pas (pensons par exemple à ce titre : "*Symptôme, inhibition, angoisse*"), en distinguant des groupes de symptômes, selon différents critères. Parce que distinction et catégorisation jouent un rôle central dans la construction de la théorie (nous pouvons là penser à cet autre titre de Freud : « *Du bien-fondé à séparer de la neurasthénie un complexe de symptômes déterminé, en tant que* "névrose d'angoisse" »), parce que la phobie ou l'obsession sont constitués par différenciation de l'hystérie, nous pouvons penser avec raison que la psychanalyse est elle aussi une science comparative.

Tous les efforts d'éclaircissement de Wittgenstein, Austin, puis Cavell, vont dans le sens de nous montrer que dans notre vie ordinaire avec le langage, ce sont les distinctions et comparaisons que nous faisons qui nous montrent ou nous apprennent ce que sont les choses. Il n'y a aucune raison acceptable pour qu'il en soit autrement dans le travail scientifique ; nous

pouvons certes avoir l'impression que nous distinguons et comparons des choses que nous connaissons déjà, mais cela signifie que nous avons déjà commencé à faire ce travail, avant de le systématiser et de le formaliser, de manière tout à fait ordinaire (et on peut parer cela *a posteriori* du titre d'intuition scientifique ou d'hypothèse de travail). Or, si on examine attentivement les comparaisons et les distinctions de la psychanalyse, on s'aperçoit qu'elles ne portent pas sur des descriptions de phénomènes (contrairement à tout ce qui peut y être dit sur la primauté de la clinique), mais sur des choses déjà analysées et connues dans cette analyse. Historiquement, dès son premier acte, la constitution de la catégorie psychanalytique d'hystérie, Freud n'agit pas par un travail de distinction et de comparaison, mais par un travail d'interprétation : ce qui fait la catégorie, c'est l'idée que l'ensemble des troubles dont souffre l'hystérique peuvent être reliés à un événement traumatique précis et à un mécanisme spécifique appelé conversion. L'appareil psychique est déjà là et c'est déjà l'analyse de son fonctionnement qui, au tout début, constitue la première distinction dans les phénomènes. L'analyse précède toujours le travail de distinction et de comparaison, et c'est cette particularité qu'exprime le choix du terme "psychanalyse", dans sa différence avec des termes comme "psychopathologie" ou "psychologie" (quel regard porterions-nous sur l'Anthropologie si elle s'appelait "culturanalyse" et sous-entendait l'existence d'un "appareil culturel" dans le fonctionnement duquel s'analyseraient tous les faits ou comportements culturels ?). La psychanalyse ne compare donc pas des éléments de descriptions phénoménologiques pour apprendre quels genre de choses ils montrent ; elle compare plutôt les interprétations des phénomènes qui résultent de l'application de ses concepts ; ou, autrement dit, les causes explicatives des phénomènes qu'elle attribue aux phénomènes par l'application de ses concepts. Ainsi, tel symptôme pourra être distingué d'un autre parce qu'il est considéré comme ayant pour cause et origine un traumatisme réel, alors que l'autre est considéré comme résultant de la représentation d'un traumatisme. Autre exemple, un comportement "A" sera opposé au comportement "B" non pas parce que la description de "A" diffère de la description de "B", mais parce que "A" est interprété comme *causant* de l'angoisse, alors que "B" est considéré comme *causé* par de l'angoisse. On peut montrer un peu plus clairement quelle type de choses sont comparées en Psychanalyse en étudiant un peu plus en détail cette distinction qui est en fait celle qui oppose symptôme hystérique et symptôme phobique. Il est possible de distinguer ces symptômes de manière très simple (mais non spécifique de la psychanalyse), par exemple en disant que l'un est un dysfonctionnement corporel isolé (paralysie, anesthésie, douleur ou autre) d'origine inconnue tandis que le second se présente comme une sensation d'anxiété associée à une situation particulière ; cela, c'est ce que tenterait d'établir une

méthode comparant des descriptions de phénomènes. Mais la psychanalyse n'accorde pas une très grande importance à ce genre de comparaison et à ce que cela peut nous apprendre ; et les explications qu'elle donne ne seront pas remises en cause si le symptôme dit "hystérique" présente des aspects phobiques ou vice-versa. Car si la psychanalyse distingue ces deux symptômes, c'est en premier lieu parce que, selon son mode d'explication, ils n'ont pas la même cause, parce qu'ils ne trouvent pas la même explication dans le système des véritables raisons : selon la théorie, le premier trouve son origine dans une scène traumatique ancienne refoulée (le symptôme est vu dans ce cas comme un compromis qui exprime la représentation refoulée), tandis que le second résulte d'un mécanisme de défense visant à restreindre et contrôler l'emprise de l'angoisse générée par une représentation refoulée (le phénomène, le symptôme, est alors vu comme une protection contre l'angoisse que suscite le retour à la conscience d'une représentation refoulée). En Psychanalyse, vous ne qualifierez pas le symptôme d'hystérique si rien ne vous indique une scène traumatique refoulée (qui peut être seulement un fantasme, concède Freud), même s'il en a tous les aspects phénoménologiques ; et de même, d'un point de vue strictement psychanalytique, un comportement phobique n'est pas un symptôme phobique s'il n'est pas possible de le relier dans un mécanisme de défense à une angoisse dissimulée beaucoup plus vaste et puissante. A propos de ces deux symptômes, la théorie psychanalytique dit que s'ils sont différents, c'est parce qu'ils n'ont pas la même cause ; le fait que d'emblée vous (tout comme Freud) puissiez les voir différents dans la comparaison des phénomènes n'est pas considéré comme important. Pour la Psychanalyse, ce n'est pas parce que nous faisons une distinction et les voyons différents lorsque nous les comparons que nous pouvons leur rechercher des causes différentes ; c'est parce qu'ils ont des causes différentes que nous devons les voir différents. En Psychanalyse, ce sont les concepts qui sont censés dire ce que sont les choses, tandis que les distinctions et les comparaisons que nous pratiquons dans les phénomènes ne devraient en apporter que des confirmations. Ce préalable théorique de l'analyse impose donc une forme précise, source de confusion, à la pratique thérapeutique : le psychanalyste est tenu de remplacer la comparaison d'éléments descriptifs par la comparaison d'éléments d'interprétations causales ; la théorie lui demande d'oublier ce qu'il a vu et distingué dans les phénomènes, de critiquer et réduire la valeur de ces observations, de s'attendre à les voir contredites (à l'extrême, de chercher systématiquement à les contredire) parce que ce sont les causes que leur attribue le fonctionnement de l'appareil psychique qui disent ce qu'ils sont. C'est évidemment une exigence extrêmement difficile à satisfaire, parce qu'elle est en contradiction totale avec l'usage naturel du langage. Quoiqu'en disent les psychanalystes, leur pratique reste une activité ordinaire de compréhension des

autres, dans laquelle l'usage du langage impose de s'entendre avec eux, avec le patient, mais aussi avec tout le groupe dans lequel s'exerce l'activité. Le psychanalyste est donc évidemment tenu, s'il veut faire sens, de parler au nom de tous. Même si certains gardiens des dogmes théoriques semblent s'appliquer à les respecter au mépris de toute possibilité de compréhension mutuelle, les exigences théoriques préalables de la psychanalyse ne sont donc, heureusement, jamais totalement respectées, et les pratiques thérapeutiques issues de la psychanalyse ne sont donc pas aussi souvent et aussi nettement irréalistes que l'impliquent leur justifications théoriques ; elles sont simplement affaiblies par la confusion qui en résulte. Dans ce cas comme dans d'autres, les nécessités de la compréhension dans le langage permettent à une pratique des sciences humaines de résister à ses confusions théoriques.

C'est pourquoi la théorie psychanalytique n'est pas construite et remaniée sans cesse à partir de la comparaison d'éléments résultant de la description des phénomènes : ce ne sont pas ces éléments qu'elle compare mais leurs explications en terme de causalité. La psychanalyse compare le sens que les phénomènes prennent ou peuvent prendre dans son système explicatif, c'est à dire le sens qu'elle leur donne, le sens que peuvent avoir les phénomènes une fois qu'il est préalablement établi que tous les phénomènes pris en considération résultent d'un conflit entre représentations, que ces conflits se résolvent dans le résultat de la sommation de toutes les forces attachées à ces représentations, etc... Il est donc attendu que, dans la plupart des cas, elle y trouve la confirmation de ses catégories ; et c'est précisément la croyance à la signification de telles confirmations qui est irréaliste. Cette manière de procéder implique également que la psychanalyse, en transformant d'emblée les phénomènes observés, en leur attribuant des explications causales et des places dans les structures topiques complexes qu'elle construit, donne une forme d'existence aux phénomènes cependant qu'elle peuple ces structures de ces existences. Si "inconscient" ou "refoulé" peuvent n'être que des aspects d'un phénomène dans de simples descriptions, ils deviennent des caractères existants de choses tout autant existantes en psychanalyse.

Malgré leur diversité méthodologique, on peut constater dans l'évolution des sciences humaines une tendance générale à s'accorder sur cet aspect méthodologique particulier mais important qui consiste à distinguer le plus rigoureusement possible le moment de la comparaison des éléments de description (récits, compte-rendus, observations, ce que nous pourrions désigner par le terme général de "données"), et celui de l'interprétation des résultats de ces comparaisons. Cette méthodologie, ou l'effort vers une méthodologie de ce type, est par exemple bien visible en anthropologie, en raison des questions particulières soulevées par le travail de compréhension d'une autre société, d'une autre culture. Les anthropologues qui

tentent de comprendre les comportements d'un groupe humain quelconque par un travail de comparaison des situations et des comportements, attitudes, et expressions qui s'y produisent, essaient de le faire en utilisant les concepts du groupe humain qu'ils étudient, dans leur langue, et évitent le plus qu'il est possible d'utiliser leurs propres concepts (ceux de leur science ou de leur culture). Et ce n'est normalement que dans un deuxième temps qu'ils ont éventuellement recours aux concepts de leur science pour analyser et interpréter ce qui résulte de ces comparaisons. On trouve par exemple une bonne illustration de cette méthodologie et de l'effort requis pour la mettre en œuvre de manière rigoureuse dans la liste des « concepts utilisés » que Evans-Pritchard donne dans l'introduction de « *Oracle, sorcellerie et magie chez les Azandé* ». On y trouve d'abord une liste assez fournie de concepts zandé avec leur traduction, à propos de laquelle Evans-Pritchard écrit ceci : « Il faut qu'un système de nomenclature soit fondé sur une large étude comparative des phénomènes. Ce qui me préoccupe ici, c'est de suivre la pensée des Azandé. J'ai rangé sous un seul intitulé ce qu'ils désignent d'un seul mot, et j'ai distingué les types de comportements qu'ils tiennent pour différents. Je ne m'inquiète pas de définir la sorcellerie, les oracles et la magie comme des types idéaux de comportement ; je tiens à décrire ce que les Azandé entendent par *mangu*, *soroka* et *ngua*. » (Evans-Pritchard, 1937, p. 34). Dans cette phrase il décrit clairement la méthode qu'il essaie de suivre : comparaison des phénomènes, puis distinction dans la langue du groupe observé, et enfin traduction dans la langue de l'observateur ; est considérée comme totalement opposée à ces efforts la recherche préalable de types idéaux ou de définitions. On trouve ensuite dans cette liste cinq notion générales de l'anthropologie. Cinq seulement, mais non des moindres ; on y trouve par exemple la distinction instrumental/rituel, passage obligé mais embarrassant de l'anthropologie sociale, impasse bien décrite par Ph. De Lara : « D'un coté, l'idée de deux modes de pensée distincts paraît indispensable, de l'autre, elle se heurte à des difficultés insurmontables : on ne peut faire de cette distinction ni une catégorie indigène, ni un concept analytique introduit par l'observateur (...) » (De Lara, 2005, p.22). Evans-Pritchard précise bien que cette distinction n'est pas indigène, et semble donc l'utiliser comme concept analytique. Or cette liste est celle des concepts nécessaires dès le début de l'enquête, c'est à dire dès le début de la description comparative, et le recours préalable à cette distinction de la science occidentale pose évidemment un problème. Ce qui est ici intéressant est de voir comment Evans-Pritchard tente de se sortir de ce piège qu'il ne parvient pas à éviter. A l'opposé d'un travail basée sur la force et la précision des concepts utilisés, tout son effort consiste à affirmer le moins possible à propos de cette distinction, à l'utiliser avec le plus de légèreté possible. L'utiliser, c'est reconnaître qu'un chercheur occidental ne peut pas

étudier une telle société sans y avoir recours, c'est à dire sans utiliser son propre mode de pensée ; l'utiliser avec prudence et légèreté, c'est reconnaître que cela crée un problème, c'est garder la possibilité d'identifier ce problème dans la pratique, et c'est conserver la liberté de remettre en cause cette distinction ou de la modifier au cours du travail. Prudence productive : un des principaux intérêts du travail d'Evans-Pritchard réside justement dans le fait qu'il parvient finalement à montrer que si les Azandé ne confondent pas le rituel et l'instrumental dans leur vie quotidienne, ils ne donnent pas à cette distinction une grande importance dans leur propre façon de décrire leur mode de vie et leur société, dans leur façon de la voir et d'en parler, et qu'il n'est donc pas possible de considérer cette distinction comme une sorte de structure explicative de cette culture. Ce qui implique qu'une étude de ce groupe humain et de sa culture qui serait basée sur l'usage de cette distinction et en ferait un fondement de cette société serait totalement irréaliste dans sa méthode comme dans ses conclusions. Ce qui est important pour les questions que nous nous posons, c'est que si Evans-Pritchard parvient à montrer cela, c'est bien parce que, dès le départ, il n'accorde pas une importance fondamentale à cette distinction que pourtant il utilise, au sens où il ne cherche pas à en faire un préalable analytique de sa pratique, au sens où il ne soutient ni ne sous-entend l'existence de choses désignées par ces concepts ; ce ne sont que des notions "pour commencer", car « il convient d'exposer quelques notions et actions avant d'en écrire d'autres » (1937, p. 35) ; et on peut donc voir dans cette attitude un véritable effort pour essayer de se prémunir contre cette forme d'irréalisme auquel la psychanalyse succombe, celui qui consiste à croire à l'existence réelle de distinctions préalables à toute description en raison de la fausse confirmation qu'on reçoit de leur application secondaire aux phénomènes. Nous pouvons risquer ici une incursion sur le terrain éthique : Evans-Pritchard montre clairement à propos des groupes qu'il étudie une attitude plus juste et donc plus respectueuse que celle que la théorie psychanalytique exprime à propos des humains qu'elle étudie ; on ne déduira pas de cela que les pratiques des psychanalystes sont caractérisées par un manque de respect à l'égard de leur patient, mais que la justesse et le respect y sont recherchés et montrés de manière beaucoup plus confuse (on peut penser à cet égard à l'usage de la notion peu claire de contre-transfert).

Tout à l'inverse de ces efforts, la psychanalyse interprète en effet immédiatement les données en leur appliquant ses concepts. Pour le dire simplement, un événement, une émotion ou une représentation n'ont jamais le sens que le patient leur donne, un symptôme est toujours autre chose que ce qu'il semble être. La psychanalyse ne travaille pas sur des données, mais sur des données déjà interprétées. Cette méthodologie particulière de la psychanalyse a été particulièrement manifeste lors de l'introduction en France des nouvelles formes de

classifications des pathologies mentales dites "symptomatologiques", établies à partir de critères purement descriptifs, tels que le DSM[64], ou la CIM[65] élaborée sous l'égide de l'Organisation Mondiale de la Santé. Les psychanalystes, et avec eux les défenseurs d'une "psychiatrie française" très imprégnée de Psychanalyse ont mené (et continuent à mener pour nombre d'entre eux) un dur combat contre ces classifications, précisément accusées de faire disparaître le "sujet" au profit de sa maladie en faisant disparaître l'explication causale au profit de la description. Ce débat a par ailleurs des enjeux politiques très importants qui le rendent un peu confus : adoption de normes descriptives internationales, unification de la psychiatrie autour d'un modèle basé sur une pratique "américaine", rôle des chimiothérapies, influence des entreprises du secteur de la pharmacie sur la pratique psychiatrique. Il reste donc très difficile de se prononcer sur l'intérêt et la valeur de ces classifications (sur le type de pratique qu'ils permettent) sans se prononcer en même temps sur de nombreux autres points. Mais il est intéressant de remarquer que la plupart des psychanalystes, psychiatres et psychologues français se sont majoritairement opposés à cette classification au motif précisément qu'elle est basée sur une comparaison des phénomènes (ce qui confirme donc que celle qu'ils utilisent est basée sur un autre type de comparaison). Ils n'ont à cette occasion absolument pas vu ou pas voulu voir l'intérêt pratique que pourrait présenter la possibilité, au moins dans certains cas, de décrire et comparer des phénomènes de psychopathologie sans s'engager au préalable sur leurs causes éventuelles. Et s'ils ne l'ont pas vu, c'est qu'ils ne le pouvaient pas, précisément parce que cela est totalement opposé à la méthodologie de la psychanalyse et que ce n'est donc pas cela qu'ils ont l'habitude de comparer dans leurs pratiques.

Dans cette attitude consistant à comparer ses propres explications plutôt que des éléments de description, comme dans d'autres aspects étudiés précédemment, la Psychanalyse apparaît de nouveau comme une pratique irréaliste. Le psychanalyste, bien qu'il se croit réaliste, au sens où il prétend connaître la "vraie réalité", tend à devenir un irréaliste au sens commun du terme puisque, lorsqu'un patient s'exprime, le sens de ce qu'il dit ne se trouve pas, pour lui, dans l'usage que le patient fait des mots, dans ce qu'il dit dans une certaine situation, mais dans la signification tout à fait autre que la psychanalyse peut donner à chacune de ses phrases ou même à chacun de ses mots. Cet irréalisme trouve son expression extrême chez

64 Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, établi et publié par l'Association Américaine de Psychiatrie depuis 1952. L'emploi en France (de manière significative) de cette classification, et le début du débat décrit ci-dessus datent des années 1990. Cette classification est régulièrement modifiée et mise à jour ; la dernière version publiée est le DSM IV en 2000 (Arlington, American Psychiatric Association,)

65 Système international de classification des maladies publié par l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS), en anglais World Health Organization.

certains psychanalystes, dans l'idée théorique que ce qui est apparent (les raisons avancées par le sujet, les symptômes) n'a pas d'importance (seules comptent les raisons inconscientes), et dans l'idée pratique que le but de la cure psychanalytique n'est pas la guérison (mais évidemment la vérité).

EXIGENCES PHILOSOPHIQUES ET POSSIBILITES REALISTES

Ces aspects irréalistes de la psychanalyse alimentent tout un fond de critiques bien connues (pseudo-science, mythologie, etc.). Ces critiques sont en général de mauvaise qualité et peu étayées, au sens où elles ne relient pas l'irréalisme de la psychanalyse à la manière d'y utiliser les concepts et à sa conception générale paradoxalement réaliste. Le style de ces critiques peut être réductionniste et métaphysique (« les objets que vous croyez étudier n'existent pas »), ou réalistes (ce n'est pas la vraie réalité), ou empiristes (« apportez-nous des preuves, proposez des énoncés vérifiables ! »). Elles portent le plus souvent sur les objets auxquels les concepts psychanalytiques font référence - on peut remarquer que dans les quelques remarques où il s'exprime sur la psychanalyse et sur ses lectures de Freud, Wittgenstein (1966) ne porte pas ce genre de critiques. Il montre un certain intérêt et se demande plutôt si ce que les psychanalystes font correspond vraiment à ce qu'ils croient et prétendent que la psychanalyse fait. Les psychanalystes, parce qu'ils s'intéressent aux pensées, aux émotions et aux sentiments, peuvent comprendre (ou faire semblant de comprendre ainsi) toutes ces accusations d'irréalisme comme des reproches adressés à leur intérêt pour des objets non-matériels et tenter de s'en défaire en critiquant à leur tour ce réalisme étroit. Mais ce n'est pas de cette manière que la psychanalyse tend à l'irréalisme. Je voudrais revenir sur tout ce qui précède et rappeler que les descriptions qui nous ont permis d'arriver à constater cet irréalisme dans la psychanalyse dépendent d'une analyse dont le point de départ est précisément la mise en évidence du fait que l'attitude psychanalytique est une attitude profondément réaliste ; et insister donc sur le fait que toute cette analyse ne fait que montrer, à propos de la psychanalyse, ceci qui est très général : comment le réalisme conduit à l'irréalisme. Lorsque nous décrivons l'irréalisme en psychanalyse, nous trouvons paradoxalement ses racines plantées dans une variété de réalisme philosophique : ce qui est irréaliste, c'est précisément croire que cet inconscient caché, insaisissable, invisible, et dont a seulement l'idée, a toujours plus d'existence (et donc d'importance) que tous les phénomènes inconscients qui sont devant nous, bien visibles, et que nous pouvons décrire ; ce qui est irréaliste, c'est croire que la distinction entre conscient et inconscient existe quelque part d'une manière plus forte et plus vrai (on aurait tendance ici à dire plus *tangible*, et l'absurdité de

l'emploi de cette formule met en évidence le non-sens de cette croyance) que là où nous l'employons ; ce qui est irréaliste, c'est vouloir absolument qu'il en soit ainsi. Si notre analyse des concepts en psychanalyse montre de tels aspects irréalistes, aussi bien dans la théorie que dans la pratique, elle montre aussi que notre irréalisme provient de cette façon bien particulière d'utiliser les concepts, en accompagnant leur usage de ces croyances, de ces attentes, de ces exigences. L'irréalisme en psychanalyse ne provient pas des concepts en eux-mêmes : bien qu'une telle expression soit possible, elle n'a pas de véritable signification. Nos concepts n'ont d'autre signification que l'usage que nous en faisons, et l'irréalisme ne peut donc pas provenir de ces choses dont nous pouvons seulement entretenir l'idée malencontreuse, comme "les concepts en eux-mêmes" ou "leurs définitions" ou encore "les limites naturelles de nos catégories". Le réalisme de nos pratiques ne dépend pas d'un réalisme de nos concepts, c'est à dire de la bonne qualité d'une sorte de caractère réel de nos concepts, ou de la bonne qualité d'une sorte de lien au réel de nos concepts ou de la bonne correspondance de nos catégories avec la part de réalité extérieure que nous aimerions absolument y faire entrer. De telles idées peuvent certes introduire de la confusion et nous dissimuler l'irréalisme dont il nous arrive de faire preuve, mais elles n'en sont pas l'origine. L'irréalisme en Psychanalyse provient uniquement de notre manière d'utiliser les concepts, en voulant que certaines choses ou certaines distinctions existent, en s'attendant à ce qu'il en soit ainsi ; il provient uniquement de nos manières d'utiliser les concepts selon nos désirs en oubliant le simple besoin que nous en avons, en transformant notre désir de réalisme en exigence d'existence. L'examen de la manière d'employer les concepts en Psychanalyse nous montre donc ce qui, dans nos pratiques scientifique, dans nos manières d'essayer de penser et de nous exprimer de manière savante, peut nous conduire à l'irréalisme : la menace vient de nous, de notre attitude, de nos exigences. C'est précisément ce lien entre irréalisme, désir de réalisme et attitude d'exigence que Cora Diamond examine dans un recueil d'articles intitulé *L'esprit réaliste*. La section suivante sera donc consacrée à l'étude de la manière réaliste de philosopher, à propos des attitudes et des pratiques, qu'elle propose dans cet ouvrage. Dans cette manière réaliste de philosopher qui se démarque totalement du réalisme philosophique, nous espérons bien trouver des indications pour une manière réaliste de pratiquer les sciences humaines. D'ores et déjà, nous pouvons en avoir une certaine image, qui est tout simplement l'image inverse de celle que nous a donné l'examen de l'étude de la psychanalyse. Si nous pouvons dire, comme je viens de le faire, que comparer des interprétations de phénomènes plutôt que des éléments de descriptions des phénomènes relève d'un certain irréalisme, alors nous devrions pouvoir dire à l'inverse que la simple comparaison d'éléments de description

phénoménologique, l'effort pour éviter d'interpréter les éléments de description en leur appliquant des concepts pré-établis, la rigueur dans l'évitement de la croyance à l'existence de nos distinctions, tout cela relève d'une certaine forme de réalisme. En inversant ainsi notre regard, nous voyons apparaître, sous une forme très simple et très modeste, une forme possible de réalisme en sciences humaines. Suffit-il vraiment d'éviter ce qui nous rend irréalistes pour devenir réalistes ? Et de quelle sorte de réalisme s'agit-il alors ? Pour pouvoir répondre à ces questions, nous devons d'abord comprendre avec Cora Diamond comment se produit ce que l'exemple de la Psychanalyse nous a montré : comment le désir de réalisme peut conduire à l'irréalisme.

DEUXIEME SECTION
CORA DIAMOND : L'ATTITUDE D'ESPRIT REALISTE

L'exemple des concepts psychanalytiques illustre la situation paradoxale dans laquelle nous place notre désir de réalisme dans la pratique des sciences humaines : il nous montre que c'est précisément ce désir qui peut nous fourvoyer et nous entraîner dans la forme d'irréalisme caractéristique qui nous menace dans cette pratique scientifique. Nous voyons que ce désir nous pousse à tenter d'aller au-delà de ce dont nous pouvons parler avec sens : dans des conjectures sur le type d'existence absolue, hors de notre langage et de notre pensée, de ce que nous appelons "réalité" ou dans des conjectures plus subtiles et donc plus dangereuses encore sur l'existence des distinctions que nous utilisons pour en parler. Mais nous comprenons aussi que, ce faisant, nous allons également au delà de ce qui est requis dans notre pratique, au delà de ce dont nous avons réellement besoin pour comprendre comment nous nous accordons, comment nous communiquons, comment nous faisons groupe, culture ou société. En décrivant comment nous entrons dans l'irréalisme, cette étude nous a ainsi laissé entrevoir comment nous pourrions l'éviter, c'est à dire comment nous pourrions répondre à notre véritable besoin de réalisme (et seule cette réponse peut satisfaire notre désir réellement, c'est à dire de manière réaliste). En paraphrasant une formule connue de Wittgenstein, on peut dire

qu'elle nous a permis de "faire tourner la question du réalisme autour de l'axe de nos besoins véritables". Elle nous a montré que notre désir d'explication totale et complète (d'expliquer plus et mieux qu'à l'ordinaire, de trouver toutes les causes) lorsque nous parlons de manière savante nous empêche de voir notre besoin de réalisme tel qu'il est ; que dans cette attitude d'exigence philosophique nous ne pouvons le voir que transformé par notre insatisfaction et notre crainte. Elle nous a montré que pour nous rassurer et nous donner l'illusion de parvenir à nos fins (à une explication complète), ce désir d'absolu nous conduit à créer et à faire exister les choses ou les distinctions que nous faisons, à croire à une réalité absolue de ce que nous parvenons à voir grâce à nos distinctions. Nous avons ainsi compris que notre véritable besoin de réalisme ne vient pas du réel, qu'il n'est pas rendu nécessaire par l'existence d'une réalité (tout à l'inverse, nous inventons l'existence d'une réalité pour satisfaire notre besoin selon l'idée confuse que nous en avons), qu'il ne peut pas être produit par quoi que ce soit dont nous pourrions imaginer l'existence "hors de nous", et que la question du réalisme tourne en fait tout simplement autour de notre désir et de notre attitude, de notre désir de comprendre et exprimer les choses de manière savante, et de la manière de le faire. Autant dire que ces besoins sont ceux de notre expression, de notre langage, de la possibilité de nous accorder dans le langage et de nous comprendre ; autant dire que notre réalisme ne dépend que de nous. La formule peut troubler parce qu'elle semble paradoxale : "une réalité qui ne dépend que de nous", n'est-ce pas ce que soutiendraient ces philosophes que l'on accuse d'irréalisme ? Mais ce que nous voyons ainsi dépendant de notre désir et de notre attitude avec cet exemple, ce n'est pas une quelconque notion de réalité (toute notre analyse montre aussi le non-sens de la recherche d'une telle vision), mais notre besoin de réalisme, la manière selon laquelle la question du réalisme se pose vraiment pour nous. La vrai question réaliste (celle qui exprime notre véritable besoin) n'est pas de savoir si le concept d'inconscient désigne (ou dénote, correspond à, représente, etc.) l'existence d'un inconscient réel dans l'esprit, le cerveau, le langage ou ailleurs, mais de savoir si nous avons réellement besoin du concept d'inconscient pour comprendre ce à quoi nous sert le terme "inconscient" dans notre langage. L'étude de l'usage des concepts en Psychanalyse que nous avons pris en exemple confirme donc simplement ce que montre l'analyse wittgensteinienne du fonctionnement du langage : que notre compréhension dépend uniquement de notre accord profond dans le langage, de la nécessité de cet accord dans notre forme de vie, et des nécessaires efforts que nous faisons constamment pour trouver l'accord et le maintenir. Nous trouvons dans cette analyse du fonctionnement du langage la confirmation que notre véritable besoin de réalisme dans la recherche en sciences humaines n'est pas si différent de notre besoin ordinaire de réalisme que

notre désir de science et d'expression savante pouvait nous le laisser supposer (et qu'à l'inverse, cette idée d'une profonde différence nous égare et introduit de la confusion dans notre expression). Notre désir d'être réaliste concerne notre langage, parce que c'est dans nos manières de nous exprimer, dans nos usages du langage que notre besoin de réalisme apparaît. C'est donc dans le langage que nous devons l'étudier et le comprendre, et un des aspects importants de cette étude consistera à comprendre le lien entre le réalisme élémentaire de notre langage ordinaire et notre besoin de réalisme dans la recherche scientifique. Cela ne signifie pas que nous allons réduire la question du réalisme à une question d'usage du langage (comme on l'a vu, la phrase « le sens c'est l'usage » ne signifie pas que l'usage explique tout le sens) et la possibilité pratique du réalisme à une affaire d'application correcte des règles. Il ne s'agit pas de répondre à la question de la réalité (ou de l'éviter) en la déplaçant dans le langage ; et encore moins d'expliquer ce que pourrait être (ou pas) la réalité par des règles d'usages. Il ne s'agit pas de comprendre comment la réalité exige que nous soyons réalistes, mais de comprendre comment nous pouvons être réalistes parce que nous en avons besoin ; et donc, en premier lieu, de décrire comment cette question apparaît dans notre langage.

LA QUESTION DU REALISME VUE DANS SON LIEN AVEC LE REALISME ELEMENTAIRE

Dans ce travail de description, la difficulté vient donc de notre propre volonté et de nos habitudes philosophiques ou scientifiques ; le plus ardu est d'accepter ce que le réalisme (les usages que nous avons de ce terme) peut être et ne peut pas être dans notre langage. La première chose à reconnaître est que la crainte d'être irréaliste, et le désir d'être réaliste malgré tout, ne sont pas spécifiques des pratiques scientifiques. Ils font aussi partie de notre vie ordinaire, de notre besoin de chaque instant de nous faire comprendre, de la nécessité dans laquelle nous sommes, dans notre forme de vie avec l'expression, avec le langage, de faire la différence entre ce que nous disons réel et ce que nous inventons, supposons, imaginons ; et donc de notre désir tout à fait ordinaire d'être compris. La question du réalisme en sciences humaines ne peut pas faire l'économie de notre réalisme ordinaire, élémentaire ; celui que nous utilisons par exemple pour comprendre des discours qui mêlent ce que nous considérons comme réel et ce qui nous paraît fantastique ; ou celui que nous opposons à quiconque veut nous faire croire à une chose que nous ne pouvons pas croire. Dans *Le réalisme et l'esprit réaliste,* Cora Diamond (in *L'esprit Réaliste*, p 72 à 80) montre de manière détaillée, à partir d'exemples très divers (elle a notamment recours à ces récits caractéristiques du moyen-âge appelés "vies de saints") en quoi consiste ce réalisme élémentaire et ce qu'il permet de faire :

par exemple reconnaître certaines conventions descriptives particulières qui sont utilisées dans certains récits que personne ne lit comme des récits réalistes, parce que ce n'est pas leur usage (autrement dit : des récits qui utilisent des conventions autres que celles qui nous permettent de nous entendre habituellement sur des distinctions comme vrai et faux ou réel et imaginaire, et que personne ne cherche à lire et à comprendre avec de tels critères). Savoir reconnaître de telles conventions permet de les dénoncer et de les critiquer dans des situations où on en a besoin ; et on peut avoir seulement envie d'en rire ; et un enfant apprend avant tout à les reconnaître, parce que tel est son besoin (il n'est pas possible d'acquérir la moindre certitude de base tant que l'on n'est pas capable de reconnaître les conventions de ce type. Ce réalisme élémentaire permet d'éviter la confusion dans le langage. Il nous permet par exemple de lire, de comprendre et d'apprécier un récit fantastique en acceptant les conventions particulières du genre, tout en maintenant valide une question sur la possibilité réelle de faire ce qui est décrit, ou de se demander si cela existe réellement. Autre exemple, c'est également ce réalisme élémentaire qui nous permet de reconnaître et de comprendre ce que Leyla Rayd appelle (dans *L'illusion de sens*) la « grammaire brisée » de certaines formes d'humour ou de poésie (et d'y prendre plaisir). Cora Diamond montre que le repérage et la compréhension du rôle de ces conventions particulières n'a pas de rapport avec la compréhension du contenu du récit ou de la poésie, et n'a de rapport qu'avec ce que le texte est pour nous, avec ce à quoi nous l'employons (avec un contexte) ; cela joue néanmoins un rôle important dans la compréhension du texte car c'est ce qui nous permet de dire qu'un récit est imaginaire ou absurde, de le critiquer ou d'en rire, ou encore de comprendre qu'un texte est écrit selon ces conventions particulières pour nous faire rire. Cela nous permet de nous entendre sur le texte, de lire tous la même chose, et cela nous permet finalement d'éviter une confusion dans laquelle se dissoudrait toute la compréhension humaine : imaginons simplement notre embarras si nous devions discuter par exemple de *La guerre des mondes* de H. G. Wells avec quelqu'un qui aurait lu ce roman en le considérant comme un document historique. Ce que montre Cora Diamond, et qui est très important, c'est que pour éviter cette confusion il n'est pas nécessaire de savoir dire ou de pouvoir se répéter ce que sont le vrai et le faux et quels en sont les critères, ni de savoir comment une telle distinction existe : il suffit de savoir reconnaître de telles conventions (et on pourrait dire que dans le langage ordinaire, le sens de vrai est fournie par l'usage de ces conventions). En sachant reconnaître ces conventions, comme nous avons appris à le faire en utilisant le langage dans toutes sortes de situations différentes, nous voyons ce qui est vrai et faux, ce qui est réel ou imaginaire.

Ainsi, nous pouvons appeler "réalisme élémentaire" l'attitude que nous avons lorsque

nous comprenons le récit d'un rêve, comprenant tout ce qui peut s'y produire de fantastique, sans être obligés de nous demander à propos des situations qui y sont contenus si elles sont vraisemblables : nous savons que ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Nous distinguons la vie en rêve et la vie réelle, la perception d'une chose en rêve et la perception d'une chose dans la réalité vigile, non pas parce que nous avons une quelconque preuve de l'existence de deux états distincts, mais parce que nous avons appris à faire cette distinction, c'est à dire à reconnaître la convention qui nous permet de raconter les événements fantastiques des rêves durant la vie vigile. Mais également parce que nous maintenons et confirmons sans cesse notre accord commun sur cette convention dans de très nombreuses situations courantes de nos vies : non seulement chaque fois que nous précisons que nous entamons le récit d'un rêve, mais aussi chaque fois que nous faisons la différence entre choses réelles et choses imaginaires, ou entre le présent et les souvenirs du passé ; chaque fois qu'une poésie nous rappelle le rêve ; chaque fois que nous partageons avec un ami le désir de dire qu'une peinture est onirique ; et aussi chaque fois que nous montrons des comportements de peur différents selon que nous avons peur d'une chose réelle ou d'une chose imaginaire ; etc. (d'un accord qui joue pour nous un rôle aussi vital, les occurrences sont innombrables). Notre réalisme élémentaire fait appel à des conventions, mais ce n'est pas ces conventions elles-mêmes qui nous permettent de nous y fier : c'est le fait de nous y accorder pratiquement, profondément et durablement. Toutefois, il arrive que les émotions du rêve soient tellement fortes, et ses images tellement vivantes, que nos certitudes conventionnelles sur la différence entre le vigile et l'onirique s'en trouvent ébranlées. C'est ce qui arrive une nuit de 1619 à Descartes, qui, après une succession de trois rêves très riches caractérisés par de fortes émotions, s'en trouve tellement bouleversé et confus qu'il en fait le récit à des contemporains (c'est ainsi que le récit de ces rêves nous sont parvenus, par l'intermédiaire d'un biographe du XVII° siècle).[66] Rêves impressionnants que la puissance des émotions rend réels ; rêves tellement étonnants que la recherche de sens est immédiate, commence à l'état vigile entre deux rêves, et se poursuit même pendant le rêve (toute la fin du troisième rêve) ; rêves d'autant plus réels que, comme le relève Sami Ali dans son ouvrage *Le rêve et l'affect*, l'activité d'interprétation du rêve pendant le rêve revient à introduit une activité vigile dans la réalité onirique qui accroît la confusion. Il en résulte que ce qui paraissait le plus fermement établi, la certitude que le rêve n'est pas réel, peut devenir ce dont on doute le plus. Descartes en doute, non pas délibérément et méthodiquement en ce cas, mais avec étonnement et inquiétude, parce que la force du rêve l'a coupé de ses certitudes et de l'accord profond sur lequel elles reposaient – cela apparaît

66 Le récit de ces rêves se trouve dans l'édition des *Œuvres philosophiques* de Descartes aux Éditions Garnier (Paris, 1988)

nettement dans plusieurs passages des *Méditations,* notamment celui-ci, qui laisse transparaître la persistance de l'état de confusion dans son lien à l'étonnement. (« me persuader que je dors ») : « Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ces lieux, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier ; que cette tête que je remue n'est point assoupie (…) : ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors. » (p. 269). Dans ce passage, Descartes montre bien la difficulté dans laquelle se trouve quiconque voudrait établir, sur ses sens et sa pensée, ce qui est réel et ce qui est onirique. Lorsque la force émotionnelle de certaines images oniriques conteste notre besoin d'accord commun sur certaines conventions indispensables à notre réalisme – lorsque « je le vois, je l'ai vécu, je le sais » devient plus fort que nos accords sur nos manières communes de regarder ce que nous vivons, voyons et savons, nous prétendons en fait, absurdement, à une improbable connaissance privée (telle que celle décrite par Wittgenstein dans les SH avec l'argument dit "du langage privé") de ce que sont pour nous le rêve et la réalité. Les conventions deviennent alors inopérantes et les jugements deviennent faux ; non pas parce que le jugement sur lequel se faisait auparavant l'accord commun était lui absolument vrai, mais parce que, lorsque nos jugements ne reposent pas sur nos accords, tous les jugements sont possibles et, en fait, équivalents (il n'y a plus de jugement).

A ce point, nous pouvons relever que tout ce travail de distinction entre le réel et l'imaginaire, le vrai et le faux, ou encore entre ce qui paraît possible et ce qui paraît irréaliste (tout ce travail que nous accomplissons par ce repérage ordinaire des conventions particulières de certaines situations de langage) n'est pas sans intérêt pour les sciences humaines. Savoir reconnaître si un discours est réel ou imaginaire, ou plus simplement si telle ou telle est l'intention du locuteur ou de l'auteur est une pratique qui répond à notre besoin de réalisme ; parvenir à produire un tel jugement par la grammaire, par le repérage du genre de conventions employées, paraît plus praticable (plus réaliste !) que tenter d'y parvenir par une connaissance ou une vérification de ce qui est réel. En fait, c'est exactement cela que nous faisons. Reprenons pour nous en convaincre l'exemple de la Psychanalyse. C'est bien ce réalisme élémentaire que nous utilisons pour distinguer cette psychologie qui utilise des

entités immatérielles dont l'existence est expérimentalement invérifiable ("inconscient", "moi", "surmoi", etc.), et une autre psychologie utilisant d'autres entités immatérielles comme par exemple "moi cosmique" ou "caractère astral". Si nous essayons de soutenir que la première de ces psychologies est plus scientifique que la seconde, nous ne pourrons pas le faire en montrant empiriquement qu'il y a plus de preuves de l'existence du moi freudien que de celle de quelque chose qui s'appellerait "moi cosmique", parce que nous n'en trouverons pas, ni de l'une ni de l'autre. Nous ne pourrons pas non plus fonder notre jugement sur une axiomatique, car cela exigerait d'accepter un énoncé de base affirmant l'existence de l'esprit et des instances freudiennes, ce qui est une absurdité qui ne fonde finalement rien. Et nous n'y parviendrons pas non plus en recourant à une forme de réalisme philosophique : de cette manière là, il est tout aussi possible de soutenir que le moi freudien ou le moi cosmique constituent la vrai réalité cachée de notre âme. Lorsque nous acceptons de considérer de manière savante la psychanalyse, et lorsque nous refusons ce statut à la seconde forme de psychologie que j'ai imaginée dans cet exemple, nous ne nous basons pas sur des critères philosophiques ou des théories scientifiques, parce que c'est impossible ; nous nous basons sur notre réalisme élémentaire. Nous appliquons une norme permettant de distinguer ce qui existe et ce qui n'existe pas, ou ce qui pourrait exister et ce qui ne le peut absolument pas ; et cette norme que nous appliquons est une norme que nous avons apprise, qui nous est commune, et sur laquelle nous nous accordons. C'est une norme qui nous permet de distinguer entre : - une explication qui nous demande d'accepter, à l'intérieur d'une chose assez insaisissable que nous appelons "esprit" et dont nous comprenons sinon la notion du moins l'usage et le besoin que nous en avons, l'existence de certaines distinctions peut-être discutables mais que nous pouvons appliquer à d'autres distinctions que nous pouvons faire, entre des phénomènes ; et une autre qui nous demande d'accepter en plus (mais c'est vraiment beaucoup plus) que notre esprit est (au moins) relié à une entité ou une substance bien plus insaisissable dont nous n'avons ni la notion ni le moindre usage pratique, et d'accepter aussi que toutes ces distinctions aient aussi un sens ou une existence dans cette entité mystérieuse. Or nous avons appris à ne pas croire à toutes les croyances possibles, à ne pas considérer toutes les images comme des images de choses réelles, et à nous méfier des entités inobservables parce qu'il est possible d'en produire à profusion ; et dans ce but que l'on peut qualifier de réaliste en un sens tout à fait élémentaire, nous faisons usages de critères et de normes. Le réalisme que nous utilisons pour faire cette distinction ne dépend donc pas de conceptions philosophiques ou scientifiques, c'est tout simplement notre réalisme commun, élémentaire ordinaire et normatif, avec lequel, de même, nous faisons la différence entre un roman réaliste et un roman de science-fiction : nous ne

pensons pas que le roman de science fiction est réaliste sous prétexte que les personnages éprouvent des sentiments que nous pourrions nous-mêmes éprouver.

Prenons d'autres exemples qui seront plus tranchants parce qu'ils concernent de manière plus directe les usages du langage. Frédéric Werst (*Ward. I° - II° siècle*) a écrit en version bilingue (français/wardwesân) les premiers écrits mythologiques d'un peuple imaginaire ; dans ce travail de fiction, il s'est comporté *comme* un scientifique (je souligne le mot "comme" parce que tout ce que j'illustre par ces exemples se trouve contenu dans cet usage), faisant œuvre de linguiste, de philologue et d'anthropologue ; la langue de ce peuple montre une culture et peut être enrichie et développée, tout *comme* n'importe quelle langue naturelle. Rien dans cette langue elle-même, dans ses mots et sa grammaire ne montre donc qu'elle est artificielle, mais pourtant n'importe qui ayant appris à reconnaître les conventions de notre langage sait que c'est un langage artificiel (cependant un archéologue retrouvant ce livre dans quelques siècles s'y trompera peut-être, parce que rien ne le lui montrera, dans les usages de son langage). De même, nous ne pensons pas que le Klingon (une langue inventée pour un peuple extra-terrestre de la série télévisée *Star Trek*) est réellement une langue humaine sous prétexte qu'il est sérieusement étudié et enseigné dans une université américaine, et que certaines personnes savent donc le parler.[67] Ces opinions ne reposent pas sur des analyses scientifiques de ces langues montrant qu'elles sont fausses, ni sur une conception philosophique du langage, mais sur le réalisme élémentaire que nous utilisons de manière tout à fait courante, sans lequel nous ne pourrions pas nous exprimer, sans lequel nous ne pourrions donc pas vivre ; il est certainement possible de développer des arguments scientifiques permettant de dénier la qualité de langage humain à ces langues, mais nous n'en avons pas besoin pour produire de tels jugements dans notre vie ordinaire. Il est bien sûr possible de qualifier philosophiquement ce réalisme élémentaire, c'est à dire d'en relever certains aspects ; on pourra ainsi y voir l'application d'un principe d'économie, ou une forme de pragmatisme. Mais l'important est que cette distinction entre le réel et l'imaginaire est une une règle du langage ordinaire, une règle que nous avons apprise et que nous appliquons en recourant à certains critères et à certaines normes (que leur usage soit malaisé à propos de certaines croyances et que nous ayons des difficultés à nous accorder dans de tels cas ; que les critères et les normes varient selon les cultures et les groupes humains – tout cela ne change rien au fait que notre expression et notre compréhension dépendent de l'application de cette règle).

Ce réalisme élémentaire n'est pas réfuté par le fait que certaines personnes se

67 Voir par exemple *Do you speak klingon ? Métadiscours et langue artificielle*, de Jean-François Jeandillou.

comportent de manière irréaliste, veulent croire à la réalité de certaines choses qui sont considérées comme irréelles selon les conventions usuelles de notre langage (par exemple au moi cosmique, à l'astrologie, ou aux fantômes). Elles montrent en certaines occasions un comportement irréaliste, mais cela ne veut pas dire qu'elles sont irréalistes ; elles ne délirent pas ; même ces personnes font la différence entre ce qui est réaliste et ce qui ne l'est pas ; elles font le choix de croire dans certaines occasions à la réalité de certaines choses qui sont communément considérées comme irréelles mais elles ne confondent pas, elles font la différence entre ce qui est réel et ce qui est considéré comme irréel mais qu'elles ont choisi de considérer comme réel (et cesser de faire cette distinction, voilà la limite du délire). Les études anthropologiques des cultures dans lesquelles les pratiques magiques jouent un grand rôle (et justement le travail d'Evans-Pritchard sur la culture zandé, dont il a déjà été question) montrent exactement le même réalisme élémentaire : les comportements magiques rituels n'entravent pas l'usage cohérent des comportements pragmatiques ou empiriques ordinaires (sans que pour autant les peuples concernés aient recours à cette distinction de notre culture entre les deux types de comportements). Magie ne signifie pas confusion,[68] et cela aussi montre notre réalisme élémentaire, qui est donc, plus qu'une attitude universelle, une caractéristique de nos langages naturels, portée par un ensemble de règles.

En montrant les usages qui constituent ce réalisme élémentaire, je ne veux pas dire que le réalisme dont nous pouvons faire preuve ou auquel nous pouvons souscrire en science ou en philosophie s'y réduit. Je veux simplement rappeler que la science ou la philosophie n'inventent pas le réalisme, que l'attitude réaliste est chose ordinaire et que c'est d'elle que découle notre désir d'être réaliste en philosophie ou en science, et donc attirer l'attention sur le fait que l'on doit s'attendre à retrouver des aspects de ce réalisme ordinaire dans toutes les conceptions théoriques visant à expliquer le fait de la connaissance. On verra un peu plus loin que Cora Diamond donne à ce réalisme élémentaire un rôle déterminant dans la compréhension de ce que sont le réalisme philosophique et l'empirisme. Pour l'instant, je voudrais juste insister sur ce que j'ai montré ci-dessus avec quelques exemples : que nous nous basons sur notre réalisme élémentaire pour éviter des confusions et faire des distinctions qui ont une grande importance en sciences humaines : ainsi pour distinguer entre souvenir de rêve et souvenir vigile, entre récit réaliste et récit imaginaire, ou encore entre psychologie de l'intérieur (voire des profondeurs) et ésotérisme psychologique.

68 Comme nous l'avons vu vu précédemment, la tentative d'explication de cette opposition de comportements par un dualisme rationnel/irrationnel conduit à une impasse que cette notion de réalisme élémentaire permet d'éviter.

L'IMPASSE DE L'OPPOSITION REALISME/EMPIRISME

Les deux usages du terme "réaliste" auxquels je me suis intéressé ci-dessus, le désir d'être réaliste en sciences humaines et le réalisme ordinaire, ne correspondent pas au sens dans lequel nous employons habituellement "réalisme" en philosophie. Tel que je l'ai employé, le terme "réaliste" ne fait pas référence de manière positive à une conception de notre manière de connaître la réalité. C'est plutôt une manière de ne pas être irréaliste, dans la vie quotidienne comme dans nos attitudes savantes, et cela nous conduit donc à nous interroger sur l'attitude irréaliste. Que dit l'irréaliste, de manière générale, à ceux qui cherchent à établir un savoir ? - qu'il n'y a pas de preuve de l'existence du monde. A cela le scientifique empirique, le spécialiste des sciences de la nature, répond que ce n'est pas un problème pour lui, car en supposant cette existence dans un énoncé de base, il arrive à donner une explication cohérente (vérifiable en tous ses aspects sous cet énoncé de base) et utile (permettant de faire des prévisions) du monde. Quel est le problème particulier du spécialiste des sciences humaines ? Il ne peut pas en dire autant. Il ne peut ni soutenir qu'il peut donner des explications vérifiables (il sera toujours possible de montrer que d'autres explications paraissent tout autant t aussi peu vérifiables), ni faire des prévisions assurées ; et surtout, il ne peut pas se suffire d'un (ou d'un nombre restreint) énoncé de base. Pourquoi ? Parce que tous ses objets et tous les concepts qu'il utilise semblent requérir de tels énoncés de base. Car ce n'est pas le manque de preuve de l'existence du monde "en général" que l'irréaliste (Rorty par exemple) lui oppose, mais plus précisément le manque de preuve de l'existence des faits métaphysiques. Si le spécialiste de sciences humaines voulait résoudre le problème avec des énoncés de base, il lui en faudrait quasiment un pour chaque concept : pour "esprit", pour "pensée", pour "moi", etc... ; et même pour des concepts que l'on croirait dérivables de ceux-ci, comme "social" ou "relation" par exemple ; car dire que "relation" est ce qui survient entre deux "âmes" ne ferait pas exister la relation pour autant, même si l'on apportait une preuve de l'existence des âmes.

Comment résoudre cette difficulté ? La manière classique de le faire en sciences humaines a toujours consisté à soutenir malgré tout l'existence des faits métaphysiques étudiés, et deux voies sont possibles dans cette intention. La première est la voie du réalisme philosophique, consistant à soutenir que les faits métaphysiques constituent la vrai réalité cachée. Nous avons vu que c'est la voie empruntée préférentiellement par la psychanalyse : l'affirmation que le retour du refoulé sous forme de symptômes manifeste l'existence d'un inconscient invisible est une affirmation de l'existence des faits métaphysiques. Cette voie résout la difficulté en supprimant l'exigence de preuves, mais nous avons vu comment elle

nous entraîne dans l'irréalisme et la confusion. La seconde est la voie empirique, qui soutient qu'il n'y a aucune réalité cachée, que le seul réel est celui que nous observons et expérimentons. Cette voie n'oriente pas vers l'affirmation d'existences invisibles mais nécessaires, mais vers la recherche de preuves de ces existences, éventuellement (et par défaut) de preuves dites "indirectes". Lorsque l'on tente d'emprunter cette voie en Psychanalyse et d'en faire une science empirique, on est conduit à considérer le retour du refoulé (les symptômes par exemple) comme une preuve empirique indirecte de l'existence de l'inconscient ; mais de telles preuves sont peu satisfaisantes, et on est également conduit à désirer et attendre la découverte de preuves qui ne soient pas seulement des témoignages de l'existence de l'inconscient, mais qui permettent de le localiser, de le montrer, et de le voir ; Freud, par moment tenté par la voie empirique, montre cette attente dans un passage que nous avons déjà étudié de son étude intitulée *L'inconscient* (Freud S., 1915). Cette attente est bien sûr illusoire. Des preuves de cette nature, seules les sciences de la nature peuvent en fournir ; ainsi Freud espère-t-il des preuves « médicales » de l'existence de l'inconscient. Mais ces preuves expérimentales ne sont valides que dans les méthodes et pour les énoncés par lesquelles et pour lesquels elles ont été obtenues, et ne peuvent donc servir comme preuves pour des énoncés des sciences humaines : si la biologie découvrait un jour une structure cérébrale précise dont l'inhibition ferait disparaître toutes les manifestations (toutes les preuves indirectes) de ce que la Psychanalyse appelle "inconscient", cela ne prouverait rien à propos de l'inconscient freudien, exactement comme la compréhension du rôle du cerveau ne prouve rien à propos de concepts comme âme ou esprit.

De ces deux voies, aucune ne résout vraiment la difficulté, et, de plus, aucune ne réduit l'irréaliste au silence. Il lui est aisé de montrer que la voie empirique est insuffisante en sciences humaines, qu'elle ne résout pas la question du réalisme. L'irréaliste ne se prive pas de répondre : « vous dites que vous allez apporter des preuves mais vous n'y parvenez pas vraiment », et l'empiriste ne peut que reconnaître que c'est vrai, que les preuves de l'existence des objets étudiés en sciences humaines sont toujours décevantes. Il lui est également facile de soutenir que la voie réaliste ne fait qu'escamoter la difficulté dans l'idée générale que la "vraie" réalité n'est pas celle que nous percevons et connaissons ; que l'absence de preuve de l'existence des faits métaphysiques n'apparaît plus comme un problème parce qu'elle est considérée sans raisons valables comme un aspect d'une forme générale de la connaissance humaine. Il peut montrer que ce réalisme, malgré sa cohérence interne, ne répond pas à la question sur le manque de preuve des faits métaphysiques. Qu'elles empruntent l'une ou l'autre voie (ou qu'elles tentent d'emprunter les deux simultanément, malgré l'évidente

contradiction qui en résulte), les sciences humaines restent donc atteintes par une critique les accusant d'irréalisme : soit l'irréalisme d'un discours qui ne peut pas vraiment apporter de preuves de ce qu'il avance, soit l'irréalisme d'un discours de connaissance justifié par l'impossibilité de connaître les objets à propos desquels il est énoncé.

Cependant quelque chose nous choque lorsque nous constatons qu'en Psychanalyse il est tout aussi possible de s'engager dans l'une ou l'autre voie pour affirmer l'existence des faits métaphysiques et lutter contre le risque (ou l'accusation) d'irréalisme, et lorsque nous constatons que ni l'une ni l'autre ne permettent de s'opposer valablement à l'irréaliste, comme si l'une et l'autre se valaient. Quelque chose nous choque dans la position que j'ai adoptée ci-dessus, consistant à relier au même type d'intention le réalisme philosophique et l'empirisme, alors que nous avons traditionnellement l'habitude d'opposer ces conceptions. Il nous paraît surprenant de pouvoir ainsi considérer l'empirisme, tout autant que le réalisme philosophique, comme une manière d'éviter l'irréalisme, comme une sorte de solution pour adopter un certain réalisme en sciences humaines. Cette manière de considérer l'empirisme nous surprend parce qu'elle est inhabituelle, l'empirisme étant traditionnellement considéré comme une opposition au réalisme, comme un rejet de son affirmation de l'indépendance de la réalité. Cora Diamond a développé, dans *Le réalisme et l'esprit réaliste* (Diamond C. 1995), cette manière de comprendre le lien entre empirisme et réalisme et de voir ce qu'ils peuvent avoir de commun, à partir d'une remarque de Wittgenstein qui heurte notre habitude d'opposer totalement ces deux conceptions : « Pas l'empirisme, mais pourtant le réalisme en philosophie, voilà le plus ardu. » (Wittgenstein, Remarques sur le fondement des mathématiques, première partie, p. 325)

Sans reprendre toute l'argumentation de Cora Diamond à ce sujet, je voudrais rappeler sa ligne argumentative et insister sur certains de ses aspects ; et surtout, je voudrais montrer avec quelques exemples que cette façon de transformer l'opposition traditionnelle entre empirisme et réalisme et de la dépasser répond bien aux descriptions que nous pouvons faire de nos tentatives pour parvenir à une certaine forme de réalisme en sciences humaines, à nos façons de tenter tantôt d'être empiristes, tantôt d'être réalistes, afin de résoudre les difficultés que nous rencontrons. Dans ce but, je commencerais par attirer l'attention sur le fait que, même si cela nous paraît en contradiction avec tout ce qui pourrait être donné comme définition de l'empirisme, lorsqu'on considère comme je l'ai fait ci-dessus la pratique des sciences humaines et la difficulté qu'on y rencontre à être réaliste, le recours à l'empirisme ne peut être décrit que comme une attitude visant à éviter l'irréalisme. Des phrases comme celles-

ci par exemple : « J'essaie d'apporter des preuves de l'existence de ce que nous appelons "esprit" » ; « je voudrais montrer qu'il existe un lien de causalité direct et réel entre cette représentation et ce phénomène social » - de telles phrases qui invoquent des méthodes ou des attitudes que nous considérons comme empiriques ne peuvent être énoncées que par quelqu'un qui cherche à éviter une accusation d'irréalisme, qui cherche à établir l'existence d'une réalité et à fonder sa pratique sur l'existence de cette réalité, quelle que soit par ailleurs l'idée qu'il se fait de ce que doit être la réalité ou de l'endroit où elle se trouve, et de la manière d'en prendre connaissance. Ce que je veux précisément dire avec ceci, c'est que la pratique des sciences humaines montre d'emblée la pertinence de cette manière surprenante de considérer l'empirisme.

Comment peut-on donc considérer l'empirisme comme « une recherche du réalisme » ? (Diamond, 1995, p. 56) La réponse de Cora Diamond est que cela nécessite de bien voir le réalisme philosophique tel qu'il est, et de quelle manière il échoue. Alors, selon elle, il devient clair que ce que le réaliste cherchait à faire, à établir, c'est, du point de vue empirique, l'empiriste qui le fait. Son analyse est donc d'abord une critique du réalisme philosophique. Elle consiste à montrer que cette forme de réalisme n'est pas seulement une thèse philosophique, mais aussi une manière de concevoir la place du philosophe comme une place permettant de faire certaines distinctions considérées comme importantes, fondamentales, préalables à tout travail philosophique. Les exemples qu'elle donne de ces distinctions sont divers : celle entre choses réelles et chimères qu'utilise Berkeley pour sa critique du réalisme philosophique dans les *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous* ; ou, chez Peirce[69], la distinction entre lien de causalité et accident et l'idée qu'elle requiert l'existence de principes généraux. De telles distinctions jouent un rôle très important en sciences humaines, parce qu'elles sont au centre de leurs pratiques d'analyse. Dans ces sciences, une bonne distinction est considérée comme un outil efficace, un bistouri aiguisé qui permet de pénétrer la matière. Une distinction tranchante, voire radicale, est l'indice d'une vision, d'un regard aiguisé, d'une efficacité. Elle est le point de départ d'un travail de catégorisation, elle permet de faire d'autres distinctions, de classer, de décrire des relations entre classes. Parce qu'elle permet tout cela, et même si elle n'est pas toujours justifiée (même si ce travail n'aboutit peut-être pas à une meilleure compréhension), elle se pare d'efficacité. D'autre part, une bonne distinction est générale, nécessairement générale ; sous cet aspect, elle se pare de vérité. Ainsi une distinction nette érigée en structure paraît nettement plus efficace et plus vraie qu'une description en termes "d'air de famille". Les exemples de ces distinctions ne manquent pas

69 Cora Diamond se réfère nottament à un passage de Collected Papers (de 5.93 à 5.101).

dans nos sciences On peut en citer certaines que nous avons déjà évoquées : comportement empirique/comportement rituel ou pensée magique/pensée rationnelle en Ethnologie ; comportement individuel/comportement social en Sociologie. J'en donnerais une liste un peu plus longue à propos de la science que nous avons prise en exemple au chapitre précédent, la Psychanalyse, afin de souligner la place importante qu'elles occupent dans nos sciences : conscient/inconscient, représentation/affect, psychonévroses/névroses actuelles, refoulement originaire/refoulement secondaire, narcissisme primaire/narcissisme secondaire, principe de plaisir/principe de réalité, moi/surmoi/ça ; et encore signifiant/signifié ou réel/symbolique/imaginaire dans la version lacanienne de la Psychanalyse. Certaines de ces distinctions sont très générales, d'autres concernent des domaines et des aspects particuliers ; on tend ainsi à les hiérarchiser, et constituer de telles arborescences hiérarchisées revient à élaborer une théorie. Décrire ces distinctions revient ainsi à donner une image d'une théorie, tandis que l'ordre des introductions, disparitions et remplacements de ces distinctions donne une image de son évolution historique. Ces distinctions sont donc importantes parce qu'elles supportent les théories. Ainsi, ce n'est pas sur l'existence de l'inconscient que repose la théorie freudienne, mais sur l'existence de la distinction entre conscient et inconscient. A propos de la forme d'existence de l'inconscient, les psychanalystes (et Freud lui-même) entretiennent un certain flou ; et la théorie peut supporter que l'inconscient soit considéré par exemple comme une image ou une métaphore. Ce qui est important pour Freud, ce que les psychanalystes défendent à tout prix, c'est l'existence réelle de la distinction conscient/inconscient, tout comme le personnage de Hylas défend sa distinction entre choses réelles et chimères (et peut importerait à l'un comme à l'autre qu'on lui apporte la preuve empirique que son objet n'existe pas, pourvu qu'il sauve sa distinction !). Ce qui compte pour le philosophe réaliste, ce n'est pas tant l'idée générale et théorique de l'existence d'une autre réalité, ou l'existence absolue d'un objet précieux, mais l'existence des distinctions dans lesquelles il croit les voir, parce qu'il n'a que cela à voir et qu'elles constituent sa théorie. De même, ce qui compte pour le psychanalyste (et cette similarité nous montre une nouvelle fois que la psychanalyse peut être décrite comme une forme de réalisme philosophique), ce n'est pas tant l'existence d'une réalité psychique ou d'une forme quelconque d'existence de son objet principal, l'inconscient, mais l'existence de sa distinction entre le conscient et l'inconscient. Pratiquer les sciences humaines, c'est faire de telles distinctions et faire entrer les phénomènes dans les catégories qu'elles découpent ; et le travail critique en sciences humaines, c'est d'abord l'attitude de prudence pratique vis à vis de ces distinctions ; on a vu ainsi dans la précédente section comment Evans-Pritchard se garde par prudence de tout usage impliquant une croyance à

l'existence réelle et universelle de la distinction rituel/empirique qu'il est contraint d'employer.

Penser que la distinction entre choses réelles et chimères existe, c'est penser que certaines choses existent et d'autres pas, et que la réalité constitue donc une norme permettant de distinguer ce qui peut être dit de manière philosophique et ce qui ne peut pas l'être. De même, penser que la distinction entre conscient et inconscient existe, c'est penser que la réalité de ces catégories est une norme pour caractériser ce qui peut être dit à propos de faits psychologiques ; mieux même, l'usage d'une telle norme fait exister les faits psychologiques. Or, on l'a vu au paragraphe précédent, utiliser une norme pour faire des distinctions entre ce qui existe et ce qui n'existe pas, c'est une règle de notre langage ordinaire. L'argumentation de Cora Diamond débute donc par une analyse de notre réalisme élémentaire : comment nous apprenons à reconnaître les conventions de notre langage, et comment cela nous permet de faire certaines distinctions et d'éviter certaines confusions. La suite de son argumentation se déroule en cinq temps que je vais rappeler sommairement, à l'exception du dernier, qui permet de voir clairement en quoi consiste l'illusion empirique, et que j'exposerai donc plus longuement (L'esprit réaliste, pages 78 à 94). (1) Tout comme quiconque faisant appel au réalisme élémentaire dans la vie de tous les jours (s'amusant à la lecture des vies de saints, montrant en les utilisant les conventions qui nous permettent de relater nos rêves ou de parler le *Klingon*), le philosophe réaliste vise la dénonciation de conventions qui seraient à l'œuvre lorsque nous nous exprimons en philosophie ; il croit qu'il existe de "vrais objets", indépendants de notre perception ; il croit que nous ne voyons que des aspects des choses, et que c'est par convention que nous pouvons dire que nous voyons l'objet ; il nous rappelle cette convention, et nous demande de la dénoncer, de reconnaître qu'elle ne nous montre pas la réalité. (2) Bien sûr il n'y a pas de convention ; la convention ne semble nécessaire que parce que le réaliste a auparavant affirmé l'existence, indépendante de la perception, de l'objet réel ; autrement dit il a affirmé la nécessité de la convention. (3) Alors qu'il croyait parvenir à faire certaines distinctions, comme dans le réalisme élémentaire, le philosophe réaliste ne crée que de la confusion avec le fantôme qu'il a créé, la convention qu'il dénonce. (4) Ce qu'il voudrait faire, c'est finalement l'empiriste qui le tente. Le réaliste philosophique cherche à adopter une position analogue à celle du réalisme élémentaire, mais de façon confuse ; son fantasme, c'est la conception d'une telle place. L'empirisme est une tentative pour la trouver ou la construire ; pour l'empiriste, la preuve empirique est la norme qui permet de faire la distinction, qui permet de faire ce que la prétendue connaissance de la convention ne peut pas permettre. Selon Cora Diamond, c'est ainsi que se voit l'empiriste : « comme affectant des guillemets

[exprimant le doute ou l'ironie] au "réalisme" de "réalisme philosophique", et comme étant *lui même* l'expression d'un esprit *proprement* réaliste. » (idem, p. 79) Selon lui, c'est l'empirisme qui consiste à adopter une position analogue à celle du réalisme élémentaire. (5) Cora Diamond montre enfin que la tentative empiriste échoue également, et ce dernier moment de son argumentation, plus complexe, mérite d'être examiné de manière plus détaillée.

L'IMPASSE EMPIRIQUE

Si nous définissons la position empirique comme une attitude de confiance accordée aux généralisations de nos expériences, nous devons reconnaître que cette attitude requiert le respect de deux principes qui lui sont inhérents, affirmés dès les débuts de l'empirisme par Hume lui-même : le premier est que la justesse ou le bien-fondé de telles généralisations ne peuvent être prouvés par les faits empiriques eux-mêmes ; le second, qui nous intéresse ici plus particulièrement, affirme que nos généralisations ne peuvent pas non plus être justifiées par une argumentation logique. Ce principe, Hume l'a exprimé avec toute la puissance d'un avertissement : « En vain prétendez-vous avoir appris la nature des corps par votre expérience passée. Leur nature secrète et, par conséquent, tous leurs effets et toute leur influence peut changer sans aucun changement dans leurs qualités sensibles. Il en arrive ainsi quelquefois et pour quelques objets : pourquoi cela ne pourrait-il arriver toujours à tous les objets ? Quelle logique, quelle démarche d'argumentation vous assure contre cette supposition ? » (*Enquête sur l'entendement humain*, p. 61, déjà cité). Nous pouvons considérer que nos généralisations sont valides tant qu'elles sont confirmées par nos expériences – c'est ainsi que fonctionnent les sciences empiriques de la nature – mais nous ne pouvons pas justifier de notre droit à les pratiquer (ce sont des inductions logiques, mais aucun raisonnement logique ne peut justifier que nous opérions ainsi). L'acceptation de ces deux principes teinte d'emblée l'attitude empirique d'un certain irréalisme originel, évidemment accepté par l'empiriste, qui dira que c'est le prix à payer, la reconnaissance de notre position dans la connaissance ou dans le langage, et qui dira surtout que cette attitude est moins irréaliste que celle du philosophe réaliste, que c'est finalement la plus réaliste possible – et tout ceci nous rappelle ce que soutient Cora Diamond, que l'empiriste n'est pas indifférent au désir de se montrer réaliste, et que la recherche d'empirisme peut être vu comme expression d'un désir de réalisme. Si un scientifique empiriste peut s'accommoder aisément du respect de ces principes dans sa pratique, un philosophe, même empiriste, peut nourrir quelques regrets à ce sujet, y voir un mal peut-être nécessaire, mais rêver néanmoins d'une attitude plus réaliste. A celui qui se

pose de telles questions, la philosophie du langage[70] peut apporter quelques espérances. Pourquoi le langage ne contiendrait-il pas, dans son fonctionnement même, la logique qui fait défaut aux fondements de l'attitude empirique ? Serait-il possible de faire reposer les énoncés empiriques philosophiques ou scientifiques sur le même réalisme que nos énoncés empirique élémentaires ? L'analyse du fonctionnement du langage peut-elle montrer comment y parvenir ? Selon Cora Diamond, c'est à cela que rêvait Ramsey ; et c'est sa tentative que visait Wittgenstein avec cette phrase : « pas l'empirisme et pourtant le réalisme ».

Ce qui peut justifier cette tentative, c'est que c'est l'attitude philosophique empirique qui produit ces deux principes et les problèmes qu'il posent, tandis que que dans les usages empiriques du langage de la vie ordinaire, nous ne leur prêtons pas attention, nous n'avons pas le sentiment de respecter quelque principe que ce soit, nous parlons simplement la langue que nous avons apprise, et la généralisation empirique en est un usage possible et très utilisé, que nous avons appris. Notre réalisme élémentaire va de pair avec des usages empiriques du langage qui sont tout simplement naturels, parce que ce sont des usages de langages naturels ; et ici naturel signifie appris. Nos généralisations causales ordinaires sont naturelles car nous avons appris de manière naturelle, en nous faisant corriger lorsque nous nous trompions, à faire des généralisations à bon escient, tout comme nous avons appris à nous montrer réalistes en respectant certaines conventions selon les situations.

Adopter une position analogue au réalisme élémentaire, cela signifierait donc, pour l'empiriste, faire en sorte que ses généralisations soient aussi naturelles et évidentes que nos généralisations empiriques ordinaires ; ce serait les établir sur le fonctionnement logique qui *doit* les rendre possibles dans le langage ordinaire (l'empiriste qui philosophe dans le langage pense que le langage *doit* fonctionner ainsi et *veut* qu'il le montre, comme le philosophe réaliste pense que l'objet réel *doit* exister et *veut* que sa distinction entre chimères et objet réel existe). Mais, pour y parvenir, il faut montrer ce fonctionnement logique, et c'est dans cette voie que s'était engagé Ramsey : montrer, dans le fonctionnement du langage, une loi logique justifiant nos capacités à faire usage de généralisations valides. Ramsey voulait ainsi éclaircir nos usages des généralisations causales, c'est à dire la signification de la causalité. Or, si de tels usages n'impliquent apparemment pas l'emploi de termes psychologiques, il est néanmoins clair qu'on ne peut les montrer et en parler sans faire référence à des états mentaux comme "voir des régularités", "généraliser" ou "croire". La tentative de Ramsey consiste donc à montrer qu'il y a dans ces usages du langage des régularités que nous connaissons et auxquelles nous faisons confiance, et que ces usages et cette confiance peuvent ainsi être

70 Mais il ne s'agit alors plus de philosophie *dans* le langage, mais à proprement parler de philosophie *par* le langage ; il s'agit d'utiliser l'analyse du fonctionnement du langage pour fonder des lois qui lui sont extérieures.

exprimées sous la forme de lois psychologiques qui sont connues de ceux qui les emploient. Il soutient que nous parvenons à faire des généralisations valides parce que nous connaissons les lois psychologiques que nous suivons pour les faire. Il ne soutient certes pas que le langage montre une forme de la réalité (ou de sa correspondance avec la réalité), mais il soutient toutefois qu'il montre une forme, celle des lois psychologiques de la connaissance. On peut dire ainsi que la tentative de Ramsey repose sur une interprétation métaphysique[71] et une exploitation empirique de cette remarque de Wittgenstein : « la théorie de la connaissance est la philosophie de la psychologie » (TLP, 4.1121). La critique de Cora Diamond est que, de même que les conventions que le philosophe réaliste suppose n'existent pas, il n'y a pas de lois psychologiques connues : les règles que nous suivons pour faire des généralisations ne sont pas psychologiques, ce sont celles du fonctionnement du langage. La position de Ramsey aboutit à soutenir que la simple connaissance de faits singuliers, et des usages du langage dans lesquels nous suivons des lois psychologiques connues, suffisent à rendre compte de notre capacité à affirmer des généralisations de ces faits. C'est logiquement faux, c'est tout simplement un cas de généralisation abusive ; comme le montre Cora Diamond, il suffit d'examiner une situation quelconque dans laquelle une personne procède à une généralisation par induction pour se rendre compte qu'il n'y a aucune raison de penser que n'importe qui d'autre, avec la même connaissance des faits et la même connaissance supposée des lois psychologiques requises, fera la même généralisation ; il n'y a aucune raison de considérer les processus qui nous conduisent à (ou nous permettent de) faire des généralisations comme des faits singuliers que l'on pourrait généraliser sous forme de lois. Afin de justifier nos usages de la méthode inductive, Ramsey construit en quelque sorte un second niveau de lois causales ; il se place dans une position empirique pour analyser nos manières de faire référence à nos états mentaux et expliquer ainsi notre empirisme ordinaire ; mais c'est une situation dans laquelle il n'est pas possible de prendre cette position ; il fait une confusion entre ce qui est empirique et ce qui ne peut pas l'être. Il n'est pas possible de voir et de montrer que nous utilisons des lois psychologiques connues de l'induction ; tout ce que nous pouvons montrer, c'est une manière particulière d'utiliser le langage que nous avons apprise, une forme que bien évidemment nous pouvons reconnaître lorsque nous l'utilisons et à laquelle nous avons donné un nom – c'est ainsi que le langage fonctionne.

La tentative de Ramsey pour éviter de manière empirique l'irréalisme inhérent à la position empirique est donc un échec. Plus largement, Cora Diamond montre ainsi l'échec de l'empiriste dans sa tentative, avouée ou pas, de se voir comme un esprit réaliste en adoptant la

71 Sur la métaphysique du TLP et la critique de ce type de lecture par Cora Diamond, voir ci dessous le § intitulé : "Exigences métaphysiques et esprit réaliste".

position de l'empirisme élémentaire. Cependant, s'il était nécessaire de montrer cet échec pour faire apparaître l'impasse empirique, ce n'est pas l'échec lui-même qui en est la source, mais l'attitude de l'empiriste, qui tend à croire qu'il est vraiment parvenu à faire ce que le réaliste voulait faire, à adopter une position similaire à celle du réalisme élémentaire. L'empiriste croit qu'il a réussi, et c'est de cette illusion que résulte cette forme d'impasse particulière : croire que l'on a fait quelque chose, alors qu'en fait on n'a rien fait. L'empiriste ne commet évidemment pas l'erreur grossière consistant à croire qu'on a montré le vrai alors qu'on a montré le faux ; il commet l'erreur discrète consistant à croire que ce qu'il montre est plus réel que ce que montrent les autres. Cette prétention à l'esprit réaliste nous rappelle la position du psychanalyste, qui pense lui aussi, d'une autre manière, qu'il a réussi à faire ce que vise le philosophe réaliste : à voir les phénomènes réels. On comprend ainsi comment il se fait que l'opposition peut être si vive entre empiristes et psychanalystes : chacun croit avoir découvert ou reconnu la seule manière possible de connaître la véritable réalité humaine, celle dans laquelle s'expliquent tous les comportements humains. L'un croit avoir réussi à montrer de manière empirique, donc réaliste (c'est à dire selon les lois psychologiques naturelles de nos utilisations du langage), comment le fonctionnement physiologique du corps humain (et particulièrement du cerveau), tel que nous l'observons et l'expérimentons, explique causalement nos comportements. L'autre croit avoir montré de manière psychanalytique, c'est à dire d'une manière qu'il croit particulière mais qui est en fait une version de réalisme philosophique, comment l'ensemble des pensées, expressions, attitudes et comportements humains s'explique dans une dynamique conflictuelle qui est à l'œuvre dans un appareil psychique dont la seule caractéristique générale est de ne pas être corporel, donc d'être intangible pour l'empiriste. Chacun accuse l'autre de regarder l'homme avec des lunettes déformantes qu'il ne sait pas ôter : l'empiriste accuse le psychanalyste de porter comme lunettes déformantes la croyance à l'existence d'une réalité plus vraie que celle qu'il perçoit, observe et expérimente, tandis que le psychanalyste considère que la vision de l'empiriste est troublée par la croyance à l'idée d'une identité entre le réel et l'observé. L'empiriste reproche au psychanalyste de conceptualiser nos états mentaux pour en faire des entités qu'il considère comme inobservables et insaisissables, tandis que le psychanalyste peut reprocher à l'empiriste de fonder toute sa croyance sur des lois psychologiques à propos de nos manières de nous référer à nos états mentaux, des lois qu'il a toutes les raisons de considérer comme invérifiables ; ils peuvent ainsi s'accuser mutuellement de psychologisme. Entre eux le débat est sans fin, non pas par manque de preuves permettant de trancher, parce que l'un comme l'autre croient avoir réussi là où le philosophe réaliste échoue, croient avoir adopté une

position analogue au réalisme élémentaire, et croient donc de ce fait montrer une réalité des phénomènes. Ce n'est donc pas dans la nature des "réalités" ainsi découvertes ou expérimentées que peuvent se comprendre les antagonismes entre ces sciences, mais dans leur certitude d'y parvenir, dans leurs prétentions à l'esprit réaliste.

L'IMPASSE DANS LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE.

Cette critique du réalisme philosophique et de l'empirisme nous donne l'impression que si ces deux voies échouent l'une comme l'autre à proposer une réponse efficace et utile à la question du réalisme, c'est seulement parce que toutes deux supposent d'une manière ou d'une autre la notion d'existence (de la réalité ; des faits métaphysiques ; des normes ; des conventions ; des preuves). Or, ce que montre l'analyse de Cora Diamond, c'est que ce qui pose problème dans ces deux voies, ce n'est pas tant ces présupposés d'existence, mais la croyance à la possibilité de poser la question en ces termes, à l'idée d'une position à partir de laquelle on pourrait répondre à de telles questions et juger de l'existence des faits métaphysiques, des preuves que nous pourrions en avoir ou des distinctions par lesquelles nous pourrions les saisir. On pourrait donc être tenté de penser que cette question du réalisme en sciences humaines, c'est à dire cette question de l'existence des faits métaphysiques, est facilement dépassée dans ce qu'on appelle "les philosophies du langage", dans des conceptions philosophiques qui détachent la théorie de la connaissance des questions d'existence du réel et des catégories que nous y voyons pour les poser dans le langage.

Voyons d'abord ce qui, dans cette manière de faire de la philosophie, pourrait ou devrait nous permettre de résoudre ce problème. Dans le premier chapitre partie, j'ai essayé de montrer que ce qui nous apparaît, dans la pratique des sciences humaines, comme une difficulté méthodologique, comme un problème de définition des concepts, ou encore comme un manque de preuve des faits métaphysiques, est en fait un problème de langage. Ce qu'il est possible de montrer en tentant de philosopher "dans le langage", c'est que dans cette affaire, nous créons le problème dans lequel nous nous enlisons et qui devient notre impasse. Lorsque nous regardons "dans le langage" ce que font les sciences humaines, ce qu'elles examinent et ce qu'elles discutent, nous nous apercevons qu'il n'est nul besoin de présupposer l'existence des faits métaphysiques pour effectuer leur travail ; cela nous montre que l'exigence d'établir l'existence des faits que nous souhaitons examiner n'est pas une nécessité issue de la nature de ces faits, mais simplement notre souhait ; et nous comprenons ainsi l'absurdité et l'inutilité de nos plaintes à propos de la difficulté à faire apparaître la réalité des objets que nous étudions ou du manque de preuves suffisantes de l'existence des faits métaphysiques. Les philosophies

du langage nous montrent que les choses que les sciences humaines étudient, leurs "objets", ne sont que nos manières d'user des mots de notre vocabulaire psychologique ordinaire (de "je" à "savoir" en passant par "relation" ou "comprendre", etc.), dans toutes les situations dans lesquelles nous les employons ; et que les difficultés que nous croyons rencontrer en sciences humaines du fait de la nature de nos objets sont celles que nous rencontrons avec nos mots, notamment avec les particularités grammaticales du vocabulaire psychologique.

On pourrait donc s'attendre à ce que la question du réalisme soit radicalement résolue et dépassée dans de telles manières de philosopher, dans le langage. Pourtant, il n'en est rien ; les mêmes questionnements en terme d'existence peuvent surgir à nouveau, dans le fonctionnement du langage cette fois. Je veux reprendre ici deux manières totalement opposées de concevoir le fonctionnement du langage que nous avons déjà étudiées plus haut, et montrer qu'elles ne peuvent apporter aucune solution à la question du réalisme en sciences humaines.

La première est celle qui consiste à prendre au pied de la lettre l'expression fameuse de Wittgenstein « la signification d'un mot est son usage dans le langage » (RP 43), c'est à dire à penser que tout ce que nous pouvons connaître résulte de nos usages, ce qui revient à penser que nos usages produiraient ce que nous appelons réalité en produisant notre connaissance. Les sciences humaines ne peuvent alors être qu'un discours d'un certain moment et d'une certaine situation sur ce qui se dit de manière ordinaire à un certain moment et dans une certaine situation. Ce genre de conception générale de la compréhension humaine et des sciences humaines, relativiste et anti-réaliste, a été décrit au chapitre 2 avec l'étude de la conception de la notion de vérité chez Richard Rorty. C'est le même philosophe que je vais prendre en exemple maintenant à propos de la question du réalisme.

Les conceptions relativistes de cette sorte prétendent résoudre le problème du réalisme en invalidant les questions qu'il nous pose, en montrant qu'elles sont dénuées de sens. Je voudrais montrer que cette prétention n'est pas justifiée, que cet objectif n'est pas atteint ; que ce relativisme n'invalide pas ni n'évite la notion de réalité, mais au contraire en dépend entièrement ; que la notion de réalité est indispensable à l'expression de ce relativisme ; et enfin que l'erreur principale commise par ce type de philosophe relativiste et anti-réaliste est très précisément de croire qu'il évite et invalide la question réaliste, alors qu'il n'y parvient pas. Je voudrais montrer que, contrairement à ce que soutient Rorty, sa manière de concevoir la connaissance humaine est nécessairement une réponse à la question réaliste ; et que sa position soutenant que la question du réalisme est invalide et dépourvue de sens est fausse

parce qu'il a nécessairement accepté la question réaliste au préalable, parce qu'il est obligé de la reconnaître comme valide pour soutenir son argumentation (ce qui bien sûr n'implique pas la validité de la conception réaliste). Rorty a toujours réfuté qu'on puisse le considérer comme un philosophe anti-réaliste ; et cette réfutation ne peut pas être rejetée sans examen comme une simple opinion ou une défense malhabile, car il développe une argumentation qui concerne la manière même de poser la question du réalisme en philosophie. Rorty se décrit en effet comme un antireprésentationnaliste, et il oppose à ceux qui l'accusent d'antiréalisme un argument logique assez imparable : pour lui, la question de savoir si les notions de "représentation" et de "fait" peuvent avoir une quelconque utilité philosophique est logiquement antérieure à celle de savoir comment les représentations et les faits sont liés - donc, l'accuser d'antiréalisme serait une faute logique qui reviendrait à juger ses conceptions avec des critères qui ne peuvent pas leur être appliqués, à essayer de comprendre ses énoncés en leur appliquant des notions qui ne peuvent y prendre aucune signification : « Je soutiens que la question qui oppose le représentationnalisme et l'antireprésentationnalisme doit être tenue pour distincte de celle qui oppose le réalisme et l'antiréalisme, dans la mesure où cette dernière ne se pose que pour les représentationnalistes. » (Rorty R., 1989, p. 9) Je n'ai pas l'intention de discuter l'argument logique de Rorty, pour la bonne et simple raison qu'il me paraît tout à fait valide ; mais dans ce qui suit je montrerais qu'il n'est pas aussi puissant et efficace que Rorty semble le croire, car il ne concerne qu'une seule manière d'être réaliste.

Rorty pose la question du réalisme comme une question portant exclusivement sur nos manières savantes de prendre en considération la possibilité de connaître la réalité, ou de comprendre les significations possibles de ce mot, comme si le désir de parler de choses réelles, ou le besoin de faire la distinction entre ce qui est réellement possible et ce qui peut être seulement imaginé, n'étaient que des buts ou des attitudes philosophiques. Il répond à ceux qui lui reprochent son anti-réalisme par un argument purement logique (je ne peux pas être anti-réaliste parce que dire cela n'a logiquement aucun sens), comme si son attitude pratique était entièrement sous le contrôle de l'enchaînement logique des concepts, comme si la question du réalisme se posait de la même manière dans toutes les situations de sa vie, comme s'il n'avait jamais besoin ou envie d'agir ou de penser de manière réaliste, comme si nos attitudes pratiques se réduisaient dans toutes les situations à des possibilités logiques extérieures à notre vie avec le langage. Rorty relève avec raison que, à propos du réalisme, « les philosophes anglophones donnent l'impression d'être condamnés à prolonger (…) le débat auquel ils consacraient déjà leur énergie en 1900 » (Rorty, 1989, p. 8) ; mais il ne voit pas que si la question du réalisme oppose depuis si longtemps les philosophes, c'est qu'elle fait

partie de nos vies ; il ignore le nécessaire réalisme élémentaire de notre langage (celui dont parle Cora Diamond, et grâce auquel nous pouvons dire aussi de la poésie, de l'humour et des absurdités en sachant de quoi il s'agit), et se trompe donc sur ce que sont les règles. Notre réalisme résulte de l'application de règles essentielle du langage, et la "question du réalisme" n'est que l'expression de notre étonnement devant l'importance et la fragilité de ces règles. Rorty ignore notre effort constant pour être réaliste, dans notre vie ordinaire, et argumente comme si cet effort quotidien n'avait aucun lien avec les questions savantes que nous nous posons à propos de la réalité. L'argument de Rorty montrant que la question de la représentation précède celle de la réalité est valide, mais il n'est pas aussi puissant qu'il le croit. Avec cet argument, Rorty croit évacuer la question du réalisme parce qu'il croit savoir où elle se pose (dans l'attitude du philosophe réaliste qui oublie effectivement de se questionner préalablement sur ses représentations) ; mais ce qu'il évacue ainsi n'est qu'une forme de réalisme, l'attitude d'attente ou de recherche de la prise de connaissance d'une "vraie réalité", correspondant à ce que nous appelons traditionnellement "réalisme philosophique" ; ainsi qu'une certaine manière de poser la question du réalisme, celle qui se développe dans le débat entre réalistes et idéalistes, à propos de l'idée d'un lien entre les objets de la réalité et les représentations que nous en avons. Il ne voit pas que la question du réalisme est beaucoup plus vaste : qu'elle est un aspect de notre forme de vie, de nos usages du langage. Sa réfutation, tout comme sa revendication d'être considéré comme un antireprésentationnaliste, sont ainsi incluses dans cette nécessité ordinaire de tenir compte de la question du réalisme dans toutes nos expressions.

Rorty soutient que toute nos connaissances se trouvent dans nos usages du langage, et croit résoudre ainsi certains problèmes, comme si l'acceptation de cette position (et de cette dépendance) permettait finalement une forme d'indépendance ; pas la même que celle que recherche le réaliste, mais une indépendance quand même : une indépendance vis à vis de notre désir de connaissance et de tous les fantasmes que nous pouvons avoir à ce sujet. Or, s'il regarde ce que nous appelons "connaissance" avec la notion d'usage, il ne regarde pas assez ce qu'il appelle "usage". Il accorde trop d'importance à cette acceptation parce qu'il n'en donne pas assez à la notion d'usage. Il oublie que cette position d'acceptation de l'importance de la notion d'usage ne peut également être pensée et exprimée que dans nos usages. Il oublie ainsi que nos usages nombreux et variés de ce que nous appelons "réalisme" englobent toute sa réflexion sur la question du réalisme ou sa manière de l'éviter. C'est cela qui se révèle profondément irréaliste dans sa position : croire qu'il sait où doit être posée la question de la connaissance. Quelles que soient les précautions oratoires qui peuvent alors être prise, on voit

se dessiner l'image d'une compréhension de la connaissance, interne, dans et par le langage, qui serait plus vraie et plus réelle (quoique relative) que toutes celles que nous obtenons avec des théories qui font référence à une réalité extérieure. En quelque sorte, cette conception relativiste suggère que la "vraie" réalité est celle que nous produisons dans nos usages Et c'est précisément cette idée de vérité et de réalité supérieure (quoique relatives), ainsi que la séduction qu'elle suscite, qui sont irréalistes. Car si la philosophie du langage permet de montrer que le sens de nos mots et expressions se trouve dans nos usages du langage, c'est de l'intérieur du langage qu'elle nous montre que nous n'avons que cela pour croire à la réalité ou à la vérité de ce que nous disons ; mais elle ne nous donne aucune position extérieure au langage susceptible de nous permettre de dire que là se trouvent la vérité et la réalité, mêmes relatives. En fait, prendre au pied de la lettre l'expression "le sens c'est l'usage", reste paradoxalement une manière de croire à une détermination absolue de la signification : s'il en était ainsi, un Dieu moderne de la communication ou de la relation, ayant en mémoire tous les usages du langage et averti en temps réel de leurs modifications (par exemple un ordinateur extrêmement puissant mis à jour instantanément), comprendrait immédiatement toutes les significations de toute éternité ; et cette manière de concevoir la signification peut être vue aussi comme une façon de maintenir sans le dire la croyance à une forme d'existence de la réalité : celle produite par nos usages, nécessairement plus vraie et plus réelle que toute autre. L'irréalisme que cette conception tient dissimulé dans son argumentation se révèle dans cette image rassurante mais trompeuse d'une réalité certes relative, mais solide, illusion que l'on pourrait résumer par cette phrase : la réalité n'est que le produit changeant de nos usages, mais *elle l'est*, et je *le sais*.

Une conception opposée du fonctionnement du langage est celle qui consiste à transférer des objets aux mots la question de l'existence. Nos difficultés seraient résolues, en effet, si nos mots portaient un sens en eux-mêmes, indépendamment de nos usages et des situations. Si le sens de nos mots existait d'une manière indépendante de ce que nous en faisons et si nos analyses permettaient de remonter jusqu'à « un corps de signification attaché aux mots », nous n'éprouverions pas le désir pathologique d'énoncés de base affirmant l'existence de nos objets, nous ne serions pas en bute au manque de preuves que nous oppose l'irréaliste. Dans cette conception, ce dont nous rêvons, c'est d'un énoncé de base général portant non pas sur l'existence du monde, mais sur l'existence du sens de nos mots, sur l'existence de la signification (et c'est un peu ce que tentait Ramsey en cherchant à établir nos généralisations empiriques dans des lois psychologiques). Si un tel énoncé de base était

possible, si une telle recherche avait un sens, nous pourrions repousser l'argument du manque de preuve des faits métaphysiques exactement comme le scientifique de la nature repousse l'argument du manque de preuve de l'existence du monde. Or un tel énoncé établissant l'existence du sens de nos mots ne pourrait pas être validé par ce qu'il contient et affirme, et aurait besoin d'un nouvel énoncé établissant l'existence du sens de ses propositions, et ainsi à l'infini : on retrouve ici une nouvelle version de ce que j'ai appelé le problème d'Ayer (voir chapitre 3). On voit que ce rêve est celui de la découverte, par l'analyse de son fonctionnement, des fondements du langage ; et on voit dans cette régression à l'infini que les fondements du langage ne constituent pas simplement un but inatteignable qui se dérobe à nos recherches, mais un non-sens complet consistant à rechercher une chose simplement parce que l'on aimerait qu'elle existât. Voir ainsi le non-sens de ce rêve ne résout pas nos difficultés, mais nous montre que tout ce qui nous apparaît comme des problèmes de preuves, de méthodes, d'énoncés de base, etc., n'est en fait qu'un ensemble de difficultés liées au fonctionnement du langage ; et cela nous montre simplement où le problème ne se trouve pas : pas dans la question de l'existence de nos objets, mais pas non plus dans la question de l'existence de nos concepts ou de la signification de nos mots.

La question du réalisme semble donc se poser en sciences humaines non pas dans l'opposition traditionnelle idéalisme/réalisme, ni dans une version plus moderne empirisme/réalisme, mais plutôt dans l'opposition plus générale et plus ordinaire réalisme/irréalisme. Lorsque la question est formulée de cette manière, on peut avoir l'impression qu'il s'agit d'un choix à faire entre deux orientations, et que les chercheurs en sciences humaines devraient simplement se déterminer pour des sciences réalistes ou irréalistes ; et la tentation de se résoudre à ce choix, en raison de la simplification qui en résulterait, est grande – comme on l'a déjà vu, il ne manque pas de voix pour convenir que les sciences humaines ne peuvent être que métaphoriques, allusives ou modélisatrices. On peut porter des jugements de valeur sur de telles conceptions, des jugements politiques que l'on se complaira à juger eux-mêmes relatifs. Mais en fait il n'y a pas de choix, et l'idée de produire de tels jugements est tout simplement un non-sens (et encore une fois, le relativisme de nos jugements résulte de la non-pertinence de la question posée, de son non-sens). Cette opposition n'est pas un choix qui nous est proposé, car s'il s'agissait de cela, et quel que soit le choix qu'ils auraient fait, les chercheurs en sciences humaines ne se heurteraient qu'à des critiques portant sur leur choix. Et s'il s'agissait d'un choix entre deux conceptions, l'irréalisme en question serait une véritable conception philosophique, pas une concession ou une critique.

Or il n'en est rien ; il ne s'agit pas là d'un choix entre deux conceptions philosophiques, comme lorsqu'il s'agit de se déterminer entre idéalisme ou réalisme en philosophie. Ici, il s'agit d'attitudes pratiques, et vous n'avez pas de véritable alternative, parce que l'irréalisme n'est pas une attitude que vous pouvez adopter ; il s'agit seulement de ce que vous ne pouvez pas éviter alors que vous croyez faire tous les efforts qui sont en votre pouvoir pour essayer de conserver un certain réalisme. Plus exactement, ce que montrent les quelques positions possibles étudiées ci-dessus, c'est que, dans la pratique des sciences humaines, l'irréalisme est ce dans quoi vous avez le sentiment de retomber chaque fois que vous essayez d'être réaliste d'une manière ou d'une autre. L'irréalisme est tout simplement un aspect des efforts que vous faîtes pour être réaliste, soit en adoptant un réalisme philosophique, soit en faisant un effort vers l'empirisme, soit en adoptant une position relativiste, etc... et la forme du problème du réalisme en sciences humaines n'est pas celle d'un choix, mais celle d'une impasse dans laquelle tous les efforts pour parvenir à une forme de réalisme semblent nous conduire immanquablement. Chercher à comprendre comment il est possible d'être réaliste en sciences humaines c'est donc chercher à comprendre comment il est possible de sortir de cette impasse.

EXIGENCES METAPHYSIQUES ET ESPRIT REALISTE

Devant cette impasse, nous repensons évidemment à Wittgenstein, à ses prises de position apparemment ambiguës sur le réalisme ; ainsi qu'à certaines lectures de son œuvre qui la voient évoluer d'une conception réaliste vers une forme d'irréalisme. Et nous sommes évidemment questionnés par de telles interprétations qui semblent considérer comme un choix résultant d'une évolution ce qui vient précisément d'être décrit, tout à l'inverse, comme une impasse stérile résultant d'une absence de choix.

Sur quoi se base-t-on pour dire que Wittgenstein prend avec les *Recherches Philosophiques* un tournant irréaliste ? Dans la deuxième introduction de *L'esprit réaliste*, Cora Diamond montre que de telles interprétations reposent sur une certaine manière de lire et de comprendre le TLP, notamment celle de Norman Malcolm (exposée notamment dans un ouvrage datant de 1986, *Nothing is hidden*) Plus précisément, elle montre que la position consistant à prétendre que Wittgenstein accomplit ultérieurement un tournant irréaliste implique de lire le *Tractatus* comme un ensemble de thèses métaphysiques réalistes affirmant l'existence d'un lien entre ce que dit le langage et la réalité : « On lit Wittgenstein comme s'il soutenait dans le *Tractatus* qu'il y a certaines procédures possibles et déterminées qui fixent les combinaisons dans lesquelles les objets qui forment la substance du monde peuvent entrer. Ces possibilités sont fixées dans la nature des choses, indépendamment du langage ; le

langage reflète alors ces possibilités dans ce qui se dit avec sens. Ainsi, certaines caractéristiques métaphysiques de la réalité sous-tendent les caractéristiques logiques du langage. On lit Wittgenstein comme s'il niait que nous puissions exprimer ces composantes métaphysiques (…) mais comme s'il voulait dire qu'elles sont là néanmoins, quelque indicible ou impensable que puisse être leur présence. » (Diamond, 1995, p. 24) Celui qui comprend ainsi le Wittgenstein du *Tractatus* peut alors penser à bon droit que « la détermination métaphysique de la possibilité est abandonnée dans sa pensée ultérieure » (id, p. 24), que cela est le sens de la critique du *Tractatus* effectuée par Wittgenstein lui-même, et qu'avec cette critique le philosophe s'est engagé dans un tournant anti-réaliste. La critique de Cora Diamond porte sur le fait que « les deux lectures [la lecture réaliste du *Tractatus* et celle, antiréaliste, des ouvrages suivants] tiennent pour acquis qu'il y a une authentique question philosophique de l'existence ou de la non-existence de caractéristiques métaphysiques de la réalité qui sous-tendraient les propriétés structurelles ou logiques du langage » (id., p. 24), comme si Wittgenstein débattait de ce type de questions métaphysiques tout au long de son œuvre. Elle montre que l'erreur de départ de cette manière de lire Wittgenstein consiste à croire que la métaphysique du TLP porte sur ce qui est extérieur au langage - l'analyse du fonctionnement du langage étant alors l'analyse du lien avec cet extérieur et les limites de la connaissance de cet extérieur étant alors les limites de ce lien, donc les limites déterminées par les caractéristiques du langage (considérées de ce point de vue extérieur) permettant d'établir ce lien. Elle soutient que tout au contraire la métaphysique est dès le TLP dans le langage, dans la grammaire, dans les usages : « Je voudrais suggérer qu'il [le TLP] est métaphysique lorsqu'il soutient que les relations logiques entre nos pensées peuvent être montrées, complètement montrées, dans une analyse de nos propositions. » (id., p. 25) Le TLP analyse le fonctionnement du langage ; il examine donc comment nous l'analysons, comment nous nous représentons son fonctionnement, de manière savante mais aussi de manière ordinaire ; il examine les croyances à propos du langage dans lesquelles nous l'utilisons, et donc notre croyance à un ordre logique qui nous permet de comprendre et d'analyser nos phrases. Il examine donc notre croyance à cette image que nous avons de son fonctionnement selon laquelle quelque chose d'extérieur est nécessaire pour que nos phrases puissent être en relation logique et puissent ainsi produire du sens. Selon Cora Diamond, si le TLP analyse cette croyance, ce n'est donc pas par intérêt pour son contenu - qui n'exprime que le désir d'une image de « ce dont on ne peut rien dire », mais parce qu'elle appartient au fonctionnement de notre langage. La métaphysique du TLP ne se trouve donc pas dans l'analyse de la forme du lien entre le langage et ce qui lui est extérieur, mais dans le fonctionnement du langage : « ce

qu'il y a de métaphysique ici n'est pas le contenu d'une croyance, mais la position préalable d'une exigence, l'exigence de l'analyse logique. (...) La métaphysique du *Tractatus* se trouve dans les exigences internes au caractère du langage comme langage, dans le fait qu'il y a une forme générale d'une phrase, toutes les phrases ayant cette forme. (…) [Elle] n'implique pas qu'il y ait quelque chose qui soit indiciblement le cas hors du langage » (id. p. 26) Cora Diamond ne voit dans le TLP qu'une seule position préalable d'exigence métaphysique, celle de l'analyse logique, et n'y reconnaît aucune exigence métaphysique visant un extérieur du langage, ce qui veut dire notamment aucune attente quant à la possibilité de savoir si notre langage est relié (et de quelle manière ?) aux caractéristiques logiques d'une réalité. De fait, si on lit ainsi le TLP, on ne peut plus parler d'un tournant irréaliste ultérieur.

C'est donc la position d'exigences métaphysiques qui conduit aussi bien à la lecture réaliste du TLP qu'à la lecture irréaliste de l'œuvre ultérieure de Wittgenstein. A cette position de l'esprit métaphysique (qui peut donc, il est important de le noter, être aussi bien de tendance réaliste qu'antiréaliste), Cora Diamond oppose ce qu'elle appelle l'esprit réaliste ; et l'importance qu'elle accorde à la manière de lire le TLP tient au fait que cette opposition est précisément celle qu'elle montre « entre le genre de métaphysique que le *Tractatus* ne contient pas (…), et l'exigence métaphysique qu'il contient effectivement : l'exigence de l'analyse logique, d'une détermination totale du sens. » (id, p. 27) C'est d'après elle cette exigence philosophique (et celle-là seulement, pas celles qui ne s'y trouvent pas) qui est abandonnée par Wittgenstein après la critique du TLP. Et c'est sur cela que porte cette critique : « il est possible de considérer la critique du *Tractatus* comme une critique de la position d'exigences philosophiques. C'est à dire qu'une compréhension radicale du *Tractatus* lui-même, comme métaphysique en un sens seulement extrêmement étroit (il soumet le langage à des exigences philosophiques et il ne prête pas attention aux phénomènes du langage), est nécessaire si l'on veut comprendre le caractère radical de la critique qu'en fait Wittgenstein. » (id., p.28) Parce qu'il n'a pas d'autres exigences métaphysiques que celles du langage, Wittgenstein ne peut donc être considéré ni comme un philosophe réaliste, ni comme un anti-réaliste, à aucun moment de son œuvre. Dans la position d'exigences métaphysiques, nous sommes victimes d'illusions, comme celle, que j'ai décrite ci-dessus, consistant à croire que nous avons un choix à faire entre réalisme et irréalisme, ou comme celle qui consiste à voir une évolution du réalisme vers l'antiréalisme dans l'œuvre de Wittgenstein. Il n'y a pas de choix parce que ce serait un non-sens : le réaliste et l'antiréaliste se ressemblent, se rejoignent dans la même position d'exigence métaphysique. C'est ainsi, dans la description de cette connivence, que Cora Diamond commence à décrire l'attitude véritablement opposée, celle de l'esprit réaliste.

Dans *Le réalisme et l'esprit réaliste*, Cora Diamond développe cette notion d'esprit réaliste à partir d'une autre critique : celle du réalisme philosophique défendu par le personnage d'Hylas dans les *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* de Berkeley. Dans ces dialogues, Hylas représente un philosophe réaliste auquel Philonous tente de montrer « qu'il est impossible de concevoir comment une chose corporelle sensible pourrait exister autrement que dans un esprit. » (Berkeley, 1713, p. 117) Pour bien comprendre la lecture de Berkeley que propose Cora Diamond, il est important de noter que le but que Philonous déclare poursuivre dans cette phrase ne consiste pas à montrer qu'une chose corporelle n'existe pas hors de l'esprit (parce que démontrer la non-existence d'une telle réalité supposerait de l'étudier, donc de reconnaître paradoxalement son existence), mais plus simplement (ou plus judicieusement) qu'il n'est pas possible de concevoir une telle existence ; et cette phrase n'est pas une occurrence isolée que l'on pourrait considérer comme une expression incomplète ou maladroite ; c'est bien la possibilité de penser ou de dire l'existence des corps hors de l'esprit, qui est l'objet, affirmé à plusieurs reprise dans le texte, de l'argumentation de Berkeley. Il est certes possible de lire dans cet ouvrage que Berkeley soutient ensuite (et donc déduit de cette argumentation) qu'il n'existe pas de réalité hors de l'esprit (et on peut évidemment critiquer cette déduction), mais on ne peut que reconnaître que l'argumentation porte seulement sur la possibilité de concevoir l'existence, le sens d'une telle idée, tandis que la question directe de l'existence des corps est placée de fait en dehors du questionnement philosophique, comme s'il était impossible de l'examiner, comme si cette question était un non-sens. Pourquoi cette restriction est-elle si importante ? Et pourquoi est-ce si important pour nous qui cherchons à éclaircir comment nous pouvons faire science de la compréhension de l'humain ? - qui cherchons à décrire notre compréhension dans le fonctionnement du langage ? - ou qui tentons d'éclaircir cette notion d'esprit dans laquelle Berkeley s'évertue à faire entrer toute la réalité ? Cette restriction est importante en ceci qu'elle conditionne deux moments-clés de l'argumentation de Berkeley, son point de départ, la description critique du réalisme philosophique, et un de ses aboutissements (qui est peut-être le plus important pour nous), celui qui concerne le fonctionnement du langage. A propos du deuxième, disons simplement pour l'instant que, en limitant sa critique à la possibilité de concevoir, Berkeley s'interdit de fait toute possibilité de se référer à quoi que ce soit d'extérieur à cette conception ou à ce qui permet de concevoir ou à ce dans quoi on conçoit ; et c'est donc grâce à cette position de départ qu'il parvient finalement à comprendre que c'est dans une fausse image du fonctionnement du langage que réside l'origine de l'égarement du philosophe réaliste. Mais

revenons au premier temps de l'argumentation, la critique de départ. Cet restriction permet à Berkeley de montrer par contraste la position d'exigence philosophique de Hylas, qui, lui, argumente à l'inverse à propos de la question directe de l'existence des objets. Il voudrait que la matière existe, que la distinction entre choses réelles et chimères existe réellement (et pas seulement comme expression ou vue de l'esprit), et toute sa réflexion est modelée par cette exigence métaphysique qui est son principe de départ. Hylas a des exigences philosophiques : il veut que la matière existe de manière absolue, dans une réalité "extérieure", hors de l'esprit. Il la cherche, et puisqu'il la cherche, ce qu'il a sous les yeux et qu'il perçoit ne peut le satisfaire ; ce n'est qu'un « faux éclat imaginaire » (Diamond, id., p. 62). Il cherche les corps, les natures, les distinctions entre les corps qu'il croit dissimulés derrière cette apparence. Mais en se consacrant ainsi « aux natures inconnues et à l'existence absolue des choses » (id. , p. 63), il se met en difficulté ; il n'arrive tout simplement pas à concevoir ce dont il parle, et toute l'argumentation de Philonous ne consiste qu'à lui faire sentir ses difficultés, à le placer systématiquement devant cette impossibilité, quelque tentative que fasse Hylas pour la contourner, à propos de chacun des aspects de notre connaissance (la perception par les différents sens, la pensée, etc.).

Cora Diamond illustre la situation pratique dans laquelle se met le philosophe réaliste avec ses exigences métaphysiques et ses distinctions, en reprenant l'image des fausses lunettes qui conclue les trois dialogues (Berkeley, 1713, p. 236-237). Ce que montre Berkeley dans ces dialogues, ce n'est pas que le philosophe réaliste voit mal ou interprète de manière erronée ce qu'il voit, mais que toute son erreur provient du fait qu'il *croit* qu'il voit mal. Il croit qu'il a une vision déformée des choses telles qu'elles sont réellement parce qu'il ne les connaît qu'indirectement ; il se comporte comme s'il comparait sa perception à des verres déformants. Et tout le travail de Philonous, de l'esprit réaliste, consiste à le convaincre de retirer ces fausses lunettes. «Le retrait des lunettes correspond à la reconnaissance, au cours de la discussion philosophique, que ses perceptions n'ont jamais été quelque chose entre lui et le réel. Il a tout le temps (…) perçu ce qui *est* réel. Avec le retrait des lunettes, il est en mesure d'adopter une vue tout à fait différente de la réalité de ce qu'il perçoit ; il ne scrute plus en vain au delà. » (Diamond, 1995, p. 61)

L'intérêt philosophique de l'image des fausses lunettes est accru du fait qu'on la trouve également chez Wittgenstein. Comme Berkeley, Wittgenstein veut avec cette image illustrer l'aveuglement de celui qui cherche au delà de sa vision ou de sa compréhension la signification de ce qu'il a en tête ou sous les yeux. Cora Diamond propose de comprendre

cette remarque en rapport avec la critique wittgensteinienne du TLP, d'une manière qui souligne que le choix de philosopher dans le langage n'est pas en soi une solution à la question du réalisme et n'évite pas nécessairement les impasses auxquelles elle conduit. Wittgenstein emploie donc cette image à propos d'une situation différente : les lunettes ne sont plus une manière de voir le monde extérieur mais une manière de voir le fonctionnement du langage, dans « l'ordre logique sous-jacent de toute pensée » (id., p. 61) ; et le porteur de lunettes ne pense pas qu'elles déforment sa vision, mais bien au contraire qu'elles l'éclaircissent : selon Cora Diamond, c'est lui-même, l'auteur du TLP, qu'il critique. « Parce qu'il est convaincu que toute pensée doit avoir cet ordre, il est convaincu qu'il peut le voir dans la réalité de notre pensée et de notre discours effectifs, même si nos façons de penser et de parler ne paraissent pas (à ce qu'il juge comme un regard superficiel) montrer cet ordre. » (id, p. 61) Le retrait des lunettes revient alors à reconnaître qu'il n'existe rien de dissimulé à découvrir dans une quelconque « réalité de notre pensée et de notre discours » (et remarquons que le vocabulaire que l'on doit employer pour décrire le sens de ce retrait montre la proximité d'attitude du porteur de ces lunettes là avec Hylas, montre la proximité de cette manière de philosopher "dans le langage" avec le réalisme philosophique).

Dans son introduction, Cora Diamond présente ainsi « *Le réalisme et l'esprit réaliste* » : « j'essaie de montrer comment la position d'exigences métaphysiques est liée à l'idée que ce que nous voulons se trouve quelque part, alors qu'en fait il se trouve autre part ; qu'il dépend de quelque chose dont en fait il n'est pas dépendant. C'est ainsi, par exemple, que Hylas (...) veut qu'il existe une distinction entre les choses réelles et les chimères ; que Peirce veut qu'il existe une distinction entre les généralités causales et accidentelles ; qu'un philosophe moral peut vouloir qu'il existe une distinction entre une discussion morale raisonnable et une propagande, ou entre une pensée libre de préjugés et une qui ne le soit pas.» (id., p. 34) Le terme important dans ce passage, c'est bien sûr "existe". Freud, de même, voudrait qu'il existe une distinction entre raisons conscientes et raisons inconscientes ; certains anthropologues voudraient qu'existe une distinction entre comportement instrumental et comportement rituel ; d'autres comme Lévy-Bruhl[72] voudraient qu'existe une distinction entre pensée mystique et pensée logique. Les uns comme les autres sont conduits à l'irréalisme par leur exigence, leur volonté qu'existent d'importantes distinctions cachées derrière les phénomènes qu'ils décrivent. Ceci nous montre que dans cet examen de nos manières de voir, et des idées que nous chaussons comme des lunettes en pensant mieux voir, nous sommes bien au cœur de notre sujet : ce que Cora Diamond examine dans ce texte, c'est ce que nous faisons en

72 Cf. notamment *La pensée primitive*.

sciences humaines lorsque nous affirmons ou laissons supposer la réalité de l'existence d'un inconscient, ou la réalité de l'existence de la distinction entre conscience et inconscient : ce que nous voyons, et ce que nous ne voyons pas, quand nous croyons savoir ce que nous voulons, et où cela se trouve, et de quoi cela dépend. Dans ce texte, elle ne s'adonne pas simplement à un commentaire de Berkeley ; elle nous montre comment l'habitude ou la forme de nos expressions, en philosophie autant qu'en sciences humaines, cachent nos exigences et les confusions qui en résultent ; elle nous montre où se trouve vraiment la distinction entre choses réelles et chimères, et de quoi elle dépend, parce que cela nous aide à voir où se trouvent vraiment les distinctions que nous utilisons dans les pratiques scientifiques aussi bien qu'en philosophie. Contre les philosophes réalistes, Berkeley soutient que de telles distinctions ne dépendent pas de l'existence absolue de choses réelles et ne peuvent pas se trouver dans une réalité extérieure à notre esprit ; Cora Diamond montre que contre ce qu'il a écrit précédemment, contre l'auteur du TLP, Wittgenstein soutient de même que de telles distinctions ne dépendent pas d'un ordre logique sous-jacent du langage et ne peuvent pas se trouver dans une forme quelconque de "réalité du langage" permettant de faire ces distinctions.

Ces deux critiques nous imposent donc d'abandonner nos exigences à propos de nos distinctions (et donc de nos concepts, de nos catégories, de nos objets d'étude). Elles nous montrent que nos distinctions ne dépendent que de nos usages du langage (ce qui ne veut pas dire que nous pouvons adopter les usages que nous voulons, qu'elles ne dépendent que de nous absolument), et qu'il n'est donc pas possible de satisfaire notre besoin de réalisme en adoptant d'autres positions, en construisant d'autres concepts ou en utilisant simplement d'autres catégories, parce que cela impliquerait d'autres exigences. C'est pourquoi Cora Diamond ne nous propose pas de rechercher une conception (de l'objet, de la science, du discours) permettant d'être réaliste, mais de chercher à nous montrer réaliste dans nos attitudes. On peut penser qu'une attitude est une chose de peu d'importance, et il semblera futile et presque ridicule à tous les amateurs de conceptions générales et de « types idéaux » (selon l'expression "critique" d'Evans-Pritchard) de faire porter toute une analyse philosophique sur une simple attitude. Mais émettre cette critique, c'est oublier que ce sont des pratiques que nous cherchons à analyser et à comprendre, et que le terme "pratique" ne désigne pas une simple application mécanique de concepts, mais renvoie aussi à tout un ensemble d'attitudes ; si donc nous admettons la possibilité de philosopher sur des pratiques, nous devons admettre également l'intérêt d'étudier les simples attitudes qui les constituent et les caractérisent. Faire la description et l'analyse de nos attitudes afin de comprendre nos

pratiques, ceci est précisément un des principaux aspects de la manière de philosopher de Cora Diamond. Plus qu'une méthode, son intérêt pour ce qu'elle appelle "attitudes" est une manière de reconnaître l'importance de la grammaire, et l'importance du fait que la grammaire est là avant nous et avant tout ce que nous pouvons en dire ; analyser nos attitudes est donc une manière de parler de la grammaire et de son importance, parce qu'il le faut bien, sans croire et sans donner l'impression que nous pouvons la placer devant nous et l'examiner comme un objet indépendant de nous et surtout comme un objet dont nous serions indépendants, dans l'illusion que nous posséderions une intériorité examinatrice capable de s'extraire de la grammaire de nos langages pour les étudier. Ce que Cora Diamond appelle "attitudes philosophiques", ce sont nos manières de nous représenter (de reconnaître et d'accepter ou de composer avec, de tenir compte ou de croire qu'il est possible d'ignorer, etc.) le préalable grammatical de toutes nos expressions, c'est à dire la caractéristique de notre forme de vie dans le langage mise en évidence par Wittgenstein : nous ne pouvons énoncer une phrase que selon des règles qui nous précèdent et que nous avons apprises, et que dans un accord qui nous précède et que nous avons reconnu. A l'égard de ce préalable, nous n'avons aucune possibilité de prétendre adopter une position ou élaborer une conception ; ce que nous montrons, c'est une simple attitude pratique. Parce que nous avons du mal à accepter ce que nous prenons pour une limitation mais qui n'est que notre forme de vie, notre attitude est très souvent une attitude de refus (de ce préalable), de prétention (à adopter une position, à élaborer notre conception) et d'exigence philosophique ; l'attitude d'esprit réaliste est tout simplement l'attitude opposée d'acceptation de la précédence, sur toutes nos expressions, des règles du langage et des accords dans lesquels nous pouvons les appliquer et nous faire comprendre. C'est ainsi que peut être pleinement comprise par exemple cette remarque de Wittgenstein sur laquelle nous reviendrons plus loin : « mon attitude à son égard est une attitude vis à vis de l'âme ; je n'ai pas *l'opinion* qu'il a une âme. » (RP II, iv, p. 253). Wittgenstein nous montre ici que ce n'est pas en définissant ou en expliquant ce qu'est une âme que nous parvenons à employer ce mot de manière réaliste ; et que c'est au contraire dans nos attitudes que ce mot trouve une signification réaliste.

DE LA CONFUSION A LA CLARIFICATION DE LA VISION : RETOUR SUR LE FONCTIONNEMENT DU LANGAGE.

Que nous apprend d'important cette analyse montrant que ces deux manières (l'empirisme et le réalisme) de penser notre besoin d'être réaliste ou la possibilité de l'être ne sont en fait que deux formes d'aveuglement ? Elle nous montre simplement que c'est dans la

compréhension du fonctionnement du langage, dans l'analyse de l'ordre logique de nos langages montré par nos usages, que se trouve la possibilité de dépasser les impasses dans lesquelles nous entraîne la question du réalisme, la possibilité de comprendre ce que nous pouvons vraiment faire pour nous montrer réalistes (seulement nous montrer, pas l'*être* ; nous avons maintenant accepté que le réalisme n'est que ce que le langage permet, pas une chose qu'il désigne – et nous savons que nous pouvons nous en satisfaire). Car dans les deux cas, le retrait des lunettes permet de voir clairement ; et ce qui obscurcissait la vision était une image fausse, confuse et irréaliste du fonctionnement du langage. Et les liens que nous avons fait avec les sciences humaines, les exemples de cet aveuglement (ainsi que les exemples d'attitudes permettant de l'éviter) que nous y avons trouvé, nous permettent d'élargir le besoin de ce retrait à toutes les situations dans lesquelles nous faisons preuve d'exigence. Car ce que Cora Diamond veut montrer, c'est que ce genre d'aveuglement, cette croyance qu'existe quelque part (ailleurs) une vraie nature des choses ou une réalité du langage, cette attente de leur découverte ou cette certitude de les voir – tout cela procède toujours du même genre de confusion sur le fonctionnement du langage. C'est cette confusion à propos du langage que je veux décrire maintenant ; rapidement, en rappelant l'analyse de Cora Diamond, à propos du philosophe réaliste tel que Berkeley le décrit et de l'auteur du TLP tel que Wittgenstein en fait la critique ; de manière plus détaillée à propos de quelqu'un qui leur ressemble beaucoup, le psychanalyste.

Selon Diamond, le sens de cette critique est celui-ci : c'est parce qu'il regarde tout à travers l'idée de la nécessité d'un ordre logique sous-jacent (« il soumet le langage à des exigences philosophiques », id. ; p. 28)) que le philosophe du TLP se met en difficulté et ne voit pas que l'ordre logique de la pensée et de nos expressions se trouve en fait là où il pensait qu'il ne pouvait pas se trouver : dans l'analyse logique du langage, comme le montre la possibilité de l'analyse complète du sens. Autrement dit : nos besoins d'analyse logique de notre pensée sont complètement satisfaits par l'analyse logique du langage, il n'y a rien de sous-jacent à analyser ; de même que nos besoins de connaissance de la réalité se trouvent complètement satisfaits par notre perception (il n'y a pas de réel sous-jacent à percevoir ou à connaître). Croire à l'existence d'un ordre logique sous-jacent, tout comme croire à l'existence d'un réel sous-jacent, c'est créer l'illusion que l'on poursuit. Enlever les lunettes, c'est donc pour ce philosophe, dans cette situation, reconnaître que rien ne l'empêche de voir cet ordre logique là où il est : dans nos propositions, dans nos usages du langages. S'il était possible de concevoir un tel ordre logique sous-jacent[73] , nous pourrions à bon droit y voir un fondement

73 De même que Berkeley n'argumente pas sur l'existence de la réalité hors de l'esprit mais sur la possibilité de la concevoir, et avec une égale prudence philosophique, on n'argumentera pas ici sur l'existence ou de la non-

du langage ; nous pourrions croire que dans cet ordre logique sous-jacent se dissimule un « corps de signification attaché » (RP § 138, 139, 559) à chaque mot, et que nos mots ont donc un sens déterminé dans la "réalité" de notre langage ; cette fausse solution à la question du réalisme, que nous avons déjà repoussée, résulte donc directement de cette exigence philosophique et de l'illusion qu'elle crée. Ceci illustre comment la question du réalisme "resurgit" dans des "philosophies du langage" (ici celle du TLP) dont on pouvait penser qu'elles devaient logiquement les éviter, et y crée les mêmes impasses.

L'analyse de Cora Diamond montre que même Berkeley, bien qu'il n'oppose évidemment pas à l'idée de l'existence réelle soutenue par le philosophe réaliste une véritable analyse de l'usage des mots dans le langage, mais seulement la constatation de l'impossibilité pratique de montrer l'existence des corps hors de l'esprit, est conduit par son argumentation (portant sur l'impossibilité de *concevoir*) à trouver la source de l'erreur du réaliste dans des confusions à propos du fonctionnement du langage. Que dit précisément Berkeley à ce sujet ? Que la source de la maladie se trouve dans notre désir d'attribuer à un terme une signification fixe (c'est toujours cette même idée du corps de signification attaché au mot à laquelle pourrait conduire tout aussi bien la lecture du TLP) ; et dans notre goût pour les idées générales et abstraites. Du premier de ces désirs, il résulte que nous perdons de vue le fait que les usages de ces termes sont différents, ou concernent des situations différentes, et que nous avons ainsi tendance à regrouper, à constituer en catégories, des choses qui ne se ressemblent pas autant que nous le croyons. Le deuxième de ces désirs consiste finalement à croire à l'existence absolue, indépendante, des catégories que nous constituons ; cela nous conduit à dévaluer ce que nous « avons sous les yeux », à mépriser la simple description des phénomènes, et à considérer comme insuffisamment scientifique ce que cela nous montre.

Repensons maintenant à l'étude que nous avons faite au début de ce chapitre de l'usage des concepts en Psychanalyse, en ayant à l'esprit ces deux désirs que Berkeley montre à l'œuvre dans nos confusions sur le fonctionnement du langage. Au premier de ces désirs correspond par exemple la tendance à regrouper dans la catégorie d'inconscient des actions (comportements, expressions, pensées) qui surviennent dans des situations différentes, des actions que nous pouvons toutes qualifier d'inconscientes, mais dans des usages différents de ce terme. A l'autre correspond la tendance marquée de la Psychanalyse à interpréter tous les phénomènes avant même de les avoir suffisamment décrits, afin de les faire correspondre à des idées générales et abstraites que la théorie a elle-même produites dans une forme élaborée

existence de cet ordre sous-jacent, mais seulement sur la possibilité de le concevoir.

de croyance à la signification fixe des mots. Et c'est ainsi que la psychanalyse tend à devenir irréaliste, et donc non-scientifique, à force d'essayer de l'être. Je veux maintenant montrer comment l'irréalisme de la Psychanalyse provient du même type de confusion sur le fonctionnement du langage, et montrer à nouveau, avec cet exemple, que la confusion sur le langage ne dépend pas du choix des concepts, mais de la manière de les employer ; et que ce n'est pas en changeant de concepts qu'on peut l'éviter, mais en changeant d'attitude.

La confusion sur le langage est quelque peu dissimulée en psychanalyse, car sa manière particulière de soutenir l'existence d'une réalité plus vraie que celle à laquelle notre conscience nous donnerait accès donne l'impression d'avoir intégré les leçons successives de Berkeley ou de Wittgenstein à ce sujet (mais nous voyons bien qu'il ne serait pas possible d'affirmer cela sans entrer dans une une contradiction). En effet, en situant l'inconscient dans l'esprit, Freud semble tenir parfaitement compte de ce qu'affirme Berkeley, « qu'il n'y a pas d'existence hors de l'esprit ». De même, on pourrait dire qu'en faisant de l'inconscient une part ou une forme du langage, en lui attribuant une structure similaire, Lacan semble respecter une sorte de conception wittgensteinienne de la connaissance. Cependant, en plaçant la réalité qu'elle prétend révéler dans la pensée ou le langage plutôt que dans un monde matériel, en supposant l'existence d'une réalité faite de représentations de choses ou de purs signifiants plutôt que de choses matérielles ou de natures, elle ne sort pas de la confusion. Car dans un cas comme dans l'autre il s'agit toujours de chercher ailleurs, au delà, de nos pensées et de nos expressions, la signification de tout ce que nous pensons et exprimons. Le fait que tout se passe dans quelque chose qui est appelé "esprit" ou "langage" ne change rien au fait qu'on retrouve, dans cette conception de l'esprit ou du langage, cette idée que Wittgenstein a réfutée dans sa critique du TLP : qu'il y a un ordre sous-jacent de chaque pensée, dans laquelle elle trouverait sa véritable signification, et dans lequel chaque comportement trouverait donc son explication. Le fait que la psychanalyse place un ordre sous-jacent du langage à l'intérieur du langage, ou, dans sa formulation plus ancienne, un ordre sous-jacent de la pensée à l'intérieur de la pensée et de l'esprit, ne change rien à l'affaire. On voit de suite l'objection logique que l'on peut opposer à ce genre de conception du fonctionnement du langage : quel est l'ordre sous-jacent de celui-ci, quel est l'ordre sous-jacent de ce réel, quel est l'ordre sous-jacent de cet ordre inconscient ? - et ainsi à l'infini, dans une version nouvelle d'un faux problème que nous connaissons maintenant bien. L'erreur de la psychanalyse à propos du fonctionnement du langage est donc bien avant tout une erreur d'attitude : croire à l'existence d'une autre forme de pensée ou de langage, dont notre langage ne serait que l'apparence ; croire que cette autre forme de langage constitue l'ordre sous-jacent de notre langage ordinaire ; croire que ces deux

niveaux de langage sont reliées par des formes logiques, dont on trouve la trace dans certains phénomènes comme les symptômes ou les lapsus.

L'ATTITUDE D'ESPRIT REALISTE EN SCIENCES HUMAINES

L'idée de l'existence d'un inconscient et, donc, le désir d'un lieu, d'un ordre ou d'un espace dans lequel existeraient les raisons inconscientes de nos comportements, ou simplement la distinction entre les raisons inconscientes et les raisons conscientes de nos actions - un tel désir et une telle idée constituent donc bien une paire de fausses lunettes. Et l'attitude de l'esprit réaliste consiste à montrer qu'il est possible d'enlever ces fausses lunettes, de cesser de regarder là où il n'y a rien à voir, de chercher des explications causales là ou il ne peut y en avoir, alors que nos raisons, inconscientes ou pas, sont là où elles doivent être : dans nos usages du langage.

De ce point de vue, il est donc justifié d'attribuer au psychanalyste la même prétention (et la même erreur) que celle que Cora Diamond attribue à l'empiriste : il croit qu'il fait ce que le réaliste n'est pas parvenu à faire. C'est ce qu'exprime par exemple cette phrase célèbre de Lacan : « La vérité ne peut que se mi-dire ! ». S'il soutient ainsi qu'il ne peut que la « mi-dire », c'est qu'il la croit ou la prétend bien cachée, très difficile à atteindre ; mais ici, il n'y a de caché que ce qui est dissimulé derrière l'apparente modestie de celui qui semble reconnaître l'incomplétude de son explication, mais qu'on reconnaît bien dans l'exaltation de la difficulté : c'est la prétention de celui qui croit entrevoir ce qu'il prétend invisible, de celui qui croit avoir réussi à corriger ou à enlever les lunettes censées troubler notre vue.

A cela, Cora Diamond oppose une forme de réalisme qu'elle appelle "attitude d'esprit réaliste", et qu'elle décrit volontiers comme une intention : « L'intention de l'esprit réaliste est celle que Philonous oppose à Hylas. : lui montrer que ce qu'il veut ne se trouve pas au seul endroit où il pense que cela peut être ; que ce qu'il veut ne dépend pas de ce dont il pense que cela dépend. » (Id., p. 34) Pour poursuivre la description de cet esprit réaliste dans l'exemple de la critique de la Psychanalyse (et pour continuer donc de caractériser l'esprit réaliste en sciences humaines), on peut dire que, de même, l'esprit réaliste montre que ce que veut la psychanalyse ne se trouve pas là où les psychanalystes, et Freud le premier, croient que

ça se trouve et ne dépend pas de ce qu'ils croient ; l'inconscient n'est pas une chose qui existe dans notre esprit et la compréhension de ce qui est inconscient ne dépend pas d'une notre capacité d'analyse de l'esprit. L'inconscient est devant nous, dans la possibilité que nous avons de dire avec sens des phrases comme celles-ci : « il a agi sans réfléchir », « ce n'est pas ce que je voulais faire » ; et comprendre ce que nous appelons inconscient, c'est comprendre ce que nous voulons dire en utilisant ce terme, c'est comprendre nos usages de ce terme dans les situations où nous l'employons.

Il est maintenant possible de donner de cette "attitude d'esprit réaliste", dans laquelle Cora Diamond tente de dépasser l'opposition réalisme/antiréalisme, une description positive. Il faut d'abord insister sur le fait que l'expression "esprit réaliste" désigne une attitude qui n'est pas liée à une conception générale de la réalité ou des moyens de la connaître. L'esprit réaliste, c'est l'attitude philosophique de celui qui sait qu'il doit abandonner toutes ses exigences philosophiques. Pourquoi ? Parce qu'il sait qu'une exigence philosophique n'a pas d'autre raison que cette exigence elle-même, parce qu'il sait que c'est lui-même qui se l'impose ; parce qu'il sait que de telles exigences le conduisent dans une impasse faite de tentatives toujours inabouties, de désirs toujours déçus, jusqu'à cette position proprement pathologique qui consiste à n'avoir d'autre solution que de recommencer sans cesse ce qui ne donne jamais le résultat escompté et ne peut le donner (c'est en cela qu'il s'agit d'une impasse, et c'est dans le sens où elle permet de déjouer ces impasses que la philosophie de Wittgenstein peut être dite thérapeutique). Et bien sûr parce qu'il sait que ces attentes ne sont créées que par ces exigences, que l'esprit métaphysique construit son propre piège. L'esprit réaliste reconnaît que la métaphysique réside dans le langage et n'a pas d'autre attente que de comprendre comment nous pouvons nous comprendre dans ces conditions. Il ne cherche donc pas à comprendre quelque chose que l'on pourrait appeler "l'existence de notre compréhension", et dire qu'il n'a pas d'exigences métaphysiques signifie aussi qu'il ne fait pas d'hypothèses à ce sujet. L'esprit réaliste n'a pas d'exigences métaphysiques et ne fait donc pas d'hypothèses sur l'existence "d'un monde dans lequel notre compréhension se produit" ou d'un "fondement du langage" qui auraient des liens logiques avec nos concepts et, en assurant la signification, permettraient notre compréhension. Mais il ne nie pas et ne rejette pas la confiance dans notre capacité à

nous exprimer et nous comprendre, et le sentiment de certitude vis à vis de nos croyances à propos de ce que nous appelons "réalité", dans lesquels nous vivons et que nous trouvons dans le langage. Son attitude est « une attitude à l'égard du réel : du réel suffisamment réel pour qu'on n'ait pas à se poser la question de ce qui lui manque, de quelque chose qui soit au-delà de lui » (Diamond, id., p. 63). Autrement dit : l'esprit réaliste est réaliste dans le sens où il reconnaît que la croyance à l'existence de la réalité est notre manière ordinaire de connaître, quelle fait partie de notre forme de vie ; mais il l'est aussi dans le sens ou il sait que cette signification, cette manière d'employer des termes comme "réalité", cela ne peut être vu, décrit et énoncé qu'à l'intérieur du langage, et qu'il n'y a aucun sens à faire la moindre hypothèse d'existence portant sur ce qui serait hors du langage ; enfin, il est également réaliste dans le sens ou il sait que cela ne permet pas de dire que n'existe que ce qui existe dans le langage (car dire cela, c'est paradoxalement prétendre une connaissance de ce qui est en dehors). L'esprit réaliste, dans la pratique des sciences humaines, ne se pose pas la question de savoir comment des choses comme "esprit" "pensée" "conscience" ou "relation" existent en dehors du langage, en dehors de ce que nos usages montrent de ces choses. Par exemple, il ne se pose pas la question de savoir si l'existence de l'esprit est une existence biologique, dans le cerveau, ou une autre forme d'existence immatérielle et éthérée, ailleurs ; il sait que le sens du terme "esprit" se trouve dans nos usages, et que c'est là qu'il faut l'analyser, et que c'est là que nous pouvons essayer de comprendre comment nous, les humains, pouvons nous entendre sur la signification d'un tel mot et l'utiliser pour nous comprendre mutuellement. Ceci est une manière possible (nous en avons déjà examinée une autre) de parvenir à comprendre les remarque de Wittgenstein sur le concept de cerveau utilisé en biologie (RPP 903 à 909) Il est réaliste, également, au sens ou il sait que nos connaissances sont contenues dans nos formes de vie avec le langage, avec les mots et leur grammaire. Il ne se plaint pas de l'inadéquation du langage, il sait que nous ne pouvons pas parler des humains et de leur manières de se comprendre sans faire usage de mots tels que ceux que je viens de citer, et de verbes psychologiques, et de leur grammaire, et que nos manières courantes (mais aussi savantes, et c'est à cela que nous devons prêter attention) d'user de ces termes nous donnent l'impression que nous parlons de choses qui existent, ou que ces

termes ont un sens fixe. Tout le travail de l'esprit réaliste consiste alors à montrer que dans tous ces emplois de ces mots, à chaque fois, il n'est pas possible de concevoir que la signification provient de (et que la confiance que nous lui accordons réside dans) l'existence absolue et indépendante du langage de ces choses ou d'un sens fixe attaché à ces mots ; exactement comme Berkeley répondait à chaque argument d'Hylas en montrant qu'il n'est pas possible de concevoir l'existence de choses hors de l'esprit. C'est ce travail que fait Wittgenstein avec, par exemple, le terme "âme" : « mon attitude à son égard est une attitude vis à vis de l'âme ; je n'ai pas *l'opinion* qu'il a une âme. » (RP II, iv, p. 253) Ce qu'il veut dire, c'est que notre certitude vis à vis de l'âme d'autrui, et la confiance que nous plaçons dans le sens et l'utilisation de ce mot, ne dépendent pas de la question de l'existence des âmes, à propos de laquelle nous pourrions alors avoir une opinion, ni d'une signification fixe attachée à ce mot, avec laquelle nous pourrions être en accord ou pas ; nous ne réfléchissons pas au sens de "âme" afin de déterminer si nous devons avoir vis à vis d'autrui « une attitude à l'égard d'une âme », c'est pour cela qu'il emploie le terme attitude ; et la signification du terme "âme" est donnée tout simplement par son usage, c'est à dire cette attitude. L'esprit réaliste reconnaît donc aussi que ces mots dont la grammaire est source de confusions, et les croyances dans lesquelles que nous exprimons en les employant, et le sentiment de certitude qui accompagne ces croyances (savantes ou ordinaires), et le besoin que nous avons de ces croyances et de ces certitudes, font partie de notre connaissance et lui donnent sa forme, tout autant que l'impossibilité de prétendre regarder des choses indépendantes hors du langage. Il sait donc aussi qu'on ne peut pas dire n'importe quoi à propos de telles choses, que le fait que la possibilité même d'envisager leur existence (voire leur connaissance) soit un non-sens ne signifie pas qu'elles échappent à la grammaire (parler de choses que l'on ne peut connaître n'est pas toujours un non-sens, ne relève pas toujours d'une grammaire brisée), que certaines phrases ont un sens et d'autres n'en ont pas, et que son travail consiste avant tout à comprendre quels sont les usages qui donnent la signification, établissent la croyance, procurent le sentiment de certitude. Étudier les possibilités des phénomènes (RP 90), seulement leur possibilités, ne s'oppose pas à notre besoin de réalisme et à notre effort pour le satisfaire, si c'est étudier leur possibilité dans nos usages du langage. En revanche, se servir de leur

possibilité dans le langage pour attendre (ou supposer, souhaiter, regretter) de voir ou de ne pas voir leur possibilité dans une réalité hors du langage ou dans un ordre qui lui serait sous-jacent, cela est irréaliste (bien que cela s'appelle couramment "réalisme"). Comme le dit Cora Diamond, (idem), L'esprit réaliste est tout simplement réaliste au sens trivial du terme : il ne se fait pas d'illusions, il ne se paye pas de mots, à propos de la réalité.

Il semble donc possible de pratiquer les sciences humaines dans une telle attitude d'esprit réaliste ; d'étudier nos manières de nous comprendre (donc de comprendre les autres) en respectant notre besoin d'être réaliste sans le satisfaire faussement dans cette volonté d'existence des objets et des distinctions dont nous croyons avoir besoin et dont j'ai fait la critique dans la première section. Je voudrais maintenant le montrer en donnant deux exemples, en procédant simplement à une lecture réaliste de deux auteurs de sciences humaines.

Les deux exemples choisis pourraient être considérés comme de mauvais exemples, au sens où il s'agit d'auteurs qu'il est aisé de considérer comme manquant de réalisme. Jacques Lacan et Michel Foucault font (ou ont fait) tous deux l'objet de virulentes critiques de ce type ; on peut ainsi reprocher au premier à la fois un manque de fondements et une circularité de ses énoncés (ainsi qu'une certaine "obscurité") ; au second on reprochera le relativisme général de ses conceptions. C'est précisément pour ces raisons qu'ils constituent de bons exemples pour mon propos : ce que nous devons comprendre, c'est justement comment il est possible de faire preuve d'un esprit réaliste, même quand cela paraît difficile, parce que c'est toujours difficile au regard de nos désirs de théories, de conceptions générales, et d'existence absolue des choses dont nous parlons. Mon analyse ne visera pas à défendre ces auteurs ou leurs conception, mais à montrer comment l'exigence pratique du réalisme se fait sentir dans leurs textes et comment il tentent de la prendre en compte, ou pas. Elle visera surtout à montrer comment nous pouvons et devons les lire de manière réaliste, c'est à dire en retrouvant le réalisme qui s'y trouve, parce que faire cela, c'est déjà pratiquer les sciences humaines avec un esprit réaliste. La lecture de Jacques Lacan que je propose est un exercice limité, portant sur une séance précise de son séminaire ; simple exemple

destiné à illustrer ce qui est suggéré dans ce chapitre. Quant au manque de réalisme de Michel Foucault, il m'est apparu plus complexe et plus intéressant à analyser. D'abord parce qu'il m'est apparu moins évident que les lectures relativistes de son œuvre et le soutien bruyant d'un auteur comme Richard Rorty ne le laissaient penser ; mais aussi parce que sa manière de traiter la question du réalisme (ou plutôt de montrer une manière de traiter ces questions dans ses énoncés) implique un questionnement sur la notion de vérité, et montre certains usages de vrai. Pour ces raisons, cette étude du réalisme de Michel Foucault, beaucoup plus étendue, constitue un chapitre à part entière, dans lequel je traite du réalisme en lien avec les usages de "vrai".

ILLUSTRATION : UNE LECTURE REALISTE DE LACAN

(Séminaire XI, première séance)

En 1964, Jacques Lacan, qui vient d'être, à la demande de l'International Psychoanalytic Association, interdit d'enseignement au sein de la société de psychanalyse à laquelle il appartient, reprend son séminaire dans les locaux de l'École Normale Supérieure, invité par la sixième section de l'École Pratique des Hautes Études et son directeur Fernand Braudel, avec le soutien et la présence effective de Claude Lévy-Strauss (voir le compte-rendu de la première séance de ce séminaire dans : Lacan J., 1973, *Le séminaire, livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*). Cette reprise s'effectue donc dans un cadre institutionnel différent dont l'accueil suppose ou indique une place possible pour la psychanalyse au sein des sciences humaines, et devant un nouvel auditoire qui n'est plus exclusivement composé de psychanalystes en formation ; changements auxquels Lacan se montre très attentif puisque, lors de la première séance, il introduit ainsi ce nouveau séminaire : « je pose d'abord que, si je suis ici, devant un auditoire aussi large, dans un tel milieu, et avec une telle assistance, c'est pour me demander *si la psychanalyse est une science*, et l'examiner avec vous. » (id., p. 12) Entrée en matière dans laquelle, en poursuivant notre recherche d'une attitude réaliste, nous pouvons relever que Lacan ne s'interroge pas sur la question de savoir s'il est possible de *considérer* la psychanalyse comme une science, mais sur la proposition plus fondamentale qu'elle *est* une science.

Les raisons et conditions de cette reprise conduisent Lacan à décrire lors de cette première séance sa position dans le « milieu » de la psychanalyse et sa posture dans son enseignement. Sa position est, selon ses propres mots, celle de « l'excommunication majeure [...], sans possibilité de retour » (id., p. 9). Quant à sa posture, elle apparaît, dans les premières

pages du compte-rendu de ce séminaire, comme celle de celui qui croit que cette excommunication, en tentant de faire taire une parole, en montre la vérité fondamentale ; et qui entend continuer à faire entendre l'une et l'autre, du dedans ou du dehors de l'institution psychanalytique : « Je suis ici, dans la posture qui est la mienne, pour introduire toujours cette même question – *qu'est-ce que la psychanalyse ?* » (id., p. 9). Précisant cette question, Lacan introduit son programme : il s'agit de s'interroger sur les fondements de la psychanalyse, sur ce « qui la fonde comme praxis », c'est à dire sur ce que, « de la psychanalyse, on peut, on doit attendre, et ce qui doit s'y entériner comme frein, voire comme échec » (id., p. 11). Lacan définit ensuite le champ dans lequel cette question doit être instruite, l'objet et la méthode de cette recherche, et montre quelle est la position du chercheur-psychanalyste. Le champ est limité sur un bord par la science empirique (avec notamment, page 13, une référence à Duhem), et sur l'autre par l'herméneutique religieuse. Mais pour Lacan, ni la notion d'expérience, ni celle de recherche, ne suffisent à définir une science ; il manque à ce champ un autre bord, et c'est dans ce manque que peut exister la possibilité pour la psychanalyse d'être une science (pages 12 et 13). L'objet étudié dans ce champ, c'est la méthode psychanalytique elle même, cette pratique qui consiste « à faire parler », c'est à dire à se heurter aux « rapports du désir au langage » (page 16). Quant à la position du psychanalyste investiguant sur ces questions, elle est définie par son désir dans cette pratique : « que doit-il en être du désir de l'analyste pour qu'il opère d'une manière correcte ? » (page 14) Autrement dit : si le véritable désir de l'analyste n'est pas simplement le désir apparent de faire parler celui qui y résiste, comment s'assurer qu'il le permette ? Le désir apparaît ici comme le bord manquant au champ de la psychanalyse (peut-être à tout champ scientifique, mais cette extension ne me semble pas traitée explicitement dans ces séminaires) ; s'assurer que le désir de l'analyste permette de faire ce que, de la psychanalyse, on peut attendre, reviendrait donc à en clore le champ et à faire de la psychanalyse une science. Enfin la méthode (qui donnera ultérieurement son titre au compte rendu publié de ce séminaire) sera la compréhension du « statut » des « quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse », qui sont l'inconscient, la pulsion, le transfert et la répétition (page 16) – concepts à l'aide desquels s'examine le désir. Nous retrouvons dans ce programme beaucoup de termes dont nous avons déjà analysé les usages dans nos examens de la question du réalisme : désir, position et posture (que j'entends assez proche mais différent de "attitude") ; science, recherche et pratique ; fondement, concept ou encore vérité. L'emploi de ces termes, et le type de questions dans lesquels ils sont employés, révèlent que Lacan, tout au moins dans cette période (et peut être en raisons de ces circonstances), se soucie vraiment de réalisme : de celui de son enseignement, et donc de celui

de la formation des psychanalystes, dont dépend le réalisme de leur pratique. Je vais maintenant procéder à une lecture attentive de la première séance de ce séminaire (en ne recherchant que quelques confirmations dans les séances suivantes), en essayant de montrer comment Lacan s'y montre réaliste, ou pas, et de quelle manière.

Ce que nous pouvons examiner en premier lieu, c'est le point de départ que Lacan lui-même nous propose : sa posture, et le désir qui la soutient. Cette posture est-elle réaliste ? Pour nous, que notre examen de la question du réalisme a conduit à soutenir que le réalisme en Sciences humaines ne peut se trouver que dans nos attitudes, cette question peut être éclairée par la distinction que nous pouvons faire entre les termes "posture" et "attitude". La posture de Lacan représente-t-elle une forme possible de ce que nous avons appelé "attitude d'esprit réaliste" ? Très souvent, l'emploi du terme "attitude" est plus large et plus neutre que celui de posture, qui sous-entend une intention, un désir – beaucoup plus que "attitude", qui renvoie plutôt à la reconnaissance d'un besoin. Dire que l'on a ou que l'on montre une attitude, c'est reconnaître assez simplement que l'on ne peut vivre avec les autres sans se montrer intelligible, sans qu'ils cherchent à vous comprendre et sans chercher à être compris, y compris dans les moments les plus simple de la vie ordinaire, y compris lorsqu'on ne prétend à rien, lorsqu'on est simplement là. Pendre une posture, c'est s'adresser aux autres, c'est choisir intentionnellement une attitude particulière dont les traits caractéristiques suggèrent aux autres ce qu'on a à leur dire, c'est tenter de choisir ce que l'on décide faire comprendre : une posture est en quelque sorte une attitude choisie. Pour reprendre une distinction que nous avons déjà beaucoup utilisée, le terme "attitude" évoque notre accord profond dans le langage et notre forme de vie, tandis que le terme "posture" évoque plutôt la recherche d'un type d'accord que nous avons qualifié de conjoncturel ou politique. Dans ce cas, dans l'usage qu'en fait Lacan, le terme "posture" prend bien sûr une signification particulière dans le contexte de cette « excommunication » ; dirigée vers ceux qui ont voulu la faire taire comme vers ceux qui continuent à l'attendre, la posture exprime bien sûr le désir de maintenir une parole, et le désir que d'autres l'entendent ou la rejoignent, s'y accordent.

Cependant, Lacan ne dit pas que sa posture n'est qu'une réaction à la situation ; bien au contraire, insistant sur le fait qu'elle est la sienne, il la montre dans la continuité de son enseignement et de sa formation. Ce que Lacan affirme avec force dans ce moment auquel il donne une certaine solennité, c'est sa posture de psychanalyste, fondée sur son désir (dire ce qu'il en est de ce désir est un des buts du séminaire) plutôt que sur son but (faire parler

l'hystérique, tel que lui-même le schématise), dans cette activité d'enseignement de la pratique psychanalytique, activité scientifique d'enseignement et de recherche, pour l'exprimer dans les termes utilisés par les institutions qui l'accueillent. Sa posture dessine donc une image du champ de la psychanalyse, celle d'un champ organisé par son bord "manquant", le désir. Dans ce champ, ne voir et ne tenir compte que de l'expérience et de la recherche, aller droit au but et tenter de faire ce qui est attendu (faire parler l'hystérique), conduirait à se heurter à ce qui manque, le désir inconscient, (ce heurt prenant la forme de résistances et de modes relationnels imprévisibles et incompréhensibles dans un champ rendu incomplet par une vue partielle) ; et ce serait seulement en faisant un apparent détour par le désir de l'analyste que le but de la psychanalyse pourrait être atteint. Lacan définit donc la psychanalyse comme la possibilité d'atteindre un but en en poursuivant un autre : que le psychanalyste poursuive l'accomplissement de son désir ouvrirait la voie au désir du patient et à la possibilité qu'il commence à s'exprimer, voire à s'accomplir, dans cette relation qui en reconnaît l'importance et la force. C'est ainsi que, remontant la généalogie de ce désir du psychanalyste pour en montrer l'efficace, une certaine réalité de ses effets, il en vient à questionner le point de départ de la psychanalyse, le désir de Freud : « Aussi l'hystérie nous met-elle sur la trace d'un certain péché originel de l'analyse. (...) Le vrai n'est peut-être qu'une seule chose, c'est le désir de Freud lui-même, à savoir que quelque chose, dans Freud, n'a jamais été analysé. » (id., p. 16). Et Lacan relève alors que c'est précisément au moment où il s'interrogeait sur ces questions qu'il a été contraint de cesser son séminaire – il interprète le désir de ceux qui l'ont excommunié en le rapportant à son désir d'examiner le désir non analysé de Freud.

Il est possible de s'interroger sur cette interprétation psychanalytique, autour de laquelle s'articulent beaucoup des thèmes abordés durant cette séance du séminaire ; d'en dénoncer précisément le caractère interprétatif, donc invérifiable ; d'en critiquer l'évidente subjectivité. Une des manières de considérer la psychanalyse comme irréaliste consiste à affirmer que cet aspect de sa méthode, l'interprétation de l'analyste, est irréaliste, ce que je voudrais contester, notamment à l'aide de cet exemple (et je montrerais que l'irréalisme vient d'ailleurs). Certes l'usage de "vrai", dans cette phrase, trouble l'esprit réaliste : car cette exploration généalogique, ce retour vers les origines (le retour à Freud est le mot d'ordre lacanien de toute cette période) aboutissent à lier la réalité du désir (pas le réalisme de celui qui reconnaît la puissance du désir) à une vérité fondatrice indescriptible et inanalysable, celle du désir de Freud - on reconnaît là la recherche d'un réalisme (de ce que désignent les concepts), fondé dans une vérité absolue (du désir), et pas la recherche d'une attitude réaliste. Cependant, interpréter ce qui survient n'est pas irréaliste, c'est une des attitudes les plus ordinaires et les

plus utiles de la vie humaine. Se demander, comme le fait Lacan à propos de son propre désir : « pourquoi suis-je empêché de poursuivre mon séminaire au moment où... ? », n'est pas irréaliste ; cette question à un sens. De même, il n'est pas irréaliste de se poser des questions sur le désir de Freud sur son désir à propos du désir de l'hystérique. Tout comme n'est pas irréaliste celui qui pose des questions sur son être ou sur sa propre pensée (Descartes) ; ou encore des questions sur le langage à partir de sa propre position dans le langage (Wittgenstein). Ce type de questionnement n'est pas nécessairement ou fondamentalement irréaliste ; ce sont les critères que nous utilisons pour poser ces questions et y répondre qui peuvent être irréalistes, c'est précisément ce que Wittgenstein a voulu montrer, notamment à partir de sa propre critique du Tractatus.

Atteindre un but en en poursuivant un autre. Cette manière de définir la psychanalyse évoque une des critiques que Wittgenstein lui adressait : que les psychanalystes parviennent à un certain effet en faisant *en réalité* autre chose que ce qu'ils croient faire (cf notamment Conversations sur Freud, pages 89 à 91, in Wittgenstein L., 1966) ; et si nous considérons que cette critique exprime une attitude réaliste, nous devons alors reconnaître une volonté de réalisme dans la posture adoptée par Lacan, qui répond en quelque sorte ceci à Wittgenstein : « en effet, nous, psychanalystes ne visons pas directement notre but, nous faisons tout autre chose que ce que nous semblons faire, mais c'est la seule manière possible de le faire et nous n'en sommes pas dupes (un mot très utilisé par Lacan) ». Là où, en suivant la critique de Wittgenstein, on croirait montrer l'irréalisme d'une pratique faisant tout autre chose que ce qu'elle prétend, la psychanalyse serait pratique réaliste en se montrant non dupe de cet apparent détour et en faisant ce que nous attendons qu'elle fasse de la seule manière possible - en utilisant la force du désir, plutôt que l'éviter ou le combattre ; et elle serait science réaliste en reconnaissant que le désir structure son champ. Selon Lacan, le psychanalyste se montrerait donc profondément réaliste parce que particulièrement avisé : ce qu'on lui reproche, il le sait ; mais, reconnaissant que dans ce champ l'action qui vise son but le rate, sachant qu'il est vain, inutile ou néfaste, de faire ce qu'on attend de lui qu'il fasse, il accepte de faire tout autre chose parce qu'il sait que ce n'est qu'ainsi que peut se faire ce qu'on attend de lui. Tout ceci montre bien que Lacan prétend, par sa posture, à une attitude réaliste.

A cela, l'esprit réaliste dont Cora Diamond a décrit l'attitude peut répondre que c'est Lacan qui se leurre, en croyant qu'il est possible *d'être* réaliste, en prétendant fonder son réalisme dans son savoir. Il ne remet pas en cause l'idée que nos désirs peuvent déterminer nos discours, nos actes et même nos postures à notre insu, mais il soutient que cette connaissance du désir ne peut nous permettre de prétendre choisir une posture juste et réaliste ; et que

prétendre connaître la vérité de son désir, pouvoir y fonder sa position, et la revendiquer comme "posture" est une illusion qui n'exprime qu'une exigence métaphysique : « je dois et je peux être réaliste ». A sa manière, il peut donc prétendre reconnaître plus profondément que Lacan la force du désir, et s'en défier mieux que lui, qui croit pouvoir l'utiliser. Examinant la critique de Lacan disant que sa quête d'une attitude réaliste est gouvernée par ses désirs inconscients, il lui peut lui répondre que lui-même prend le risque de se placer dans la même situation en croyant connaître le désir sur lequel il se fonde. Sa critique est donc une critique radicale de la psychanalyse, de la prétention à savoir dans laquelle le psychanalyste tente de fonder sa pratique.

Du point de vue psychanalytique, l'irréalisme serait ainsi du coté d'une critique au minimum naïve, voire purement défensive. De manière cohérente, sans quitter sa posture, le psychanalyste peut opposer à une critique qui lui semble simpliste un argument de poids (mais on verra qu'il ne le soutient pas jusqu'au terme du débat, qu'en fait, il ne l'utilise pas vraiment) ; il peut soutenir qu'à ce jeu on se leurre toujours, que celui qui croit tenir une simple attitude adopte inconsciemment une posture (que c'est donc lui le dupe) et que, croyant simplement reconnaître des besoins caractéristiques de notre forme de vie, il est en fait guidé par ses désirs inconscients, à son insu ; il peut soutenir que le terme "attitude" est simplement une manière d'ignorer que l'on prend toujours une posture, et de s'en défendre. Si l'on suit ce point de vue, en affirmant sa posture sur la base de la reconnaissance de la force du désir inconscient, Lacan serait réaliste ; il montrerait que la posture du psychanalyste est réaliste, parce qu'il est réaliste de reconnaître que c'est dans le désir que nous agissons ; tandis que la revendication d'une simple attitude, avec sa connotation de neutralité, serait à l'inverse une illusion irréaliste, pas même une naïveté, une posture inconsciente d'elle-même et défensive.

En se plaçant dans une attitude de critique de la psychanalyse, on est tenté de rejeter cet argument au prétexte que, comme beaucoup d'arguments de la psychanalyse, il prend la forme d'une interprétation - la manière qu'ont les psychanalystes d'interpréter psychanalytiquement les paroles et les attitudes de leurs contradicteurs (cet aspect de leur posture) paraît à ceux-ci souvent irritante. Mais que peut-on faire d'autre d'une attitude que l'interpréter – n'y a-t-il pas là quelque chose de profondément humain ? Ayant montré que notre réalisme appartient à nos attitudes, ne devons-nous pas accepter que celles-ci soient soumises à interprétation ? – après tout, c'est bien ce que nous faisons en les prenant en compte. Je vais donc examiner sérieusement cet argument, ce qui me permettra de montrer que si les interprétations psychanalytiques posent des problèmes dans nos débats avec la psychanalyse, s'il est difficile d'en débattre comme de véritables arguments, ce n'est pas parce que ce sont des

interprétations, mais parce qu'elles n'ont pas de véritables critères, parce que les critères de la psychanalyse sont ailleurs et ne peuvent s'appliquer au type de considérations qui sont impliquées dans ces interprétations, et donc dans ces débats. Car à ce type d'argument, nous savons très bien ce que nous pouvons répondre. Nous savons où et comment juger du réalisme d'une attitude : dans la pratique des activités dans lesquelles cette attitude apparaît. Et nous aimerions donc pouvoir répondre aux psychanalystes : « fort bien, examinons des descriptions de situations pratiques (de séances de psychanalyse en cette occurrence), des comptes-rendus écrits avec le moins de préalables possibles (concepts, idées générales) et dans le langage des personnes observées (des analysés) ; analysons ces descriptions, voyons quelles choses montrent les usages des mots employés, et dégageons, pour chaque situation, les critères de ce qui semble important, utile, ou juste ; et nous verrons si votre posture permet de reconnaître et d'employer ces critères, et donc si elle paraît comme une attitude réaliste.

Mais un tel travail est tout simplement impossible dans le cadre de la psychanalyse, qui revendique tout à l'inverse beaucoup de préalables. Car dans cette posture décrite et montrée par Lacan, et qui reformule ce que nous avons précédemment décrit comme "gageure de la psychanalyse", le réalisme du psychanalyste repose donc sur ce qui la compose : sur sa connaissance du désir auquel il fait confiance, et sur la prétention, qui s'y fonde, de n'en être pas dupe. En définitive, ce réalisme de la posture dépend de la vérité de ce savoir, et de la clairvoyance du psychanalyste vis à vis de sa propre position. La posture du psychanalyste déplace le débat sur la question de la connaissance ; et pour être maintenue, la critique de la position du psychanalyste dans son activité devrait donc être reformulée comme critique de cette prétention à savoir, critique de la posture. Dire que le psychanalyste fait « autre chose que ce qu'on attend de lui qu'il fasse » ne suffit plus ; elle devrait montrer qu'il ne peut pas toujours connaître ce qu'il prétend savoir, et qu'il en est donc dupe, doublement dupe, puisque précisément il prétend ne pas l'être. La mise en cause du réalisme de la posture du psychanalyste prendrait ainsi la forme de deux questions précises : comment fait-on pour s'assurer de savoir ? - et : comment fait-on pour s'assurer que l'on n'est pas dupe de ce que l'on prétend savoir ? Nous voyons que la forme même de la posture psychanalytique modifie le type d'examen auquel nous voulions la soumettre : nous voulions examiner des attitudes pratiques dans des situations, et nous nous retrouvons, si nous voulons poursuivre le débat, dans la nécessité d'examiner un savoir selon un critère de vérité. Ainsi, si le savoir du psychanalyste pouvait après examen être tenu pour vrai, on devrait reconnaître que la prétention de celui-ci montre une attitude profondément réaliste ; si à l'inverse ce savoir s'avérait illusion, il faudrait alors convenir que cette prétention ne montre qu'une posture

totalement irréaliste. Mais qui peut répondre à de telles questions, qui peut porter un jugement sur un tel savoir ? Le psychanalyste, qui, comme Lacan le montre, le (re)trouve en s'y fiant au préalable (qui trouve son champ structuré par le désir en suivant et affirmant le sien), répond évidemment par l'affirmative. Mais celui qui, dans une attitude d'esprit réaliste, voudrait examiner des usages dans des contextes, ne peut rien dire à propos d'un tel savoir préalable, à propos d'un champ structuré par avance, de manière générale, par une signification, celle du désir inconscient (signification qui, remarquons le, permet le type d'interprétation caractéristique de la pratique psychanalytique). L'esprit réaliste ne s'oppose pas au psychanalyste sur de telles questions ; il n'y voit que des questions dénuées de tout sens possible.

Ceci nous permet de revenir sur l'argument que nous avons exposé plus haut, sur l'interprétation psychanalytique de l'attitude réaliste comme étant défensive et en fait irréaliste. Le psychanalyste ne l'emploie pas comme un argument, parce qu'il ne peut proposer aucun véritable critère, sur lequel nous pourrions nous accorder pour l'examiner. A celui qui lui demanderait quels sont ses critères, il répond par son savoir, sa connaissance de l'ordre du désir. Dire que toute attitude réaliste est en fait une posture inconsciente ou, ce qui revient au même, que seule la posture psychanalytique reconnaissant la force du désir inconscient est une attitude réaliste, c'est dire que les critères de nos attitudes nous échappent parce qu'ils sont inconscients, et que seul la psychanalyste peut les connaître : les critères sont intérieurs, et la possibilité de connaître cet intérieur constitue le savoir du psychanalyste (on retrouve là encore cette idée que nous avons beaucoup combattue selon laquelle les critères sont intérieurs). Le problème de cet argument ne tient donc pas au fait qu'il est une interprétation psychanalytique, mais au fait qu'il est une interprétation dénuée de véritables critères, extérieurs et communs. Ce qui revient à dire que le psychanalyste l'emploie comme une simple mise en cause, impossible à discuter (c'est cela qui irrite les contradicteurs). Les critères qu'il peut proposer sont ailleurs, dans la reconnaissance et l'emploi de la vérité d'un savoir qui justifie à ses yeux sa posture – mais un esprit réaliste trouvera qu'un tel emploi est un non-sens, impossible à discuter (et reconnaissons que les psychanalystes peuvent s'en irriter). Dans cette absence de critères commun, aucun jugement n'est possible ; il est possible de dire que celui qui recherche une attitude réaliste se défend contre son désir et se leurre, mais comme une simple opinion ; et il est alors tout aussi possible de dire que celui qui se targue de réalisme en faisant l'interprétation de la position précédente se leurre tout autant, mais ce n'est également qu'un opinion. Comme le dit Wittgenstein, de tels arguments ressemblent à de très grande forces qui n'ont pas de véritable point d'appui : elles ne s'exercent

sur rien et produisent très peu de travail. Toutefois, de notre position d'attitude réaliste, nous pouvons quand même porter un jugement sur cet argument et son emploi : l'absence de véritables critères communs et partagés permettant de porter des jugements sur de tels arguments ne montre pas une attitude réaliste.

C'est donc précisément parce qu'elle se fonde sur un désir de prendre une place particulière, celle de « celui qui est supposé savoir », que la posture du psychanalyste nous apparaît d'emblée en contradiction avec une attitude d'esprit réaliste ; parce qu'elle présuppose un savoir vrai, un ordre du désir structurant le champ de la connaissance, dont la connaissance (la visibilité, l'intelligibilité) dépendrait en premier lieu du désir de le connaître, selon une forme circulaire que nous avons déjà comparée à une forme de réalisme philosophique : la vérité du désir inconscient expliquerait l'ensemble des phénomènes humains, mais on ne la pourrait voir qu'en la reconnaissant au préalable, qu'en acceptant de regarder et d'investiguer dans ce champ selon l'ordre du désir – circularité non pas théorique mais éminemment pratique, puisque c'est bien d'une praxis qu'il est question dans cette séance : de la formation des psychanalystes, et de leur désir. C'est précisément cette valeur "scientifique" fondamentale du désir permettant d'établir le "vrai" que Lacan revendique lorsqu'il soutient que les termes "recherche" et "expérience" ne suffisent pas à définir une science : dans ce séminaire, il tente de montrer que la psychanalyse est une science précisément parce qu'elle reconnaît la vérité du désir comme force structurante de son champ, et s'y fonde – et, si l'on admet que cet ordre du désir structure la totalité du champ des activités humaines, peut être s'y montrerait-elle même "plus" sciences que d'autres pratiques. L'idée générale est qu'en matière de sciences de l'homme, l'empirisme et la recherche ne suffisent pas à faire science, et qu'il faut avant tout définir une science par le champ qui la structure : l'opposition signifié/signifiant pour la linguistique structuraliste, l'interdit pour l'ethnologie structuraliste (c'est du moins l'image qu'en a Lacan[74]) et donc le désir pour la psychanalyse.

Ainsi, en adoptant une attitude d'esprit réaliste dans la lecture de ce texte de Lacan, nous parvenons à voir ce qu'il y montre d'une attitude réaliste : la reconnaissance d'un besoin de réalisme dans la pratique de la psychanalyse, et des efforts pour répondre à ce besoin en faisant en sorte que la posture du psychanalyste y réponde (fasse finalement ce que l'on est en droit d'attendre d'elle). Et nous voyons également comment elle se montre irréaliste, en

74 Claude Lévy-Strauss est dans la salle lors de la première séance, mais il ne répond pas à une conception qui nécessairement l'interpelle ; l'insistance de Lacan, pendant toute cette période, sur une sorte de "cousinage" entre deux sciences considérées comme "structuralistes" contenait une attente implicite, à laquelle Lévy-Strauss n'a, à ma connaissance, jamais répondu clairement.

cherchant à faire reposer son réalisme non pas sur sa pratique, mais sur son savoir ; en cherchant à être réaliste parce que science, au lieu de chercher à faire science par son réalisme. Diagnostic qui appelle quelques remarques. Premièrement, notons (une fois de plus) que c'est précisément lorsqu'elle tend vers le réalisme que cette pratique de sciences humaines qu'est la psychanalyse se montre le plus nettement irréaliste. Deuxièmement, j'y emploie le terme de besoin (de réalisme) dans un but thérapeutique, pour indiquer que notre réalisme ne doit pas faire l'objet d'une exigence ; mais les psychanalystes, parce qu'ils fondent précisément leur pratique sur cette exigence, récuseraient évidemment l'emploi de "besoin" et parleraient de "désir de réalisme" ; et ils souligneraient tout à l'inverse que l'usage de "besoin", défensif et pathologique, ne montre que notre crainte vis à vis des exigences du désir. Enfin, je voudrais insister sur le fait que c'est dans la pratique de la psychanalyse je décris ce que la posture de Lacan peut montrer de réaliste, parce que c'est bien dans son analyse de sa pratique de formateur des psychanalystes qu'il s'interroge sur ces questions.

Ceci nous ramène à cette « praxis » que Lacan lie à la question des fondements de la psychanalyse, mais qui ne peut être ni le fondement, ni même le commencement pratique de la psychanalyse. Revenons à la définition qu'il en donne : « action concertée par l'homme, quelle qu'elle soit, qui le met en mesure de traiter le réel par le symbolique. Qu'il y rencontre plus ou moins d'imaginaire ne prend ici que valeur secondaire. » (1973, p.11) Que cette action porte sur le symbolique la situe d'emblée dans le registre du langage, dans notre vie avec les mots ; et nous pouvons donc la rapprocher de la manière de décrire les pratiques humaines de J. L. Austin, comme « faire des distinctions dans le langage », en pensant que pour lui faire est un acte de langage. Comment se montre donc la différence entre les deux auteurs, dans ces expressions qui montrent une certaine ressemblance ? Austin décrit notre capacité et notre tendance (ou besoin, plaisir...) à faire des distinctions dans le langage, sans présupposer ce qu'elles peuvent être et ce qu'elles peuvent montrer. Pour lui, elles montrent ce à quoi nous les employons ; et nous ne trouvons de vérité et de certitude que dans cet emploi, et dans notre accord commun sur cet emploi – on pourrait dire, en termes lacaniens, "dans l'Autre" (et on pourrait ainsi envisager une manière réaliste d'employer ce terme lacanien). Mais d'une telle définition de l'autre et d'une telle description de notre position dans le langage, Lacan ne s'en satisfait pas. Que notre lien (connaissance, accès) à la réalité dépende de l'autre, ce n'est pas pour lui une description de nos emplois des mots, c'est sa forme, sa nature. Et cette forme doit donc reposer sur quelque chose (voilà l'exigence métaphysique), le désir inconscient, que la psychanalyse peut montrer (voilà la prétention). Il en résulte que pour lui, l'acte de langage, la praxis, la forme ou la "structure" que nous voyons et dans laquelle nous commençons nos

examens n'est pas le fondement de la psychanalyse, ni même son début. Lacan parle de la praxis mais ne commence pas par elle. La psychanalyse n'est pas conçue par Lacan comme une pratique du langage dans laquelle l'emploi des mots ferait voir ce dont elle parle (des objets quelconques) et ce qu'elle parle (un langage montrant une pratique de la recherche d'accord, une pratique de la compréhension). Elle est conçue comme une pratique du langage dans quelque chose qui lui pré-existe logiquement, dans un champ défini par des concepts de réel et symbolique qui désignent un état de choses qui préexiste à toute expression. On pourrait retrouver là l'équivalent du donné de la forme de vie ; à la grande différence qu'il ne s'agit pas là d'un donné qu'il faut simplement reconnaître, mais d'une structure explicative décrite et détaillée, une structure dans laquelle se fonderaient toutes les pratiques humaines.

CHAPITRE VI

MICHEL FOUCAULT :
ATTITUDE REALISTE ET ERREUR EPISTEMOLOGIQUE

Dans ce chapitre, je veux montrer comment on peut être réaliste en sciences humaines, et comment cette forme de réalisme est corrélée à certaines manières d'employer le terme "vrai" (plutôt qu'à une notion de vérité). Pour cela, je vais d'abord tenter de montrer la présence d'une forme de réalisme dans l'œuvre de Michel Foucault. Ce choix peux sembler paradoxal par rapport aux représentations que nous avons habituellement de cette œuvre et de son arrière-plan de conceptions ou d'idées philosophiques générales, et ce paradoxe ne pourra se disssiper que dans la compréhension complète de cette forme de réalisme. En préalable, je ne peux donc que le rendre provisoirement supportable en l'éclairant de mes intentions : montrer le réalisme dans les travaux de Michel Foucault, c'est montrer comment il se fait que nous avons le sentiment qu'il nous apprend et nous montre quelque chose de nouveau, que ce qu'il nous dit nous paraît important, utile (quelque trente ou quarante ans après leurs publications) et même vrai - plus vrai en tous cas que nos connaissances antérieures qu'il corrige ; vrai, alors que ses énoncés ne reposent pas sur des faits mais sur des analyses de discours et qu'ils contiennent toujours l'affirmation de leur relativité, de leur dépendance aux situations (c'est à dire à certains états ou formes ou niveaux de langages, de techniques, de croyances, etc.). Le réalisme que je recherche dans cette œuvre est celui qui doit permettre de répondre à cette question : comment pouvons nous trouver un intérêt scientifique à un auteur qui soutient (au moins implicitement) dans chacun de ses énoncés que ce qu'il énonce n'est que ce qui peut l'être dans la situation d'énonciation actuelle à propos de ce qui pouvait l'être dans une précédente situation ?

L'intérêt philosophique pour cette œuvre développée dans le champ de l'Histoire s'est le

plus souvent portée sur des questions liées à la notion de subjectivité. C'est vers un autre aspect de cette œuvre, son épistémologie, que se porte le mien. Michel Foucault n'exprime pas directement dans ses ouvrages de conceptions épistémologiques ; il ne livre que de très générales indications sur sa méthodologie ; il ne donne pas de définition des champs ou des objets qu'il étudie (il ne les définit pas autrement que par les descriptions qu'il en donne) ; il ne s'explique pas sur le sens qu'il donne à des termes comme "vrai" ou "réel" - et cette manière d'entrer directement dans son sujet, de commencer à l'analyser sans l'avoir "préparé" (défini, circonscrit ou divisé), est certainement un des aspects éminemment philosophique de son œuvre. Sa méthodologie est celle qu'il utilise, sa conception de la recherche scientifique en Histoire est celle que montrent ses travaux, et ce n'est qu'en le lisant, en comprenant ses analyses, que nous pouvons apercevoir ses conceptions philosophiques sur les sciences humaines. Ce qui suppose évidemment de les rechercher, de penser qu'il y a là des conceptions dignes d'intérêt, de penser que là réside une des particularités de cette œuvre. Or cet intérêt et cette recherche sont en opposition avec une opinion simplificatrice assez répandue sur l'œuvre de Foucault, qui considère que sa particularité est celle d'un historien qui ne s'intéresse pas à des évènements mais plutôt à des discours. Selon cette opinion Foucault ferait simplement une histoire des discours (sur la folie, la sexualité, ou l'enfermement), et la question épistémologique est alors simplement réduite à celle du choix de cet objet de recherche particulier. Il est vrai que l'intérêt de Foucault ne se porte pas tant vers des faits historiques considérés comme des données que vers notre manière de les voir, de les comprendre, d'en parler ; mais il serait faux de dire que son originalité consiste simplement à considérer ces discours eux-mêmes comme des données, et à les prendre comme objets en lieu et place des objets plus traditionnels de l'histoire. L'attitude épistémologique de Foucault vis à vis de nos discours est beaucoup plus complexe et intéressante ; les discours forment certes ce qu'on pourrait appeler sa "matière", mais il ne les objective pas ; il ne les considère pas comme de simples phénomènes caractéristiques d'une période. Si en analysant nos discours Foucault l'historien essaie bien de comprendre des moments de l'histoire, des situations ou des tendances historiques, il ne considère pas ces discours comme de simples objets produits par ces époques ou ces tendances et dont l'analyse permettrait d'accéder à ces moments historiques et de les expliquer, mais tout au contraire comme des systèmes productifs complexes. Ce que Foucault appelle "discours" ou quelquefois "langage" n'est ni un moment historique ni un objet à étudier, mais ce dans quoi il étudie ce qui l'intéresse.

Qu'est-ce qui l'intéresse ? Pas nos discours pour eux-mêmes donc, mais notre manière de les produire, ainsi que tout ce qui est ainsi produit et construit, parce que nos discours ne

sont pas isolables et incorporent tout ce qui fait la vie humaine : besoins, jugements, comportements, nécessités biologiques et attitudes sociales, et bien sûr pouvoirs et savoirs, pour employer des termes qu'il affectionne. Pour Foucault, derrière la facilité de langage (la possibilité de dire "*le* pouvoir"), il n'y a aucun objet précis et défini à étudier, il ne s'agit que de production et de construction, de transformation permanente. Ce qu'il analyse *dans le langage,* ce sont nos manières de produire du pouvoir et du savoir, nos manières de nous en souvenir ou de les transformer, ou encore nos manières d'en discourir de manière savante. « Les relations de pouvoir-savoir ne sont pas des formes *données*[75] de répartition, ce sont des "matrices de transformations". » (Foucault, 1976, p.131) Le langage (ou le discours) est notre moyen de production, donc notre manière de voir, notre perspective ; c'est donc dans le langage que nous pouvons voir tous les systèmes, tels que ces "matrices de transformation" qui produisent, construisent et transforment en permanence ce que nous appelons couramment "*le* pouvoir" et "*le* savoir". Cette manière de considérer la "matière étudiée" est donc un complet renversement de perspective : d'une perspective ou le pouvoir comme le savoir sont vus comme des moments de l'histoire, des phénomènes objectivables (dans la forme du pouvoir, dans l'état du savoir), caractérisés par des conditions et des situations (sociales, économiques, etc.), et susceptibles de produire (par le discours du pouvoir) ou d'expliquer (par l'histoire des idées) des discours, Foucault passe à une perspective où pouvoir et savoir sont construits et transformés en permanence dans le discours, y sont à ce titre visibles, mais à ce titre seulement. C'est aussi cela qui fait de son œuvre une recherche profondément philosophique. En décrivant comment nous voyons les choses et comment nous pourrions ou devrions les voir, en nous montrant, non pas simplement que notre vision est dépendante de notre époque ou de notre culture, mais de quelle manière elle l'est, Foucault illustre constamment l'idée, que j'ai soutenu plus haut, que philosophie et sciences humaines ont la même matière.

De cela, on peut prendre comme exemple ce renversement par lequel Foucault, dans *La volonté de savoir*, parvient à considérer que les observations ou les faits permettant de soutenir l'idée selon laquelle les formes contemporaines de la sexualité et du discours sur le sexe s'expliquent causalement par une répression instaurée à partir du XVII° siècle (ce qu'il nomme l'hypothèse répressive), ne sont que des éléments locaux, secondaires, d'un mouvement beaucoup plus vaste et historiquement plus important, celui de la volonté de savoir (cf. Foucault M., 1976, p. 20-21). Comme il le précise, ce renversement n'est pas une négation de ces faits, ni la contradiction de cette hypothèse répressive, ni le choix d'une autre hypothèse

75 C'est moi qui souligne.

explicative ; ce n'est pas non plus le choix d'étudier un autre phénomène historique. C'est avant tout le choix d'une autre méthode (décrire comment nous parlons du sexe), qui ouvre ou illustre une nouvelle perspective (celle du discours) et fait ressortir ce qui dans cette affaire compte vraiment : l'abondance et la diversité de nos discours sur le sexe depuis le XVII° siècle. Ce qui est important, c'est que, bien loin de toute recherche d'une vérité sur l'objet ou d'une véritable cause du phénomène, Foucault se consacre à décrire et analyser nos manières de parler de sexe, de corps et de pouvoir, qui sont nos manières de construire et d'utiliser ces notions : « le point important ne sera pas de déterminer si ces productions discursives et ces effets de pouvoir conduisent à formuler la vérité du sexe, ou des mensonges au contraire destinés à l'occulter, mais de dégager "la volonté de savoir" qui leur sert à la fois de support et d'instrument. » (id., p. 20)

Faut-il conclure d'une telle phrase que Foucault soutient qu'il n'y a pas de vérité possible en sciences humaines ? On conviendra que Foucault ne récuse pas ici toute notion de vérité, mais ne fait que relativiser l'importance de l'idée d'une vérité du sexe, c'est à dire l'idée d'une vérité de l'objet, d'une vérité absolue, essentielle. Sa méfiance vis à vis de la notion de vérité, au profit de l'examen, dans nos mots, de la « volonté de savoir » qui la supporte, ne s'oppose donc pas à ce que nous comprenons quand nous le lisons, à notre sentiment qu'en nous montrant comment l'hypothèse répressive nous trompe, nous aveugle, il nous permet de voir ce que nous pensions connaître (la sexualité, le savoir, le pouvoir, et l'intrication de leurs rapports) d'une manière plus vraie. Il nous montre ainsi que ce qui peut être dit "vrai", en sciences humaines, ce n'est pas la vérité de l'objet (qu'est-ce que le sexe?), même sous conditions de situation (le sexe dans la société, le sexe au XVII° siècle, le sexe réprimé, etc.), ni la vérité d'une cause quelconque (d'un discours ou d'un exercice du pouvoir conduisant à...). Ce qui est vrai, pour Foucault, c'est ce que nous négligions ou ignorions et qui devient soudain important dans un effort proprement scientifique de compréhension de nous-mêmes, ce que nous voyons clairement apparaître dans ce renversement de perspective : l'abondance et la diversité des discours sur la sexualité, le savoir vu comme processus dans la volonté de savoir, le pouvoir vu comme production et transformation permanente des pouvoirs. L'idée de l'importance et de la diversité de nos discours sur la sexualité est plus vraie (est plus éclairante, plus utile, joue un rôle plus important) que l'hypothèse répressive, voilà l'usage de "vrai" que l'on peut trouver chez Foucault.

Plus qu'une notion de vérité, il y a donc chez Foucault un usage, plutôt implicite car le mot est assez rarement employé de manière positive, de "vrai", qui est assez proche des usages courants de ce terme : c'est à dire de cette nécessité dans laquelle nous sommes, du fait même

que nous nous exprimons, de tenir pour vrai ce que nous disons ou ce que nous comprenons, ou de porter sur ces phrases un jugement (vrai, faux, je ne sais pas, je ne comprend pas, etc.) auquel nous sommes contraint par nos possibilités d'expression, bien que nous n'utilisions pas pour autant une notion de vérité précise, constante, et indépendante du contexte. On retrouve donc chez Foucault, dans cet usage de "vrai" qui ne rejette pas tous les usages que peut avoir ce terme dans le langage ordinaire, une forme de dépassement de l'impasse dans laquelle les pratiques des sciences humaines se trouvent enfermées lorsqu'on exige d'elles une définition précise et préalable (donc théorique) de la notion de vérité. Sans tordre à l'extrême le propos de Foucault, sans le faire entrer de manière abusive dans des conceptions wittgensteinienne, on doit reconnaître que cette attitude pratique à propos de la notion de vérité est assez proche de celle d'une certaine manière de philosopher, *dans le langage*, dont j'ai soutenu qu'elle semblait adaptée aux pratiques des sciences humaines.

On pourra évidemment opposer à cette pratique, et plus encore à l'attention que je lui porte, l'argument qu'un usage de "vrai" qui ne repose pas sur une notion indépendante, constante et précise de la vérité détruit la notion même de vérité, ou la rend à tout le moins totalement relative. Une des idées que je voudrais soutenir dans ce qui suit est que, dès lors que nous nous exprimons, que ce soit de manière savante ou ordinaire, nous savons toujours très bien ce que "vrai" veut dire, nous savons toujours employer ce terme, quelle que soit la situation dans laquelle nous l'employons, même si notre manière de dire le sens de "vrai", d'expliquer l'usage que nous en faisons, dépend de la situation, même si nous ne saurions pas en tirer une notion commune à toutes les situations. Comme le dit Foucault dans la phrase citée ci-dessus, le problème n'est pas là ; et il ne peut pas se résoudre dans la constante précision d'une notion préalable de vérité. Nous savons très bien ce que c'est que dire le vrai, ce que c'est que mentir, et ce que c'est que ne pas savoir ce qui est vrai ou faux. Nous le savons très bien, à condition de ne pas créer de confusions, de ne pas parler de la même manière, dans la même situation et dans le même discours, des licornes et des oiseaux, ou du "social" et de la signification d'un sourire, ou encore d'une pratique sexuelle que l'on observe et de la notion de pulsion sexuelle à laquelle on peut faire appel pour l'expliquer, c'est à dire à condition de respecter *grammaticalement* une certaine forme de réalisme dans notre expression, adapté à la situation - adapté veut dire ici que, étant suffisamment réaliste et disant ce qui est vrai dans une certaine situation, on peut découvrir ultérieurement que cela était faux ; mais ceci n'est pas un problème, c'est la prise de risque nécessaire à toute expression, et cela appartient à la signification (s'apercevoir que c'était faux est un sens possible de "vrai"). Dire ce qui est vrai en sciences humaines, tout comme rendre compte de ce qu'on a vu ou entendu

dans la pratique ordinaire du langage (ce qui correspond à toutes ces propositions du langage ordinaire auxquelles il est possible de répondre par : « c'est vrai ? »), ce n'est pas définir strictement les cas dans lesquels le mot "vrai" peut être employé, ni rechercher des situations dans lesquelles vrai et faux s'excluent totalement, mais c'est parler de manière réaliste, de manière réaliste dans une situation donnée. Lorsque Foucault fait la critique de l'hypothèse répressive, il ne dit pas qu'elle fausse ; il montre que ce n'est pas très réaliste d'affirmer cette opinion sans chercher à préciser les faits sur lesquels elle serait établie, et surtout que ce n'est pas très réaliste de lui donner autant d'importance, et que d'autres aspects peuvent paraître plus importants.[76] C'est cela qui, dans cette situation, est réaliste, et c'est cela qui nous permet de comprendre ce qu'il dit comme plus vrai que ce que prétend l'hypothèse répressive. L'usage que fait Foucault du terme "vrai" semble ainsi inséparable d'une certaine forme de réalisme. En affirmant cela, je ne soutiens évidemment pas que Foucault montre dans son œuvre une tendance vers ce que nous appelons "réalisme philosophique", mais qu'il adopte en philosophie une certaine attitude pratique que je qualifie de réaliste. A l'opposé, si l'on ne comprend pas de quelle manière Foucault est réaliste, alors sa conception de la vérité ne pourra qu'apparaitre relativiste ; l'idée du relativisme "absolu" de son œuvre pourrait donc n'être que la conséquence de la méconnaissance de son réalisme.

C'est bien entendu la possibilité de considérer Foucault comme un relativiste et un anti-réaliste qui en fait un excellent exemple pour mon propos : mon intention est de montrer que c'est *toujours* un usage de "vrai" reposant sur un certain réalisme qui nous permet de pratiquer des sciences humaines, de nous entendre sur ce que nous disons, de considérer que certaines analyses sont nouvelles, importantes ou utiles (et que ces mots sont dans cette pratique des euphémismes, des manières de faire usage de "vrai" sans le dire), même dans le cas d'un auteur qui, comme Foucault, fait usage de précautions et montre de la répugnance vis à vis de notions comme "vérité" ou "réalisme". Dans ce qui suit, je donne d'abord une description de cette forme de réalisme pratique dans son œuvre ; puis je tente d'établir plus solidement son utilité et son importance pour les sciences humaines, en proposant une analyse plus large qui prend en compte le langage ordinaire, la philosophie et les sciences humaines.

LE BESOIN DE REALISME CHEZ MICHEL FOUCAULT

Il est donc possible, et même aisé, de considérer Foucault comme un philosophe anti-

76 On peut remarquer que c'est exactement de la même manière que Wittgenstein critique l'hypothèse freudienne selon laquelle le rêve est toujours l'expression d'un désir ; c'est ce "toujours" qu'il conteste, parce qu'on ne peut le montrer, et parce que d'autres aspects sont (ou pourraient être) tout aussi importants. Sur cette critique, voir les notes de conversations prise par R. Rhees et publiées dans Leçons et conversations ; notamment p. 90 (sur la difficulté à montrer ce genre de faits) et pages 97-98 (sur l'importance d'autres aspects).

réaliste. Son œuvre ne manque pas d'exemples dans lesquels il montre une conception relativiste de nos connaissances et de nos manières de connaître ; et il est alors logique, pour qui pense que le relativisme est toujours un anti-réalisme, de conclure que Foucault est un philosophe anti-réaliste. C'est de cette manière qu'est généralement analysé et compris le soutien que Richard Rorty a apporté aux conceptions de Foucault, bien que celui-ci, on l'a vu, récuse qu'on puisse le considérer comme un philosophe anti-réaliste. Quoiqu'en dise Rorty, qui soutient qu'il n'est pas anti-réaliste, il semble bien que c'est dans la galère anti-réaliste qu'il tente d'embarquer Foucault ; mais celui-ci est il vraiment du voyage ? Le soutien de Rorty confirme-t-il vraiment que Foucault est un philosophe anti-réaliste ? Deux éléments que nous avons déjà examinés vont tout à fait à l'encontre de cette idée et montrent comment Foucault et Rorty divergent profondément sur la question du réalisme ; rappelons-les rapidement.

Le premier se trouve dans la différence entre les deux auteurs à propos de la possibilité de se comprendre entre humains. Alors que Rorty pense (voir ci-dessus, chapitre 2) que des énoncés d'époques ou de cultures très différentes peuvent être intraduisibles et incompréhensibles dans le langage d'une autre époque ou d'une autre culture, on ne trouve rien qui montre une forme de croyance à une telle idée chez Foucault, dans sa pratique et sa critique des sciences humaines (à l'exclusion peut-être de son ouvrage le plus nominaliste et le plus nettement philosophique, *Les mots et les choses*, qu'il est possible de lire en ayant à l'esprit une telle croyance). Un autre élément à l'encontre de cette manière de comprendre la lecture de Foucault par Rorty est la différence entre les deux auteurs quant à la notion de vérité. Rorty soutient une conception totalement relativiste de la vérité qui s'accorde logiquement avec cette conception de la compréhension humaine et qui est finalement très différente de l'usage foucaldien du terme "vrai" que j'ai commencé de décrire.

En se laissant guider par le relativisme apparemment évident de Foucault, on peut donc en arriver assez facilement à penser qu'il est un philosophe anti-réaliste ou, si l'on accepte la défense et la récusation de Rorty, qu'il est antireprésentationnaliste. L'important est que dans les deux cas, on lui prête des conceptions très éloignées de ce que nous appelons habituellement "réalisme". A l'encontre de cette manière de lire et de comprendre les travaux de Foucault, j'ai l'intention de développer les deux idées liées suivantes : premièrement, que le relativisme de Foucault n'est pas aussi universel qu'une lecture anti-réaliste de son œuvre a besoin de le croire ; deuxièmement, que ce relativisme n'empêche pas une certaine forme de réalisme.

Ces idées vont à l'encontre de la position de Rorty de deux manières distinctes. La première a trait à la lecture de Foucault lui-même, à la compréhension de sa manière de

regarder. Rorty ne tient à mon avis pas compte de certains contrastes dans la position de Foucault, ni d'une évolution de sa pratique de la recherche ; il ne retient de Foucault que ce qui correspond à sa propre manière de voir les choses. Sans nier le relativisme manifeste de certaines façons de manier les notions de vérité ou de raison chez Foucault, j'ai l'intention de montrer que l'on peut trouver chez lui, dès ses premiers travaux, des traces d'un attachement au réalisme qui se confirme tout au long de son œuvre dans une réelle évolution vers une pratique réaliste. D'autre part ces idées impliquent une manière de poser et de comprendre la question du réalisme très différente de celle de Rorty. Il s'agit en fait d'une différence très importante dans la manière d'employer le terme "réaliste", que nous avons déjà examinée et que je me contente ici de rappeler. Rorty ne considère la question du réalisme que comme question philosophique, comme une question ne portant que sur nos manières savantes de prendre en considération la question de la possibilité de connaître la réalité, ou d'employer de tels mots ; comme si le désir de parler de choses réelles, ou le besoin de faire la distinction entre ce qui est réellement possible et ce qui peut être seulement imaginé, n'appartenaient qu'à des intentions et des besoins philosophiques. Ainsi répond-il à ceux qui lui reprochent son anti-réalisme par un argument purement logique (je ne peux pas être anti-réaliste parce que dire cela n'a logiquement aucun sens), comme si son attitude pratique était entièrement sous le contrôle de l'enchaînement logique des concepts, comme si la question du réalisme se posait de la même manière dans toutes les situations de la vie.

A cette manière restrictive de poser la question du réalisme, j'en ai oppos »e une autre, proposée et développée notamment par Cora Diamond, qui tient compte de toutes nos manières, savantes ou ordinaires, de prendre en considération - ou pas - la réalité dans nos discours, de tous nos efforts pour être réalistes, et des difficultés que suscitent nos usages de cette notion. Renversement de perspective analogue à celui, décrit ci-dessus, que Foucault opère dans sa critique de l'hypothèse de la répression sexuelle : le champ qui s'ouvre alors n'est plus celui des arguments "tactiques" tentant de justifier la valeur, l'efficacité ou la vérité, de positions empiriques ou réalistes, mais celui de la description de nos efforts vers le réalisme. Et on peut dire, en paraphrasant Foucault, que tous les éléments pris en compte dans l'hypothèse réaliste ou dans l'hypothèse empirique deviennent alors des éléments locaux dans une vision beaucoup plus vaste de notre volonté d'être réaliste. A l'encontre de Rorty qui l'*évite* par son argumentation en se plaçant "avant lui", nous pouvons considérer le débat réalisme/empirisme simplement pour ce qu'il est : un aspect dans un ensemble beaucoup plus large, comprenant de nombreux autres aspects (questionnement, nécessité, possibilité, attitudes pratiques, etc.). Cette manière de considérer la question du réalisme, tenant compte

de tous nos usages de cette notion, change évidemment la signification du terme "réalisme", qui devient beaucoup plus large, possède beaucoup plus d'aspects et concerne beaucoup plus de situations. On pourrait reprocher à cette manière de concevoir la question du réalisme qu'elle se veut "réaliste" avec le réalisme, et tenter de faire apparaître ici une forme de circularité qui la rendrait en fait totalement irréaliste et l'invaliderait. Mais ce reproche n'est pas un argument, juste un jeu de mot mettant "réalisme" à la place de "usage" ; car dans cette position, ce n'est pas avec une quelconque notion pré-établie de "réalisme" qu'il s'agit d'être réaliste, mais avec nos usages, avec nos manières d'utiliser nos notions, celle-ci comme d'autres. Être réaliste en ce sens, c'est reconnaître notre effort vers le réalisme dans notre forme de vie ; et en ce sens de réalisme, Rorty reste un anti-réaliste ; mais Foucault ? Rorty ne fait pas cet effort, il n'adopte pas cette attitude réaliste, et rien en philosophie ne peux l'y contraindre. Mais qu'en est-il pour un chercheur en sciences humaines comme Foucault ? L'hypothèse que je veux soutenir est que c'est sous la forme suggérée ci-dessus d'un effort vers le réalisme, caractéristique de notre besoin constant et élémentaire de nous accorder sur ce que nous disons, et à ce titre constitutif de notre forme de vie, que le besoin de réalisme se renouvelle sans cesse en sciences humaines, dans tous nos énoncés, y compris chez un auteur supposé relativiste ou anti-réaliste comme Michel Foucault. Ce que l'on pourrait appeler "la pression" réaliste nécessite d'être traitée autrement que par un argument logique qui, pour pertinent qu'il puisse être, apparaîtra toujours comme une pirouette par rapport à cette pression. D'une manière totalement opposée à Rorty, je m'engage donc dans un travail qui consiste plutôt à accepter le réalisme, à chercher quelle forme il prend, et à le saisir avec un certain pragmatisme là où il se trouve, dans l'effort et dans l'attitude ; et je soutiens la possibilité de saisir cette forme de réalisme dans l'œuvre de Michel Foucault, pour m'en laisser guider la lecture.

Pourtant, dans le premier ouvrage de Michel Foucault, l'*Histoire de la folie*, la vérité comme la raison semblent bien totalement relatives. Elles sont le fait des hommes, de leur manière de vivre ensemble, de s'accorder dans des usages. Cependant l'accord dont il est ici question est conjoncturel, politique. Ce n'est pas un accord profond dans le langage, un accord du type de celui que Cavell montre dans la conception wittgensteinienne du fonctionnement du langage, mais une convention sur un discours commun, lié à une forme d'organisation sociale et politique, (et cela se retrouve dans la manière de Foucault d'employer les termes "langage" et "discours" comme des équivalents). C'est l'accord d'un moment, d'un groupe, d'une société, d'où son historicité. Ce genre d'accord établit des règles qui contiennent des

critères précis et créent des normes, qui sont propres au groupe et à la culture constitués par ces accords. Selon cette conception développée notamment dans les premières pages de cet ouvrage, c'est cet accord politique qui permet de répondre à des questions comme celles-ci : qu'est-ce qui est vrai, utile, important, réel ? Ou faux, inacceptable, marginal, fantasmagorique ? Lorsqu'on se place dans cette conception de l'accord, la réponse est bien sûr que c'est ce que la raison humaine considère comme vrai ou faux, utile ou marginal, etc., selon les règles de l'accord, autrement dit selon la culture de cette communauté. Mais cette description de l'application de ce genre d'accord dans une communauté n'implique pas nécessairement une forme de relativisme. Raison et vérité sont-elles universelles et simplement "adaptées" selon des règles particulières dans des cultures particulières, ou bien sont-elles toujours particulières à un groupe et entièrement modelée par les règles en vigueur dans le groupe et qui déterminent sa culture ? On retrouve ici un débat que nous avons déjà rencontré au chapitre 2, d'abord à propos de la rationalité et de la possibilité de se comprendre dans l'anthropologie naissante, puis à propos de la notion de vérité. Dans ce texte, la réponse de Foucault semble sans équivoque : la raison comme la vérité ne sont que le fruit de cet accord, ce sont des notions éminemment politiques ; toutes deux sont toujours particulières à une communauté, à une culture.

Or ce choix suscite une question insidieuse qu'un choix opposé n'aurait pas évitée : si cet accord est si essentiel que la raison comme la vérité en dépendent, est-il possible qu'il ne s'agisse que d'un accord conjoncturel, politique ? Comment cette sorte de convention dans un groupe de locuteurs (quelle que soit la taille du groupe ou la durée de l'accord) peut-elle avoir de telles conséquences ? De tels effets ne nécessitent-ils pas un accord plus profond, un accord portant non pas sur des règles du genre de celles qui disent qui est fou et qui ne l'est pas dans le discours d'une époque, mais d'un accord sur le langage lui-même, sur la possibilité de parler de telles choses et sur la manière de le faire ? Et cette question conduit à une autre : dans ce cas, si nous considérions que la raison et la vérité ne peuvent dépendre que d'un accord plus profond dans le langage, d'un accord dont dépendrait la possibilité même du langage et qui serait caractéristique non pas d'une culture, mais de notre forme de vie, serait-il encore possible de dire cela, que la raison et la vérité en dépendent ? - de présenter cette dépendance comme un aspect particulier et important de ce que contiennent ces notions ? Autrement dit : y aurait-il encore un sens à dire que la raison et la vérité sont relatives ? Relatives par rapport à quoi, s'il s'agit d'un accord dont dépendent de la même manière toutes nos notions et toutes nos phrases ? On entrevoit ainsi au travers de ces questions l'esquisse d'une destruction troublante de la signification et de nos possibilités de connaître : le

relativisme politique de nos notions et de nos discours que Foucault fait ressortir sur le fond historique de nos conventions pourrait alors se dissoudre dans un relativisme tellement généralisé qu'il deviendrait même impossible d'y voir ce qui est relatif, comment, et par rapport à quoi - dilution du sens qui nous effraie et nous fait douter de ce qu'un premier questionnement nous avait suggéré. Je reviendrai plus loin sur ces questions et sur la manière de dépasser cet effroi en montrant que la menace de ce relativisme généralisé est une pure illusion.

Mais auparavant, continuons à examiner ce vers quoi ce choix relativiste conduit Foucault. Dans cette conception, ce qui est vrai selon la raison, tout comme ce qui est utile ou normal, varie selon l'accord, c'est à dire selon la culture, le discours, l'organisation politique. Ainsi, dire qu'un comportement est insensé, dire que quelqu'un est pris de folie ou qu'il s'est éloigné dans ses usages de la notion commune de réalité, cela n'est vrai que dans un groupe donné, selon les normes du groupe, dans le discours commun de ce groupe sur ce qui est réel. Mais cela pourra être considéré comme faux, incompréhensible ou absurde dans une autre culture, ayant une autre organisation politique, utilisant un autre discours pour décrire ce qui est considéré comme lien avec la réalité ; et cela pourra être considéré comme faux ou inacceptable à l'intérieur du groupe lui-même, par ceux qui remettent en question les critères et les normes (et donc l'accord politique, le discours commun, etc.). L'accord est politique, ce n'est pas un accord fondamental auquel on ne peut échapper ; il est donc imposé à certains membres du groupe, des opposants ou des personnes qui ne sont pas en capacité de respecter les normes qu'il implique – par exemple ceux qui seront alors considérés comme fous. La raison selon laquelle un homme est dit fou ne peut alors être considérée que comme une raison relative qu'un groupe tente d'imposer par rapport à une autre raison, celle du fou, raison qui doit donc être considérée comme tout aussi vraie ou raisonnable ou justifiable que l'autre (pas relativement à ce groupe-ci, mais elle l'est nécessairement relativement à un autre groupe, dont il suffit d'imaginer l'existence, dans lequel notre fou ne le serait pas). Raison et folie apparaissent ainsi comme réversibles parce qu'elles forment une structure dont la vision dépend du discours avec lequel on la saisit. La raison du groupe, raison commune, est raison opprimante parce que relative ; pour l'autre, celui qui est dit fou, c'est elle qui est folie. La raison commune se croit souveraine et justifiée, et c'est cela sa folie que l'historien étudie. Lorsque Foucault, au tout début de sa préface à l'*Histoire de la folie*, annonce son programme (rejoindre dans l'histoire le moment ou les deux discours, les deux raisons, se séparent), c'est dans ce relativisme et cette réversibilité qu'il place nos accords (nos reconnaissances, notre communication), les notions et les discours qui en découlent, et son travail d'historien : « Il

faut faire l'histoire de cet autre tour de folie – de cet autre tour par lequel les hommes, dans le geste de raison souveraine qui enferme leur voisin, communiquent et se reconnaissent à travers le langage sans merci de la non-folie ; retrouver le moment de cette conjuration, avant qu'elle n'ait été définitivement établie dans le règne de la vérité, avant qu'elle n'ait été ranimée par le lyrisme de la protestation. » (Foucault M., 1961, p. 7)

Ce cadre semble soumettre tout énoncé de vérité à des conditions précise d'histoire, de culture et de langage, qui permettent effectivement de soutenir l'idée que Foucault suit les recommandations de Rorty que nous avons étudiées au chapitre 2. Le travail d'historien de Foucault ne serait-il alors qu'une contribution, d'utilité très provisoire, à un genre impossible, les sciences humaines ? L'histoire de la folie n'exprimerait-elle qu'une vérité relative du XX°siècle (selon les critères et les normes des discours, y compris scientifiques, de cette époque), sur ce qui paraissait vrai à l'age classique (selon les normes et les critères de cet age) ? Il est d'autant plus facile de le penser que la conception de la raison et de la vérité que Foucault montre dans cette introduction semble en effet le justifier.

Cependant, dès l'introduction de cet ouvrage, dans la phrase citée ci-dessus, quelques mots qui montrent tout autre chose, une nécessité et un moment, attirent notre attention : « il *faut* » - le terme est fort - « retrouver le *moment* de cette conjuration », le moment historique précis. Avant que « le règne de la vérité » n'impose définitivement sa norme (norme en fait relative dont il est nécessaire d'éviter la présomption ; norme de la vérité, de la signification, ce qui souligne que cette nécessité est celle du sens), il y a ce moment à retrouver, auquel l'expression "moment de vérité", bien que galvaudée, convient parfaitement, tout à l'opposé de la notion relativiste de "vérité du moment". Dans cette phrase, on ne trouve aucun soutien à l'idée qu'il n'y aurait là que vérité provisoire, point de vue d'une époque ; on y trouve à l'inverse l'idée d'un moment vrai qui fait les époques, leurs discours et leurs vérités, fussent-elles apparemment régnantes. Cette phrase révèle à mon sens que Foucault, d'emblée, dès la première page de son premier ouvrage d'importance, affronte la question du réalisme ; il ne refuse pas de voir la nécessité du réalisme propre aux sciences humaines ; et il ne sacrifie pas toute possibilité (et tout désir) d'être réaliste à la relativité de la vérité ou de la raison ; il montre là, dans son programme, dans son intention, dans sa pratique, les prémisses d'un attrait pour le réalisme. Cette phrase illustre ainsi ce que j'essaie de montrer dans ce travail : comment nos pratiques scientifiques de recherche en sciences humaines tendent en fait vers le réalisme, beaucoup plus que les conceptions théoriques que nous élaborons pour les soutenir, et cela malgré les confusions néfastes que celles-ci produisent.

LE REALISME PARADOXAL ET CONTRAINT DE L'*HISTOIRE DE LA FOLIE*

La tendance au réalisme prend chez Foucault deux formes qu'il est nécessaire de distinguer nettement. La première, que je caractériserait comme un essentialisme historique, est celle que signalent les deux notions dont j'ai souligné ci-dessus l'importance : nécessité de la signification et moment historique. Elle tient une place finalement peu importante dans son œuvre (on la rencontre principalement dans l'*Histoire de la folie*) ; mais elle joue un rôle important dans son évolution vers une attitude réaliste ; et c'est en la comprenant, en comprenant à quelles nécessités elle est censée répondre et quels problèmes elle est censée résoudre que l'on comprend cette évolution. Cette forme de réalisme est en fait concédée et elle entre en contradiction complète avec les descriptions que donne Foucault de nos manières de faire société, de produire des discours commun, des règles et des critères. Le problème que Foucault essaie de résoudre avec cette forme de réalisme est celui-ci : si la vérité comme la raison humaines sont relatives, dépendent totalement de nos discours, de nos manières de nous accorder sur des discours communs, comment peut-on simplement parvenir à décrire les phénomènes ? Si raison et folie sont réversibles selon le langage et la culture du groupe social dans lequel on se trouve lorsqu'on les prend en considération, comment peut-on produire à leur sujet un discours, sinon objectif, du moins pas entièrement déterminé par l'appartenance à un groupe, à une culture ?

Confronté à cette difficulté, Foucault propose une solution qui est l'Histoire. Pour parler, pour décrire la folie et son opposition à la raison dans la relativité de cette situation, il a besoin, il croit avoir besoin plutôt, d'un référentiel, et il croit le trouver dans le moment historique, considéré comme origine du phénomène. C'est à dire, dans le cas précis de cette description de la folie, dans le moment historique de la séparation entre les deux discours. Et dans cette conception où tout semble relatif, il fait de ce moment historique un absolu, selon une tendance essentialiste à laquelle, comme je l'ai montré au chapitre 1, les difficultés des sciences humaines conduisent facilement. Si l'historien, et lui seul quasiment, peut s'y retrouver, c'est qu'il a un point de référence absolu qui n'est ni la raison ni le vrai (relativisme oblige), mais l'origine (mais cela n'évite pas la contradiction entre l'essentialisme de cette référence absolue et le relativisme). L'important est qu'il est possible de voir ou de deviner l'origine, au moins d'en trouver la trace et d'en avoir ainsi ce qu'il faut bien appeler (à l'encontre de la lecture de Rorty à nouveau) une représentation, et c'est cela qui constitue le travail de l'historien (d'où le recours à l'analogie avec l'archéologie dans de nombreux commentaires des travaux de Foucault[77]). Dans cette image de l'historien-archéologue

77 L'archéologie de la subjectivité devenant presque une discipline autonome, aux frontières imaginées de la philosophie et de l'histoire (cf. A. de Libera, 2007, *Archéologie du sujet*).

retrouvant les traces d'un moment essentiel, absolu, mais dissimulé par la relativité de tous nos discours, c'est bien le vieux schéma caractéristique du réalisme philosophique que nous retrouvons, celui de la vraie réalité cachée ou insaisissable. Et ce schéma en implique un autre, lui aussi caractéristique de ce réalisme : celui de l'existence d'un lien entre la réalité et nos représentations ; lien qui ici n'est pas établi, comme dans une version classique de ce réalisme, par la perception, mais par le langage, par une correspondance entre la réalité et les structures que montrent nos significations. En fait, pour le Foucault de l'*Histoire de la folie*, toute signification est relative, tout dépend des situations et des cultures, sauf ce moment historique absolument réel et vrai dans lequel s'initie la structure produisant (et il est important de remarquer qu'il s'agit déjà là de production) toutes les situations ultérieures (avec leurs caractéristiques de langage, de culture, etc) que l'historien décrit de manière relative. Moment qui existe de manière absolue, nécessairement absolue, point d'appui d'un discours sur tous les autres discours dépourvus de point d'appui. Point d'appui réaliste permettant évidemment, car il en va toujours ainsi avec ce type de réalisme philosophique, de faire exister toutes les mythologies que l'on veut, comme celle, parée de structuralisme, d'un supposé langage originaire, antérieur à toute séparation, à toute constitution de catégorie, à tout concept et à toute science, mais comprenant (dans les deux sens du mot) néanmoins tout cela : « Alors, et alors seulement, pourra apparaître le domaine où l'homme de folie et l'homme de raison, se séparant, ne sont pas encore séparés, et dans un langage très originaire, très frustre, bien plus matinal que celui de la science, entament le dialogue de leur rupture, qui témoignent d'une façon fugitive qu'ils se parlent encore. Là, folie et non-folie, raison et non-raison sont confusément impliquées : inséparables du moment qu'elles n'existent pas encore, et existant l'une pour l'autre, l'une par rapport à l'autre, dans l'échange qui les sépare. » (p. 8)

Pour bien comprendre la position adoptée par Foucault vis à vis de la signification dans l'*Histoire de la folie*, ainsi que son évolution ultérieure, on peut recourir à une analogie avec la notion de mouvement relatif. En proposant cela, je n'ai pas l'intention d'effectuer un rapprochement entre deux formes de sciences qui se différencient en de nombreux aspects ; je ne propose pas une analogie entre théorie de la signification et théorie du mouvement, mais une analogie entre deux usages de la notion de relativité, afin d'examiner quelles difficultés surgissent dans ces usages, et quelles solutions peuvent y être apportées. Constatant et comprenant la relativité de toute signification (et peut-être un peu fasciné par cette découverte), Foucault croit qu'il la voit, la comprend, et peut la montrer aux autres parce qu'il a trouvé un point fixe (le moment historique, l'origine et son langage), un point qui n'est pas relatif à un moment, un langage ou une culture, mais qui est absolu dans le système de

signification étudié (l'origine de l'opposition raison/folie dans le langage). Et il croit que s'il n'avait pas ce point fixe, il ne pourrait rien dire et rien montrer, toute signification et toute connaissance étant relatives.

Cette attitude et cette conception de la signification, dans ce travail qui ouvre une longue série de recherches dans le champ de l'Histoire et des sciences Sociales, sont semblables à celles d'un physicien qui, découvrant qu'il n'y a de mouvements que relatifs, aurait l'illusion qu'il y est parvenu grâce à un référentiel absolument immobile, et construirait tout un système de description des mouvements sur cette illusion. Il est par exemple possible d'imaginer un physicien que nous appellerons "Galilée" qui, au début de ses travaux sur la relativité des mouvements, tenterait de les décrire ainsi, à partir de l'image d'un référentiel immobile. Ce physicien ne comprendrait donc pas que ce qu'il a découvert s'applique aussi à lui, et ignorerait ainsi que le référentiel qu'il croit absolument immobile est en fait en mouvement ou, plus précisément, que s'il est au repos, c'est relativement à un autre objet dont il partage le mouvement. Et il se mettrait dans une terrible contradiction, attribuant une qualité aristotélicienne de repos à un objet (la terre, le soleil, ou pour imaginer un exemple d'un style plus contemporain et plus "parlant" dans la comparaison avec Foucault, un "point d'origine" de l'espace) alors que l'idée de relativité du mouvement inclus l'idée que le mouvement n'est pas une qualité des objets. Une telle conception nous paraît évidemment absurde, et une telle attitude bien peu probable, car nous savons que ce physicien n'aurait aucune bonne raison de penser que son référentiel est absolument immobile dans un espace par ailleurs totalement défini par le mouvement relatif des objets (sauf qu'il est peut être difficile de regarder près de soi quand on a pris l'habitude de regarder très loin, ce qui est une version astronomique de la difficulté philosophique à voir ce qu'on a sous les yeux). Mais demandons-nous quand même quelle serait la valeur du système explicatif que ce physicien construirait s'il persistait dans cette voie ? Nous savons que ce système ne serait pas absolument faux ; qu'il pourrait être dit "vrai", mais seulement *d'un certain point de vue*. La description qui en résulterait ne serait pas fausse non plus, l'erreur résidant plutôt dans le fait de croire qu'elle est absolue, alors qu'elle est seulement "d'un certain point de vue". D'autre part (mais ces deux aspects sont liés), ce physicien raterait ainsi ce qui est peut-être le plus important, à savoir tout ce qui est contenu dans la notion de mouvement relatif et qui en fait la valeur et l'utilité : l'équivalence du repos et du mouvement uniforme, ou la notion de "classe de référentiels équivalents" par exemple. L'image qu'il donnerait ainsi de la relativité des mouvements serait incomplète mais surtout particulière, locale, intraduisible ; sa connaissance de la relativité des mouvements ne lui servirait en fait à rien. La description qu'il pourrait donner d'un mouvement particulier ne

serait ni plus vraie ni plus réaliste que celle qui était donnée avant sa découverte, au sens où elle ne nous apprendrait rien de plus sur ce qu'est ce mouvement (elle ferait simplement appel à d'autres mots). Nous savons depuis Galilée qu'une vue réaliste du mouvement relatif ne peut être qu'une description tenant compte de l'ensemble du système, c'est à dire tenant compte de tous les mouvements, y compris celui du référentiel ; ce qui ne veut pas dire que toute description d'un mouvement doit inclure tous les mouvements de tous les objets de l'univers, mais qu'elle doit être (en mécanique classique) référencée, par exemple à une classe de référentiels équivalents ou à un système de coordonnées, dans un espace dont toutes les descriptions respectent le principe de la relativité du mouvement. L'exigence « tenir compte de tous les mouvements » paraît donc très importante parce que c'est son respect qui assure la possibilité de traduire la description d'un mouvement par rapport à un référentiel en une description par rapport à un autre ; autrement dit : "tenir compte de tous les mouvements" signifie avoir une définition du terme "référentiel" qui concerne tous les mouvements. La notion de référentiel nous permet de traduire une description du mouvement énoncée dans une certaine situation en une description dans une autre situation, et c'est aussi en cela qu'elle nous permet d'être réalistes dans la description des mouvements (plus réalistes par exemple que lorsque nous utilisons pour ce faire une notion de mouvement de l'objet dans laquelle celui-ci est en fait considéré comme une qualité de l'objet". Les phrases énoncées de manière réaliste doivent être traduisibles, et cette caractéristique est un critère permettant de juger du réalisme de nos pratiques (mais bien sûr ce jugement n'écarte pas le risque – la possibilité - que la traduction soit fausse).

De même, si Foucault voulait parvenir à donner une vue d'ensemble réaliste de la signification, il devrait tenir compte également de la signification, nécessairement relative, de son référentiel. Il n'a aucune bonne raison de penser (c'est précisément cela qui est irréaliste) que les significations que prennent les termes "origine", "moment", ou "domaine" dans ses énoncés sont moins relatives à la situation dans laquelle il les emploie et aux usages du langage dans sa culture que les discours qu'il analyse ; tout comme le physicien qui ne tiendrait pas compte du mouvement de son référentiel serait irréaliste parce qu'il n'a aucune bonne raison de supposer que son référentiel est absolument immobile. L'un comme l'autre ne voient pas le plus important : leur propre position, la relativité de leur propre mouvement, de leur propre observation ou de leurs propres énoncés (ou pensées). C'est cette attitude que je qualifie de profondément irréaliste, en employant donc "réaliste" dans un sens que je préciserai plus loin, mais que cette analogie fait apparaître. Elle est irréaliste, même si (mais aussi : précisément parce que) elle est liée à une croyance de type réaliste, à la croyance que

cette immobilité que je ne peux observer ou cette signification absolue que je ne peux décrire rendent compte de la vraie nature des choses, de ce que sont vraiment le mouvement ou la signification. Et c'est à l'inverse être profondément réaliste que prêter attention à de telles questions. Faisant un effort pour être plus réaliste, le physicien se demande pour quelles raisons il accorde que son référentiel est immobile, et finit par convenir qu'il n'y en a pas. De même Foucault devrait se demander pour quelles raisons il accorde que la signification de son "moment historique" est absolue, et convenir qu'il n'y en a pas ; question qu'il ne se pose pas dans l'*Histoire de la folie*, mais, comme on le verra, dans laquelle il s'engage par la suite. On peut imaginer des raisons à cet irréalisme, par exemple des raisons sociales (une tendance au conformisme de la pensée) ou cognitives (une sorte de prédisposition à penser "à partir d'un point de vue"), ou encore lui attribuer des raisons psychologiques. On pourrait dire ainsi qu'une sorte d'effroi explique peut-être leur attitude, que l'un s'accroche à son moment historique par crainte de se perdre dans cette relativité de la signification qu'il découvre, comme l'autre s'accroche à la fixité de son référentiel par crainte de se perdre dans la relativité des mouvements ; vertige du langage dans un cas, vertige de l'espace dans l'autre, vertige lié à la multiplicité infinie des points de vue et des perspectives dans les deux cas. Ce qui est certain, c'est qu'on dira de ces deux attitudes qu'elles sont profondément irréalistes, non pas en référence à l'idée d'un "respect de la réalité", mais au sens ou de la relativité découverte elles ne retiennent qu'un aspect, ignorant ce qu'elle peut avoir d'universel. Face à cette découverte, c'est être réaliste que dire : « et bien d'accord, tout bouge ; tout est relatif ; même ce que je veux dire ; même ce sur quoi je m'appuie pour le dire ». Et ce qui est très étonnant, c'est que, dans l'acceptation de cette universelle relativité, le relativisme précisément se dissout : les théories de la relativité du mouvement (classiques ou modernes) ne sont pas des conceptions relativistes du monde. Le relativisme est tout à l'inverse le point de vue de celui qui, s'accrochant à un point fixe, voit avec inquiétude tout bouger autour de lui, voit tous les mouvements ou toutes les significations dépendre de tous les autres. Mais si on lâche ce point fixe, on s'aperçoit que la découverte ne change pas le monde, l'univers ou le langage ; que le mouvement ou la signification sont toujours là, observables. Et c'est ainsi se montrer réaliste que de reconnaître qu'on ne peut comprendre le mouvement que dans le mouvement, la signification que dans la signification (c'est cela que signifie la phrase : « le sens c'est l'usage ». Quant au vertige, à l'impression de perdre ainsi tout point d'appui, d'être inclus dans son propre sujet et de s'y noyer, cela ne se ressent qu'avant la vision complète de la situation de compréhension, lorsqu'on envisage cette reconnaissance alors qu'on s'accroche encore à l'illusoire point fixe.

C'est précisément cela que Foucault ne reconnaît pas encore lorsqu'il publie *L'histoire de la folie*, en s'accrochant à l'idée de la fixité absolue de son référentiel, à son moment historique, à son point de vue dont la seule fausseté est qu'il le croit absolu. Son relativisme n'est que le résultat de son incapacité ou de sa crainte, à cette époque, de voir jusqu'où devrait le mener le réalisme dans lequel il s 'est engagé. Foucault découvre une relativité de la raison et de la vérité. Mais ce n'est pas cela qui le fait relativiste. Effrayé peut-être par ce qu'il découvre, il s'accroche à un référentiel qu'il veut absolument fixe. C'est cette exigence métaphysique injustifié qui rend sa vision relativiste : par rapport à ce référentiel, à ce moment historique, à cette origine, rien ne peut jamais être vraiment établi, tout semble varier, tout paraît "d'un moment". Il devient relativiste parce qu'il n'accepte pas totalement la relativité dans laquelle des notions comme vérité ou raison doivent être décrites ; à l'inverse, accepter totalement la relativité de la signification, c'est accepter les choses comme elles sont, c'est se montrer réaliste.

La question qu'il convient de se poser pour bien distinguer relativité et relativisme, et pour bien comprendre comment cette distinction permet d'éclairer la notion de réalisme, est la suivante : dans le cas où l'on accepte la relativité complète de nos significations et l'absence de référentiel absolu (de fondements, de bases), est-il encore possible de déclarer que la raison et la vérité sont choses relatives, de le dire comme quelque chose de particulier, remarquable ou utile ? Nous aurions certes tendance à répondre « oui » intuitivement, pensant que si tout est relatif, la raison et la vérité le sont aussi. Mais alors que nous sommes tentés de faire confiance à cette idée nous devons nous poser cette autre question : relatives par rapport à quoi, en ce cas ? Nous ne pouvons pas considérer la vérité ou la raison comme des objets en mouvement ou comme des significations parmi d'autres, dont nous pourrions établir la relativité par rapport à d'autres objets ou d'autres significations ; ce n'est pas ainsi que nous utilisons ces termes. Nous les utilisons pour décrire (et aussi : rendre compte de ; comprendre ; expliquer ; représenter) la relativité des significations (ou des mouvements dans l'analogie que nous avons précédemment utilisée). Nous avons tendance à penser que de telles descriptions nécessitent un point de vue absolu, un référentiel fixe, et lorsque nous constatons que nous n'en avons pas, nous croyons devoir en déduire que les significations de ces termes sont relatives, "encore plus relatives" pourrait-on dire ; mais il n'y a là que dépit et supposition, rien qui puisse permettre la moindre déduction logique. Le fait que nous ne puissions pas avoir un tel point de vue ne dit absolument rien sur les notions de raison ou de vérité que nous utilisons ; notre illusion ne nous montre rien, même lorsque nous l'abandonnons, si ce n'est que nous ne pouvons pas poursuivre dans cette voie. Affirmer la

relativité des notions de vérité et de raison (tout comme en faire des absolus) est un non-sens dont l'inutilité est évidente dans dans la circularité d'une phrase comme celle-ci : « il est vrai que la notion de vérité est relative ». En constatant que l'idée d'une relativité de ces notions implique la possibilité de tels usages de "vrai", nous devons plutôt regarder comment nous utilisons réellement ces notions ; nous nous apercevons alors que nous n'en usons ni comme de termes relatifs, ni d'ailleurs comme de termes absolus. Nous pouvons faire des phrases comme celles-ci : « il est vrai que tous les objets sont en mouvement relatif les uns par rapport aux autres », ou comme celle-ci : « il est vrai que j'ai mal », et nous nous donnons alors l'impression que le sens de "vrai" est extérieur à la proposition et absolu. Mais nous pouvons aussi dire : « toutes les significations sont relatives », ou : « j'ai mal », laissant le "vrai" implicitement à l'intérieur de la proposition (dans nos usages ce genre de phrase exprime bien l'affirmation, pas le doute), ou à la disposition d'un interlocuteur (qui pourrait dire : « c'est vrai ? ») et nous avons alors l'impression que le vrai, prisonnier de la phrase ou à disposition des autres, dépend avec elle ou avec eux de la situation. Mais dans tout ceci, il ne s'agit que de jeu avec la grammaire, qui nous permet d'utiliser (de croire, penser, soutenir que) "vrai" comme nous le souhaitons, comme nous en avons besoin dans notre expression ; l'erreur serait ici de croire qu'il y a dans chacun de ces usages quelque chose d'essentiel, alors que l'essence est dans la grammaire : en l'occurrence dans la possibilité de ce jeu avec les usages de "vrai". Notre désir de complétude, de cohérence et de symétrie s'en trouve peut-être désappointé, mais rien ne nous permet de clore la description en retournant les outils de la description sur eux-mêmes ; dire que la vérité est une notion relative n'a pas plus de sens que dire qu'elle est une notion "absolument vraie". "Vrai" n'est pas employé comme un terme dont l'usage et la signification seraient relatifs à une situation ou relatifs à d'autres termes ; cette question ne se pose pas, elle n'a pas d'utilité. Certes il est possible qu'une affirmation soit erronée, et il est même possible d'envisager par avance, alors même qu'on l'énonce, qu'elle puisse être considérée comme fausse ultérieurement, mais ce n'est pas cela que "relatif" veut dire, et nos doutes ou nos certitudes sur ce qui est dit vrai ou faux ne peuvent servir à justifier une conception relativiste ou absolutiste de cette notion.

A l'inverse de ce qui pourrait paraître logique ou évident, c'est donc très précisément la relativité complète de toutes nos significations qui invalide complètement l'idée de la relativité des notions de raison et de vérité. C'est pourquoi Foucault a besoin (dans ce texte) de cette référence à un moment absolu, à une origine : la signification de termes comme "raison relative" ou "vérité relative" nécessite cet absolu. Sans une telle référence absolue, le terme "relatif" ne peut pas être appliqué à des termes comme raison et vérité dont l'usage est

précisément de s'appliquer à ce qui est relatif, c'est à dire à tous nos jugements. Si nous rejetons ce fondement dans l'absolu, alors nous devons reconnaître que les termes "vérité relative" et de "raison relative", employés pour désigner des notions générales, des manières de concevoir ce que pourraient être la raison ou la vérité, sont dénuées de sens (leur sens se dissout dans le relativisme universel qu'elles semblent dénommer).

Cependant, nous pouvons bien sûr énoncer une phrase comme : « la vérité et la raison sont relatives », et cette phrase a un sens, malgré ce qui est dit ci-dessus. Mais quel est ce sens ? - simplement de rappeler que toutes les significations que nous établissons (confirmons, vérifions, décidons de croire, etc.) en utilisant les termes "vrai" et "raison", sont relatives ; et certainement pas que nous pourrions voir d'une manière ou d'une autre l'éventuelle relativité de notions comme "vérité" ou "raison". Cette phrase est une figure de style, une métonymie, une manière de parler donc, dans laquelle les termes "vérité" et raison ne désignent pas ce qu'ils sont, mais ce qu'ils permettent. Ce que nous montre une telle phrase, c'est tout simplement comment la compréhension humaine nous apparaît comme un paradoxe : en ceci que nous pouvons utiliser des termes comme "vérité" et "raison", que nous ne craignons pas de le faire, alors même que toutes les significations que nous établissons en les utilisant sont totalement relatives ; et que cependant nous nous accordons sur ce que nous disons et comprenons. C'est le paradoxe que Wittgenstein a décrit d'une autre manière en montrant que nous nous parlons et nous comprenons et nous reconnaissons parce que nous nous accordons dans le langage ; et nous comprenons ainsi que lorsque nous essayons d'obtenir une image de ce que sont "vérité" et "raison" en faisant l'effort d'éviter tout présupposé et toute objectivation, en veillant à ne pas nous éloigner de nos manières pratiques et utiles de les employer, nous nous apercevons que ces termes ne sont que des manières de décrire notre accord dans le langage.

Nous parvenons ainsi à comprendre ce qui nous paraissait irréaliste dans le lien établi par Foucault, dans son *Histoire de la folie*, entre la raison et nos accords : la raison humaine ne dépend pas de nos accords contingents et politiques, elle est notre accord. Et si l'on repousse la conception relativiste de la raison en même temps que l'absolu dans lequel elle est fondée, ce que nous appelons "raison" nous apparaît alors simplement comme une manière de décrire notre accord dans le langage. Et ce que nous avons tendance à appeler "relativisme" nous apparaît comme le fonctionnement même du langage : cette possibilité de nous accorder dans toutes nos descriptions et dans tous nos jugements, de nous accorder dans le langage, de nous comprendre, c'est à dire de traduire toute signification (et toute compréhension) dans une certaine manière de s'accorder en une signification dans une autre manière de s'accorder ;

exactement comme nous pouvons traduire la description d'un certain mouvement dans un certain référentiel en mouvement en une description dans un autre référentiel en mouvement. Le mouvement relatif ne fait pas obstacle à cela, bien au contraire : c'est cela qui permet la traduction. C'est dans cette possibilité de *traduire* que réside en fait la possibilité d'énoncer une proposition vraie sur un mouvement, c'est à dire une proposition que nous trouvons plus juste, plus utile et plus réaliste que celle que nous pouvions énoncer au préalable avec l'idée de mouvement absolu. De même, c'est dans cette possibilité de traduire que réside la possibilité d'énoncer à propos de la signification des phrases plus vraies, réalistes et utiles que celle que nous pouvions formuler avec l'idée d'une signification absolue de nos termes, ou avec une conception relativiste de la signification qui ne remet pas réellement en question cette exigence d'absolu mais s'y fonde.

LA VERITE COMME VISION ET L'ATITUDE REALISTE

L'autre forme de réalisme que l'on peut relever dans l'*Histoire de la Folie* est celle que je qualifierai de "réalisme de la vision", parce qu'elle est liée au désir de nous faire voir les choses autrement, de nous faire découvrir un aspect que nous ignorions totalement ; ce réalisme est celui d'un changement de perspective, de manière de voir, qui nous fait à proprement parler *réaliser* quelque chose. Ce genre de changement joue un rôle très important dans l'évolution des sciences, bouleversant tout à la fois la science (un ensemble de connaissances scientifiques considérées comme vraies) et le corpus de concepts utilisés (un ensemble des classifications, distinctions et catégories considérées comme utiles). Freud est un bon exemple de ce genre de changement de perspective : il nous donne à connaître la place importante des comportements sexuels dans nos vies (avec toutes les connaissances détaillées qui en découlent), et crée ce qu'il n'hésite pas à qualifier de « nouvelle science » en utilisant des distinctions qui étaient jusqu'alors ignorées ou dont l'importance était sous-évaluée, comme conscient/inconscient ou désir/besoin. Mais ce qui permet à son discours de produire de tels effets, c'est sa manière totalement nouvelle de nous regarder, comme des êtres de désir ; très pratiquement, il ausculte et examine, et prend la décision dans cet examen de cesser de chercher des neurones qui posent problème (d'abandonner la perspective issue de sa formation initiale de neurologue) pour chercher des désirs qui posent problème), et c'est ce changement radical de perspective qui saisit au premier chef son lecteur et lui donne le sentiment de "réaliser" ce qu'il en est vraiment, de voir soudain certaines choses comme elles sont. Ce genre de changement dans la science peut bien sûr être apprécié comme un progrès de nos connaissances ou considéré comme un bouleversement conceptuel, mais il doit aussi

être vu comme un changement de perspective (dans le cas de Freud, regarder dans une autre direction que vers le cerveau et les neurones). La recherche d'un autre point de vue ou d'une autre perspective est une attitude qui bien sûr n'est pas toujours aussi réaliste ; elle peut tout aussi bien être faussement nouvelle et banale, ou totalement irréaliste, voire délirante. Mais c'est quand elle est réaliste qu'elle marque la science et que l'on s'en souvient. Ainsi pour Freud, qui s'est assez souvent montré irréaliste, par exemple dans le développement de certains concepts ou avec l'extension continuelle du domaine d'application de la psychanalyse ; mais il s'est montré réaliste en pensant qu'il ne parviendrait pas à comprendre les troubles de ses patients avec la seule neurologie, et cela grâce à un changement de perspective qui était d'un réalisme dont nous faisons encore aujourd'hui l'expérience chaque fois que nous *réalisons* ce que nous avons toujours tendance à oublier et que Freud nous permet de voir, de re-découvrir sans cesse et d'accepter : comment nous vivons avec nos désirs. (Je dois reconnaître que cette manière d'employer le verbe "réaliser", comme je viens de le faire, dans un sens qui n'est pas contenu dans ce que nous appelons traditionnellement "réalisme" en philosophie, pourrait être comprise comme une manière de faire apparaître du réalisme là où il n'y en a pas sans avoir à le montrer, en "jouant" avec le sens des mots ; et je dois donc préciser que j'emploie ce terme sans "jeu" ni évitement d'aucune sorte, et rappeler mon intention de montrer que cet usage de "réaliser" correspond bien à une forme de réalisme différente du réalisme philosophique, une attitude réaliste dont je cherche précisément à montrer l'importance.)

On retrouve cette attitude dans la position de Foucault, ainsi que cette impression de changement de perspective, avec le sentiment d'éclaircissement qui l'accompagne, chez celui qui le lit ; et je vais donc utiliser maintenant les travaux de Foucault pour montrer ce qu'il y a de réaliste dans ce genre d'attitude et de changement de perspective. Dans l'*Histoire de la folie* Foucault annonce qu'il veut montrer comment la raison, se séparant de la folie, isolant le fou, l'enfermant ou le soignant, accomplit en cela un « tour de folie » ; et comment la raison souveraine disant le vrai et le faux, le fou et le bon-sens, est aussi folie souveraine. On ne peut que relever tout ce que ce langage, qui n'est pas simplement métaphorique, peut avoir d'irréaliste, dans cette manière de faire exister la raison et la folie comme des choses agissantes (dans quoi ? Dans le langage, dans le social ?), capables d'accomplir des tours. Néanmoins Foucault montre un certain réalisme dans l'*Histoire de la folie*, au sens où il essaie de nous montrer quelque chose que nous oublions dans le confort de notre raison. Celui qui, selon cette phrase de Dostoïevski cité par Foucault, « enferme son voisin pour se convaincre de son propre bon sens », celui-là est totalement irréaliste, au sens où il se paye de mots : il se

raconte des histoires pour se convaincre de faire confiance à sa raison. Foucault se montre réaliste en mettant à jour cet irréalisme là. Foucault nous dit en quelque sorte : soyons réalistes, reconnaissons que tout ce que nous croyons dépend des conditions dans lesquelles nous croyons, dépend de la situation, de la société à laquelle nous appartenons, du langage que nous utilisons ; reconnaissons que ce qui est folie pour notre raison peut être raison pour d'autres que nous. Et cette idée nous semble tout à fait raisonnable et réaliste, même si nous considérons comme je l'ai fait précédemment qu'il est irréaliste de pousser cette idée à l'extrême et de soutenir que la raison elle-même est relative.

C'est cette forme là de réalisme, celle de cet effort pour être réaliste, déjà perceptible dans l'*Histoire de la folie*, qui devient ensuite de plus en plus prégnante dans l'œuvre ultérieure de Foucault et permet en même temps de dépasser la contradiction initiale entre relativisme et essentialisme. Dès *La volonté de savoir,* il n'y a plus de référentiel absolu. Le travail de l'historien n'est plus de retrouver un point d'origine, un moment historique dans lequel la structure explicative d'une organisation sociale ou de ses discours apparaît. D'emblée, en choisissant d'entrer dans son sujet en faisant la critique de ce qu'il appelle « l'hypothèse répressive », Foucault montre qu'il s'oriente vers une manière tout à fait différente de concevoir la recherche en sciences humaines, caractérisée par l'abandon de tous ces présupposés que Cora Diamond relie à nos « exigences métaphysiques » : distinctions essentielles, fondements, origines, formes pures, ou encore « instances », pour reprendre un terme utilisé de manière critique par Foucault (*La volonté de savoir*, p. 125). Sa critique de l'hypothèse répressive est en effet assez particulière : elle ne porte pas sur son contenu, sur l'idée, couramment exprimée à l'époque ou Foucault publie cet ouvrage, que le pouvoir exerce une forme de répression de la sexualité au moyen d'un discours sur le sexe ; elle porte sur le fait que cette idée repose sur une vision partielle et étroite de tout ce qui constitue le jeu du pouvoir en lien avec la sexualité ; elle porte aussi sur l'importance et l'utilité même de cette idée, sur le présupposé que constitue le fait même de lui donner une telle importance, et sur la fausseté de la conception du fonctionnement du langage qui permet de croire à son importance. L'intérêt de Foucault se porte pourtant bien sur les mêmes notions que celles qui sont liées par l'hypothèse répressive : sexualité, discours, pouvoir. Mais alors que dans cette idée le discours est l'instrument du pouvoir politique, le moyen qu'il emploie pour normaliser et contrôler la sexualité, Foucault, en recourant à la notion de « dispositif » renverse la perspective et place la description et la compréhension des pratiques de pouvoir et des pratiques sexuelles (et de leur éventuelle répression), *dans* le discours, *dans* nos manières d'en parler. La répression sexuelle qui, dans les formes habituelles de critique et de mise en cause

du pouvoir de cette époque, est censée expliquer tant les pratiques sexuelles que les discours qui les soutiennent et les normalisent, n'est ainsi plus qu'un aspect local d'un fonctionnement beaucoup plus large, celui de la production de discours et de la production de pouvoir : « Tous ces éléments négatifs – défenses, refus, censures, dénégation – que l'hypothèse répressive regroupe en un grand mécanisme central destiné à dire non, ne sont sans doute que des pièces qui ont un rôle local et tactique à jouer dans une mise en discours, dans une technique de pouvoir, dans une volonté de savoir qui sont loin de se réduire à eux. » (Foucault M., 1976, p. 21) Ce qui est mis en cause dans cette critique, ce n'est pas l'idée que le discours sur la sexualité transmet ou organise une forme de répression sexuelle, mais l'idée que ceci constitue un vaste mécanisme voulu et organisé par le pouvoir à son bénéfice – non pas parce que cette idée est nécessairement fausse, mais (et c'est cela qui est important) parce qu'elle résulte d'une vision nécessairement faussée, de deux manières.

La première, explicite dans la citation ci-dessus, est qu'une telle hypothèse explicative résulte d'une vision réduite à certains éléments, ignorante du dispositif, de l'ensemble du processus de mise en discours. La deuxième, que Foucault n'expose pas aussi clairement, mais qui est évidente lorsque l'on considère ce qu'il y oppose dans cet ouvrage comme manière juste de voir, est que dans cette vision on croit à tort possible d'objectiver le jeu du pouvoir dans le discours : dans l'hypothèse répressive le discours est considéré comme un objet que l'on pourrait voir devant soi et étudier de l'extérieur. Foucault oppose à cette conception une vision englobante du discours : sa critique de l'hypothèse répressive est très précisément qu'elle est également un discours inclus d'emblée dans le « dispositif » qu'elle est censée expliquer, dans la mise en discours, dans la volonté de savoir, et finalement dans la technique de pouvoir qu'elle dénonce, et que ceux qui la tiennent ne peuvent qu'ignorer cette inclusion, donc la confusion dans laquelle ils se trouvent. Tout son travail sur la sexualité vise non pas à corriger l'erreur éventuelle de l'hypothèse répressive, mais à sortir de la confusion dont elle résulte en procédant dans le discours à ce qu'il appelle une « analytique du pouvoir » qui n'est donc pas l'analyse du langage d'un pouvoir, mais plutôt une analyse de ce qu'on pourrait bien appeler un "jeu de langage", une description de nos manières de parler de la sexualité dans laquelle il tente de nous montrer la construction du pouvoir et de la sexualité moderne à travers une « volonté de savoir ».

La réfutation de l'hypothèse répressive par ce renversement de perspective apparaît comme un tournant dans l'évolution de l'œuvre de Foucault, comme une rupture avec la conception de la recherche historique qui prévalait dans l'*Histoire de la folie*. Si Foucault avait continué à travailler sur la sexualité d'une manière semblable à celle qu'il avait employée

lorsqu'il étudiait la folie, il n'aurait probablement pas repoussé l'hypothèse répressive, et aurait cherché à retrouver le moment d'origine conduisant au discours moderne sur le sexe, le moment historique où la sexualité moderne apparaîtrait dans la séparation du discours désirant et du discours répressif. Mais en entreprenant son *Histoire de la sexualité*, Foucault s'engage dans une toute autre voie. Il renonce à l'idée qu'il a besoin d'un référentiel pour pouvoir décrire ce qui est relatif, ce qui dépend de nos accords, c'est à dire les règles, les critères et les normes concernant le sexe et les discours sur le sexe. A partir de *La volonté de savoir*, il n'y a plus de référentiel absolu, plus de début de l'histoire. Et la notion de séquence historique n'a plus la même importance, le même usage dans la description et dans la compréhension des phénomènes ; elle n'a donc plus le même sens. Ainsi que le révèle le plan d'ensemble de l'*Histoire de la sexualité*, les périodes historiques se comprennent les unes par rapport aux autres, et les aspects de la sexualité moderne s'éclairent dans toutes ces périodes. On ne comprend pas les discours sur la sexualité sans comprendre les autres formes du « *Souci de soi* », on ne comprend pas le pouvoir politique sans comprendre le pouvoir biologique, on ne comprend pas la sexualité moderne sans comprendre celles des époques précédentes, selon un schéma qui n'est cependant ni chronologique ni causal, au sens ou la chronologie des faits ne s'impose pas comme une série de causes à notre compréhension ; je ne peux pas et ne dois certes pas décrire le souci de soi antique de manière anachronique avec des concepts ou des critères qui ont une signification dans les discours modernes sur la sexualité, mais dans mon époque, dans ma culture, je ne comprend le premier que si je comprends la sexualité moderne, parce que je ne peux comprendre comment nous comprenons le premier que si je comprends comment nous comprenons le second.

C'est ce renoncement que Foucault exprime lorsqu'il dit qu'il faut renoncer à toute vérité du sexe (id., p. 20) : il ne cherchera pas à retrouver un moment de vérité dans lequel se serait instaurée une structure du discours réglant et expliquant notre sexualité. Quelle sont les raisons de ce renoncement ? L'épistémologie est généralement implicite chez Foucault ; il ne précise pas ni ne justifie ses conceptions philosophiques autrement que par ce qu'il montre dans ses analyses. Ici, il ne dit pas qu'un tel moment n'existe pas, et cette prudence laisse penser qu'il évite ce genre de questionnement et que sa position est plutôt une attitude pratique, une acceptation du fait qu'on ne peut pas trouver un tel point d'appui. C'est aussi ce renoncement qu'il exprime lorsqu'il dit que « le pouvoir vient d'en bas » (id., p. 124) : il faut entendre que le pouvoir n'existe pas comme une chose ou une idée qui auraient, sinon une substance ou une nature, du moins une raison ou une origine précises, et que l'on pourrait donc prendre comme un référentiel. Le rapport du pouvoir au discours n'est pas que le pouvoir

est discours, ni même qu'il y trouve son origine ou les causes explicatives de son exercice, mais qu'il est *dans* les discours, sous la forme de "relations de pouvoir" ou de "réseaux" : « Si elles [les relations de pouvoir] sont intelligibles, ce n'est pas parce qu'elles seraient l'effet, en terme de causalité, d'une instance autre, qui les expliquerait » (id., p.125) Il faut entendre que le pouvoir est un jeu, un jeu dans *les* discours (et on pourrait remplacer ce pluriel par "le langage"), règle du jeu et résultat (provisoire) du jeu tout à la fois : « Le pouvoir n'est pas quelque chose qui s'acquiert, s'arrache ou se partage, quelque chose qu'on garde ou qu'on laisse échapper ; le pouvoir s'exerce à partir de points innombrables, et dans le *jeu* de relations inégalitaires et mobiles. » (id., p. 123) Toutes ces choses que l'on voudrait se représenter afin de pouvoir en parler, et que l'on pourrait ainsi faire exister selon notre gré, à notre main, Foucault nous les montre en construction dans nos discours.

Pour cela, il lui faut d'abord « faire place nette », se débarrasser de tout ce qui peut troubler notre vue, se débarrasser de ces représentations préalables des choses que nous voulons étudier – il y a chez Foucault une critique de notre tendance à souhaiter avoir une représentation de nos objets d'étude avant même d'en avoir entrepris l'étude ; il faut ainsi se débarrasser d'une sorte de définition ou d'image préalable à toute étude de ce que nous appelons "pouvoir". Avant d'entreprendre son « analytique du pouvoir » (id, p. 109), il commence donc par récuser « une certaine représentation du pouvoir, juridico-discursive », commune à plusieurs variétés d'analyse du pouvoir, que l'on peut regrouper en deux grands types : celles que l'on pourrait qualifier de politico-sociales (celles qui produisent l'hypothèse répressive) et celles que l'on pourrait qualifier de psychanalytiques (et qui produisent un autre type d'hypothèse répressive). Si Foucault reconnaît que ces deux types d'analyse diffèrent, c'est dans leur manière de concevoir la pulsion qu'il situe ce qui les distingue : l'une décrit la question de la sexualité en termes d'instincts réprimé par un pouvoir externe, tandis que l'autre la décrit en termes de désirs soumis à la censure d'une loi interne ; mais, mis à part cette divergence, ces deux formes d'analyse ont selon lui la même manière de se représenter une « mécanique supposée » (id. p.112) du pouvoir dont il fait ressortir cinq traits principaux, cinq présupposés. Deux d'entre eux sont très intéressants pour les questions qui nous occupent, en ceci qu'ils révèlent clairement les exigences métaphysiques qu'ils visent à satisfaire et l'irréalisme qui en découle.

L'un, que Foucault appelle « l'instance de la règle » (id. p. 110), est l'idée réductrice et simpliste que le pouvoir « dicte sa loi » au sexe en disant ce qui est permis et défendu. Voilà effectivement le genre de présupposé à partir duquel on peut construire une représentation totalement inutile : celle d'un ensemble de règles univoques, s'appliquant toujours de la même

manière à l'aide d'un critère binaire (permis/défendu), et proposant aux agents (sujets, citoyens) une alternative simple (licite/illicite), qui donne l'impression de connaître une chose (le pouvoir) et éventuellement de pouvoir expliquer une autre chose (l'utilisation de la sexualité dans la domination exercée par le pouvoir) ; mais où de telles règles fonctionnent-elles ainsi, si ce n'est uniquement dans ce genre de représentation ? Ce dont Foucault se débarrasse ici, c'est de l'irréalisme de cette représentation, celle de l'illusion de connaissance d'une « forme pure du pouvoir » (id. p.110). Irréalisme qui se double d'un autre, plus fondamental, ayant trait à la conception de la signification. Car dans cette représentation de la règle et de son application, l'ordre ainsi établi « fonctionne en même temps comme forme d'intelligibilité : le sexe se déchiffre à partir de son rapport à la loi. » (id. p.110). Voilà un autre présupposé, une autre exigence métaphysique que nous devons repousser : l'idée que la signification se réduit au déchiffrement des règles. Dans une telle conception de la règle, il n'y a plus de jeu : le sexe, ce que vous faîtes, pensez ou dites, n'est plus que ce que disent les règles, que vous les respectiez ou pas (car dans un cas comme dans l'autre, vous suivez la règle, que vous vous conformiez à ce qu'elle exige ou pas). Une analyse en termes wittgensteiniens dirait que la règle est alors censée contenir toutes ses modalités d'application. Mais dans ce cas, tout étant prévu dans la règle, tout étant compréhensible et évident, de quoi parle-t-on encore ? S'il en était ainsi, il n'y aurait plus rien à comprendre, plus de mystère à propos du pouvoir, plus de questions sur le sexe et sa répression, dans une parfaite adéquation des pratiques et des discours sexuels, conformément aux règles. S'il en était ainsi, l'idée même de répression n'aurait aucun sens, car ne pas respecter les règles ne signifierait pas s'opposer, mais commettre une erreur, au regard des règles, et donc selon les règles (un peu comme en mathématique faire une erreur de calcul n'est pas une manière de s'opposer à ce calcul ou aux mathématiques en général, mais juste une manière fausse d'appliquer la règle, prévue par la règle). On se heurte ici à la contradiction interne de cette représentation du fonctionnement du langage, qui annule les questions auxquelles elle voudrait apporter une réponse, dans une coïncidence hermétiquement régulée de l'énoncé et de la signification que Foucault exprime ainsi à propos de cette représentation du pouvoir : « il parle, et c'est la règle. » (id. p.110)

L'autre présupposé dont la critique éclaire l'effort de Foucault vers le réalisme est l'idée que, quelles que soient les instances (règles, institutions, habitudes, etc.) sur lesquelles il s'appuie, le pouvoir est homogène et agit de manière uniforme, par l'application des règles qu'il édicte : c'est ce qu'il appelle « l'unité du dispositif » (id., p. 111). Et à cette image correspond celle d'un sujet tout aussi uniforme, défini par son assujettissement, par sa soumission à ces règles qui n'autorisent aucun jeu, qui n'offrent aucune autre possibilité que la

soumission ou un refus destiné à être réprimé (refus qui prendrait la forme de la marginalité ou de la révolte sociale dans la représentation politico-sociale, ou la forme du symptôme dans la représentation de type psychanalytique ; sa répression prenant la forme de la violence d'état dans le premier cas, et celle de l'auto-répression dans le second). Cette vision uniforme implique une croyance forte à l'idée que nous devrions détacher les phénomènes des situations dans lesquelles ils surviennent et les débarrasser des aspects particuliers propres à ces situations, afin de faire apparaître des « formes pures » pouvant être caractérisées, catégorisées et comparées ; cette illusion de la « forme pure » (dans la critique de laquelle Foucault rejoint Wittgenstein) que réclame notre exigence métaphysique implique un effacement des détails ; et ce sont cette exigence et cet effacement qui sont irréalistes. A l'inverse, renoncer à ce présupposé de la forme pure comme le fait Foucault dans cette analytique du pouvoir revient à porter son attention sur les détails ; et ce sont ce renoncement et cette attention que l'on peut qualifier de "réalistes". L'*Histoire de la folie* étudiait un sujet uniforme, de raison ou de folie, un sujet défini dans l'opposition de ces termes ; et le recours aux détails des discours et des jugements d'époque n'avait d'autre but que de dégager une forme pure révélant la structure historique d'une subjectivité. Tout à l'inverse, dans *La volonté de savoir*, le travail de documentation de l'historien soutient le désir de faire ressortir de manière détaillée la variété des discours sur le sexe et la variété des formes du pouvoir, les jeux de ces discours et de ces formes, les « dispositifs » qui les supportent, et de montrer comment sont ainsi produites les formes modernes de la sexualité. La subjectivité montrée par ces descriptions et dans ces jeux est évidemment très différente de celle qui était historiquement expliquée dans l'*Histoire de la folie,* mais ceci est une autre question qui ne sera pas développée ici.

La différence philosophique importante entre *L'histoire de la folie* et *La volonté de savoir* est donc que dans le premier ouvrage Foucault apparaît comme un relativiste (voire un anti-réaliste) contraint de concéder cependant des fondements réalistes, alors que dans le second il s'efforce d'atteindre une attitude réaliste tenant compte du fait que toute compréhension de l'humain est nécessairement relative à la situation dans laquelle elle est produite. Il est en effet beaucoup plus réaliste de montrer la diversité détaillée de ce que nous pouvons voir (ou penser, comprendre), que de montrer des formes pures abstraites – et ceci même s'il n'est possible de montrer que ce que nous pouvons voir, penser, ou comprendre à notre époque, dans notre culture, dans notre langage ; ceci même si nos descriptions sont évidemment toujours relatives à une situation et un langage.

FOUCAULT ET WITTGENSTEIN : DISTANCE ET RAPPROCHEMENTS

Dans cette analyse de *La volonté de savoir*, j'ai relevé un certain nombre d'aspects dans le travail de Michel Foucault (conceptions et formulations) qui peuvent permettre certains rapprochements avec celui de Wittgenstein : certains aspects de sa conception de la signification ; sa conception du discours comme simultanément produit et productif, ainsi que sa manière de penser l'application de la règle dans ce jeu productif ; l'idée que nos objets d'étude (formes ou structures) sont nos propres productions ; un renoncement au désir d'analyser ces objets et ces formes directement, au profit de leur analyse dans les discours qui les produisent ; un rejet de l'idée de "forme pure" corrélé à un souci du détail permettant d'obtenir une vision d'ensemble ; enfin un renoncement au désir de fonder l'analyse en fondant le discours étudié dans une forme quelconque d'existence absolue (historique ou autre). Mais cette récapitulation nous montre simultanément tous les aspects dans lesquels Foucault diverge de Wittgenstein : il n'emploie pas la notion d'usage, ni celle de jeu de langage dont il s'approche néanmoins beaucoup ; son analyse *du* discours porte toujours sur un discours particulier, celui d'un pouvoir et du jeu dans lequel il est produit, et n'est donc pas une analyse *dans* le langage au sens wittgensteinien (il n'analyse pas nos usages des termes "pouvoir" ou "exercice du pouvoir" dans le fonctionnement du langage, il analyse la production d'un pouvoir dans un discours, ou, plus exactement, la production réciproque et concomitante d'un pouvoir et d'un discours) ; pour cette raison, son souci des détails conduit certes à la vision globale de systèmes (des *dispositifs*), mais pas à une véritable *übersicht* ; le recours à l'analyse du discours est donc nécessité avant tout par sa manière de concevoir la production du pouvoir, et n'est pas explicitement lié à une conception générale du fonctionnement du langage et de nos possibilités de connaissance.

A partir de cette description contrastée, il semble difficile de déterminer si Foucault a été un lecteur attentif de Wittgenstein et s'il a pris en compte certaines de ses remarques. J'ai relevé certains aspects qui peuvent sembler assez proches, mais je ne proposerai pas une lecture wittgensteinienne de Foucault que rien dans ces ressemblances n'autorise et dont nous n'avons pas besoin. Ce genre de lecture est toujours une interprétation déterminée par le résultat auquel on désire parvenir. En effet de tels aspects contiennent tout un processus créatif de pensée et d'expression dont ils sont le produit. Les rapprocher ainsi revient à ignorer la manière de les produire pour comparer de pures conceptions, des "produits intellectuels finis", des résultats. Le fait que nous trouvions chez Wittgenstein et Foucault des conceptions

et des expressions assez proches n'a en soi absolument aucune signification (il ne manque pas de manières totalement différentes d'aboutir à de telles conceptions). De tels rapprochements ne prennent un sens que si leurs conditions de production, c'est à dire la manière de les employer dans certaines situations, sont comparables ; et ce sont ces emplois qui donnent sens aux comparaisons et aux rapprochements que nous pouvons faire. A ce titre, il me semble que la lecture conjointe de Wittgenstein et Foucault nous montre quelque chose de beaucoup plus important et utile que la possibilité de rapprocher leurs conceptions et leurs formules : ce qu'il ont de commun dans leur situation et leur attitude de recherche. La situation dans laquelle tous deux produisent leurs analyses est celle d'un besoin de réalisme et l'attitude dans laquelle tous deux le font est celle de la rigueur dans la recherche de ce réalisme. C'est dans cette manière de poser la question du réalisme que réside le sens des rapprochements que nous avons pu faire entre les analyses et les conceptions des deux auteurs ; et cette signification est que lorsque deux philosophes travaillent en tenant compte de notre besoin de réalisme avec une grande rigueur, ils évoluent vers des manières assez similaires de se montrer réalistes, même si leur vocabulaire et leur arrière-plan de conceptions philosophiques de départ est largement différent. Les rapprochements que nous avons pu faire ne nous conduisent donc pas à une lecture wittgensteinienne de Foucault, mais à retrouver dans l'attitude de Foucault certaines des attitudes qui caractérisent l'esprit réaliste tel que Cora Diamond le décrit à partir du traitement de la question du réalisme chez Wittgenstein. Il est difficile de savoir quelle image Foucault lui-même avait de ces efforts et de cette attitude ; rien dans ses écrits ne montre que son évolution a abouti à la formulation d'une conception épistémologique claire de cet effort vers une attitude réaliste. Peut-être ressentait-il, à l'opposé de Wittgenstein, une insatisfaction à l'égard de nos possibilités de connaissance, et peut-être est-ce seulement avec une part de dépit qu'il a adopté cette attitude ? Peut-être n'a-t-il vu dans cette attitude qu'un effort pragmatique pour éviter tant que faire se peut les effets dévastateurs d'un relativisme qu'il semble simultanément reconnaître comme inévitable ? Peut-être n'a-t-il pas complètement vu que la recherche de cette attitude réaliste montre que le réalisme ne peut être recherché comme un aspect de nos connaissances ? Mais notre lecture de son œuvre et notre manière de l'utiliser ne peuvent dépendre d'hypothèses sur ses opinions à propos de sa propre attitude ; l'important est que son œuvre nous montre indubitablement une évolution vers une attitude d'esprit réaliste, pour peu que nous fassions nous aussi preuve de cette forme de réalisme dans notre lecture. Qu'il ait évolué vers cette forme de réalisme est un bon exemple de la façon dont la pratique doit nous conduire à cette attitude, pour peu que nous prêtions attention à nos véritables besoins avec rigueur. En lisant ainsi son œuvre avec le souci de

notre véritable besoin de réalisme, en y retrouvant ses efforts vers le réalisme et en comprenant la forme de réalisme qui s'y trouve, nous apprenons à nous montrer à notre tour réalistes dans la pratique des sciences humaines.

LES USAGES DE "VRAI" : DE LA NOTION DE « DISPOSITIF » A CELLE DE « MATRICE DE TRANSFORMATION »

Maintenant que nous avons vu de quelle manière Foucault se montre réaliste, de quelle manière il fait des efforts en ce sens, nous pouvons essayer de comprendre un peu mieux le sens du terme "vrai" dans l'usage qu'il en fait, par exemple essayer de comprendre ce qu'il veut réellement dire lorsqu'il déclare qu'il ne cherche pas à donner une vérité du sexe (1976, p. 20). Cette analyse nous permettra de comparer ces usages avec les explications ou les justifications que Foucault en donne, c'est à dire avec la conception de la vérité qu'il laisse apparaître dans son texte (car il n'exprime pas cette conception, il la montre). Je conclurai donc ce chapitre en montrant, par une analyse de la notion de « dispositif », que Foucault se méprend sur les usages de "vrai" qui soutiennent son attitude réaliste, et que dans cette méprise son attitude réaliste se trouve en définitive quelque peu contredite.

Lorsque Foucault dit qu'il ne donne pas de vérité sur le sexe, ce qu'il veut dire est qu'il ne peut pas donner une telle vérité, "sur quelque chose", parce qu'il n'en existe pas, et ici le terme important est une nouvelle fois "existe". Si une telle vérité pouvait exister, il faudrait la montrer ou la vérifier comme on montre ou vérifie l'existence, c'est à dire en apporter des preuves, ou démontrer sa nécessité. Foucault donc n'apporte pas de preuves. Que pourrait bien vouloir dire par exemple : « apporter la preuve que le pouvoir est produit dans et par son propre dispositif » ? Ce qui est vrai, ce n'est pas que le pouvoir *est absolument* ainsi produit, mais que nous pouvons avoir besoin de le voir ainsi pour le comprendre, dans la situation de recherche dans laquelle nous sommes ; et il ne peut y avoir aucune preuve de ce besoin de penser au pouvoir comme à quelque chose de produit, et de notre manière de voir cette production. Il ne démontre pas non plus de nécessité : que pourrait bien vouloir dire : « montrer qu'il est nécessaire de remplacer notre manière de voir et de comprendre les pratiques sexuelles comme résultant d'une répression organisée par un pouvoir politique par une autre manière de les voir et de les comprendre comme un aspect d'un dispositif de pouvoir

beaucoup plus large » ? Il ne peut y avoir là aucune nécessité, mais nous pouvons simplement avoir besoin dans notre situation (culturelle, politique, scientifique, etc.) de cette manière de voir. Notre besoin n'est pas nécessité, d'autres formes de pensée, d'autres cultures et d'autres époques posent d'autres questions et montrent d'autres aspects parce qu'elles ont d'autres besoins. Enfin ses énoncés ne sont pas vérifiables, au sens où nous pouvons utiliser ce mot dans les sciences expérimentales de la nature ; que pourrait bien vouloir dire par exemple : « vérifier que notre manière de voir et de comprendre comment l'image de la sexualité des populations ouvrières intervient dans l'exercice du pouvoir et dans l'organisation sociale en France au XVIII° siècle est vraie » ? Que pourrait bien signifier le terme "vrai" dans une telle phrase, à propos d'une "manière de voir" ? Il n'y a là aucune vérification possible ; nous pouvons seulement nous accorder sur cette manière de voir, l'adopter ou pas, la trouver intéressante ou inutile (te nous pouvons utiliser le terme vrai à propos de tels jeux de langage. Nous pouvons avoir besoin de regarder les choses selon certains aspects, et nous pouvons avoir besoin de comprendre ces aspects, ainsi que l'usage que nous en faisons ; mais ces aspects ne résultent d'aucune nécessité et ne sont pas justifiables par des preuves ou des vérifications. Les aspects que nous considérons résultent de nos besoins et ne sont justifiables que par eux ; la seule chose que nous pouvons vérifier avec sens (et c'est là que nous devons nous montrer rigoureux), est que nous ne nous trompons pas sur nos besoins, que ce sont bien, dans la situation dans laquelle nous somme avec notre langage, nos méthodes scientifiques et notre désir de connaissance, « nos besoins véritables » selon l'expression de Wittgenstein.

Dans *La volonté de savoir*, Foucault ne fait rien d'autre que nous montrer des aspects dont il pense que nous pourrions avoir besoin, des aspects utiles (utiles aux besoins d'une certaine époque, société, culture ; et c'est selon ce critère de l'utilité que ces aspects peuvent être vus comme relatifs à une situation). Il décrit des phénomènes, et des manières de les voir, et ce que ces différentes manières de les voir nous apprennent. Dans *La volonté de savoir* le "vrai" n'est pas ce qui peut être démontré, ni ce qui peut être prouvé ; c'est quelque chose qui se voit. "Vrai", c'est ce que nous disons ou pensons lorsque la description des détails (d'une situation, d'un dispositif, d'un discours, etc.) fait soudain surgir une image qui prends corps sous nos yeux, une

image qui nous paraît plus nette, plus claire et plus utile, une image qui répond mieux à notre besoin véritable et avec laquelle nous avons le sentiment de mieux comprendre qu'auparavant ce que nous regardons.

Pour illustrer ce surgissement d'une autre manière de voir, je voudrais recourir à une comparaison. En montagne les paysages surgissent ainsi, soudain très proches et très nets dans l'extrême pureté de l'air, lorsque le brouillard se déchire (certains dessins orientaux évoquent à merveille ce surgissement réaliste des paysages de montagne) ; et à notre grand étonnement le paysage que nous connaissions bien est maintenant tout à fait différent devant nous ; tout étant soudain plus proche, des détails nouveaux apparaissent ; des passages inconnus se révèlent ; des distances se modifient. Sous l'effet de la surprise, nous aurons alors tendance à dire que ce paysage renouvelé est plus vrai ou plus réel que celui dont nous avions l'habitude. Nous pouvons bien sûr prononcer une telle phrase simplement pour exprimer notre étonnement, et nous comprenons tous cet usage. Mais nous pouvons aussi imaginer que quelqu'un énonce une telle phrase comme une proposition vraie à propos de sa connaissance du paysage (par exemple quelqu'un, berger, randonneur ou autre, ayant un intérêt pratique dans la connaissance du paysage). Dans un tel cas, il nous semble que la signification de cette phrase doit être comprise ainsi : « nous avions une connaissance de ce paysage que nous pensions vraie ; nous savons maintenant qu'elle était fausse, parce que nous avons sous les yeux le vrai paysage tel qu'il existe réellement ». Or nous sommes embarrassés à l'idée de considérer comme vraie une telle proposition, pour deux raisons : la première est que nous savons que c'est toujours le même paysage que nous avons sous les yeux ; la deuxième est que, à partir du fait qu'une nouvelle vision nous paraisse plus vraie, il est certes possible de déduire qu'elle nous montre enfin le vrai paysage, mais il est tout aussi possible de déduire qu'une prochaine vision nous paraîtra encore plus vraie. En fait, dans ce type de situation, ce genre d'usage d'une telle phrase nous paraît simultanément justifié et peu réaliste. Pour sortir de cet embarras, nous pouvons essayer d'analyser cette situation. Dans la répétition de notre vision habituelle, nous avions fini par croire que nous y trouvions une image du paysage tel qu'il existe exactement, et nous sommes maintenant surpris de le voir d'une manière différente(le même changement de vision peut se produire par exemple

lorsque nous regardons un paysage bien connu en le comparant avec une carte). Nous pensions le connaître dans la disposition de tous les éléments qui le composent et nous nous apercevons maintenant que le paysage peut nous apparaître ainsi *composé* d'éléments, mais qu'il peut aussi nous apparaître comme *produit* par les conditions dans lesquelles nous le regardons, par la situation, par notre façon de regarder ces éléments et leur disposition. Dans cette nouvelle vision nous réalisons que celle qui la précédait n'était pas comme nous le croyions dans notre usage habituel une image fidèle et objective du paysage, mais simplement une autre vision possible ; et nous avons donc tendance à dire maintenant que ce que nous regardions auparavant n'était pas le "vrai paysage tel qu'il existe". Or cette expression est très relâchée par rapport à ce que nous montre cette analyse de la situation ; car ce dont nous nous rendons compte, c'est tout simplement que dans notre ancienne vision notre attention était dirigée vers certains aspects, et qu'elle est maintenant dirigée vers d'autres aspects ; que rien, dans la possibilité de porter son attention à certains aspects plutôt qu'a d'autres, ne peut permettre de déterminer ce que pourrait être "un vrai paysage tel qu'il existe" ; et qu'une telle expression n'a pas de sens et n'exprime que nos exigences métaphysiques. Nous nous rendons compte également que nous n'avions pas commis précédemment d'erreur de perception ou de compréhension, et qu'un tel jugement critique de notre vision antérieure ne peut avoir aucun sens. La phrase « maintenant nous avons sous les yeux le vrai paysage tel qu'il existe réellement » ne peut donc rien exprimer de plus que la puissance de notre désir de continuer à croire à l'existence d'une réalité de ce paysage et à la possibilité de fonder sur son existence nos usages de "vrai" et de "réel" (et la raison de ce désir peut être soit une croyance réaliste à l'indépendance du paysage, soit une croyance empirique à la qualité et à la justesse de l'observation). En analysant ainsi cette situation, nous comprenons l'origine de notre embarras ; nous comprenons que le paysage ne peut être plus vrai ou plus réel, qu'une telle expression n'a pas de sens, et que seule notre nouvelle vision peut être qualifiée de plus vraie et plus réaliste, dans la mesure où elle répond à nos véritables besoins. Nous nous apercevons aussi que nous n'avions pas identifié clairement nos besoins au préalable, que nous ne pouvions le faire, et que c'est en voyant ainsi ce paysage renouvelé que nous comprenons les besoins de compréhension auxquels répond cette

vision. Nos besoins véritables n'ont pas d'existence potentielle ; ils n'apparaissent, et nous ne pouvons les juger véritables, que dans la vision qui les satisfait. Notons que cette caractéristique de nos besoins permet de comprendre les difficultés que nous rencontrons lorsque nous essayons de "concevoir" les sciences humaines (que nous avons décrites dans notre premier chapitre). En effet elle invalide, comme un non-sens, toute idée de définir les sciences humaines par une détermination préalable de nos besoins : les sciences humaines ne peuvent être comprises et analysées que comme des pratiques parce que c'est dans leur pratique que peuvent apparaître les besoins auxquels elles répondent vraiment.

C'est alors que, attachés à nos exigences métaphysiques, nous sommes tentés d'exprimer du dépit ou de l'inquiétude. Ainsi celui qui croit qu'il ne peut se situer dans un paysage que s'il le connaît vraiment tel qu'il existe exprime-t-il qu'il craint de s'y perdre : « si le paysage que je connais est produit par les aspects auxquels je prête attention, je ne saurais jamais exactement où je suis ! » Il se plaint, et le relativiste prend sa plainte au sérieux, affirme que c'est toujours par rapport à notre vision du moment que l'on sait où l'on se trouve ; et que ce n'est donc pas dans le paysage que nous nous situons, mais toujours en nous (dans notre perception, ou notre connaissance, ou notre langage, ou encore notre culture). Le relativiste, disciple paradoxal du Hylas de Berkeley (cf. le précédent chapitre), fait de notre vision une simple illusion, du paysage que nous avons produit l'équivalent d'un paysage que nous aurions inventé (puisqu'on ne peut le voir tel qu'il existe exactement, il doit être illusion, pense-t-il ; c'est sa manière à lui de ne pas accepter l'impossibilité de parler de l'existence absolue des choses, c'est à dire de continuer à y croire en feignant d'y renoncer). Cependant la position du réaliste dépité comme celle du relativiste obstiné n'ont pas d'autre raison que leurs exigences métaphysiques, et aucun usage pratique ; celui qui se trouve dans la situation, c'est à dire celui qui fait pratiquement usage du paysage (le berger par exemple), sait bien qu'il savait se situer auparavant dans le paysage, pour le besoin qu'il en avait ; et qu'il sait maintenant s'y situer mieux encore, c'est à dire qu'il sait s'y situer pour d'autres usages, pour des usages nouveaux répondant à des besoins nouveaux qu'il a découverts avec cette nouvelle vision. Il sait que le paysage est toujours le même, mais que sa vision est plus vraie et plus réaliste

en ceci qu'elle rend possibles des usages nouveaux. Notre nouvelle vision constitue donc un renversement de perspective qui change notre manière de regarder, de comprendre le paysage et de tenir compte de nos images antérieures : par elle ce n'est pas seulement un nouveau paysage que nous découvrons, mais tout à la fois une vue d'ensemble du paysage, de notre besoin de le voir et de le comprendre, et de notre manière de regarder (ce qui rend compte de l'ampleur d'un étonnement que la nouveauté d'une simple image ne saurait expliquer). C'est de cette manière que notre nouvelle vision du paysage est utile ; lorsque nous la disons vrai ou réelle, nous disons que les aspects nouveaux que nous y trouvons répondent à nos véritables besoins.

C'est ce type de possibilité, celle de voir d'autres aspects, que vise l'effort réaliste de Foucault. Ainsi dissipe-t-il le brouillard idéologique de son époque pour faire surgir devant ses lecteurs d'autres aspects de ce qu'ils croient très bien connaître : le discours de répression sexuelle des sociétés occidentales modernes. Il leur montre que leur connaissance de ce discours, qu'ils croient très importante, n'est que partielle et ne leur est pas aussi utile qu'ils le croient : elle ne consiste qu'à placer ce discours quelque part (dans un pouvoir) et ne leur permet que de le situer par rapport à eux-mêmes (de s'en dire victime ; de s'indigner ou de se révolter). Il leur montre que ce genre de connaissance qui ne tient pas compte des détails, qui suppose que le "pouvoir" est une forme pure, qui suppose que ses instances sont hiérarchisées selon un modèle immuable et qu'un discours est toujours le produit d'un pouvoir, n'est pas d'une grande utilité parce qu'elle ne répond pas à leurs véritables besoins ; à cette vision il oppose une autre manière de voir, une description très détaillée de toutes les formes que peut prendre le discours sur le sexe, montre sa richesse, sa diversité et son rôle productif dans ce type de société, et fait surgir soudain un paysage auquel ces discours contribuent et dans lequel ils peuvent être compris d'une manière nouvelle et utile : le jeu complexe des dispositifs de production de pouvoirs.

Cette notion de dispositif fournit un bon exemple de l'usage de "vrai" chez Michel Foucault. Il l'utilise pour nous montrer sous la forme d'un système différents aspects qui caractérisent l'organisation d'une société : les formes d'affrontement de pouvoir et les discours dans lesquelles elles sont produites, les stratégies dont elles résultent, etc... Mais ce qu'il décrit ainsi n'est pas un système voulu ou mis en place par

l'un ou l'autre des groupes humains qui y participent. Comme le souligne Paul-Antoine Miquel dans un article consacré à la notion de pouvoir chez Foucault (From Power to Biopower[78], p. 7) le pouvoir est le fait d'une « volonté sans aucun sujet ». La notion de dispositif ne décrit donc pas une structure dynamique d'affrontement de volontés ou d'intentions particulières, mais plutôt ce que Miquel appelle un « réseau » de micro-pouvoirs assurant la production et l'exercice du pouvoir. Un dispositif apparaît ainsi comme un outil stratégique, mais dans un sens très particulier : la stratégie n'est celle de personne, ni individu ni groupe, elle est celle qui résulte de la manière d'user du dispositif qu'adoptent les différents acteurs sociaux (cf. Miquel, op. cit., p. 6 à 9). La notion de dispositif ne décrit pas la "structure" du pouvoir parce que pour Foucault le pouvoir "n'existe pas", ni comme centre ni comme structure. La notion de dispositif ne décrit donc pas une forme d'institution de pouvoir et en employant cette notion, Foucault ne cherche pas à révéler l'existence de formes ou d'instances nouvelles de l'exercice du pouvoir : ce n'est pas du tout dans ce sens là qu'il s'efforce d'être réaliste, et ce n'est pas dans l'existence des choses qu'il situe le nouveau qu'il montre. Un dispositif est un jeu complexe de règles du discours et de normes sociales et politiques, produites, validées et modifiées dans et par leur utilisation (Miquel, id., p. 7), un jeu auquel on ne peut donc attribuer ni intention ou but, ni point d'origine ou cause ou fondement, mais que l'on peut simplement décrire. Pour autant, la notion de dispositif ne peut pas être réduite à l'idée psychosociologique générale d'un processus permanent d'interaction, parce qu'un dispositif est très précisément délimité par ce qu'il produit : l'exercice du pouvoir. Elle ne décrit pas l'adéquation du pouvoir à une intention ou une nécessité ; elle ne décrit pas comment une confrontation de sujets (individus ou groupes) peut se résoudre dans un compromis de pouvoir plus ou moins efficace, correspondant plus ou moins bien à des intentions de départ ou des stratégies subjectives ; elle décrit simplement comment le jeu du pouvoir produit l'exercice du pouvoir dans et par le discours de tous ceux qui y participent, et comment ceux-ci y trouvent une subjectivité tout en s'en trouvant assujettis. Si l'on accepte d'employer le terme "immanence" pour caractériser cet aspect d'un système : que ce qui est y est déterminant s'y trouve également déterminé, que ce qui produit est également un produit du système, que la subjectivation est également assujettissement – alors on

78 Article publié en langue anglaise ; toutes les citations sont traduites par mes soins.

peut dire que la notion de dispositif décrit comment le pouvoir est immanent au jeu et au discours dans lesquels il est produit : « Pour Foucault, le pouvoir nécessite une volonté, mais cette volonté elle-même est un effet du réseau, pas une cause métaphysique. » (Miquel, id., p. 9) Parce qu'elle n'est donc pas une explication, mais une simple description, la notion de dispositif n'est pas fondée dans l'existence d'un point d'origine du processus, même si elle est est introduite afin de permettre une analyse de formes d'organisation sociale dans un contexte historique.

Foucault ne démontre pas la nécessité de tels dispositifs, parce qu'ils n'en ont pas, pas plus qu'il n'apporte de preuves de leur existence, parce que cela n'aurait aucun sens : il décrit et nous fait voir un paysage (le jeu du pouvoir et du discours) d'une manière totalement nouvelle, il nous montre ce que nous examinons selon des aspects auxquels nous n'avions pas encore prêté attention. En ce sens où les usages de "vrai" s'appliquent à ce qu'il nous montre et à ce que nous voyons (et pas à ce qu'il expliquerait ou prouverait), on peut dire que chez Foucault la vérité est une vision. Il convient peut-être de rappeler ici, en raison des rapprochements qui ont été faits précédemment, que cette vision n'est en aucune manière une *übersicht*. Bien au contraire, cette vision est toujours celle d'un aspect ; mais cette notion wittgensteinienne "d'aspect", en revanche, apparaît très adaptée pour comprendre les spécificités de la conception de la vérité chez Foucault, pour plusieurs raisons. La première est qu'elle nous permet de distinguer sa conception de la vérité de toute forme de réalisme philosophique : la vérité comme vision n'est pas la révélation des choses comme elles sont réellement ou de leur sens caché, elle est simplement la vision d'un aspect nouveau et utile. La deuxième est qu'elle nous permet de lier dans la notion de vérité notre besoin de voir et de comprendre, sinon à une caractéristique de l'objet, du moins à une caractéristique de notre manière de le voir ; elle nous permet de lier l'utile au vrai d'une manière qui ne nous installe pas d'emblée dans un relativisme absolu. En effet, la vision que propose Foucault et qu'il nous propose de considérer comme vraie n'est pas seulement une vision de notre besoin ou de l'exigence d'une situation ; c'est aussi la vision d'un aspect qui satisfait ce besoin et répond à cette exigence. On verra plus loin que cet usage de la notion d'aspect n'est toutefois pas suffisant pour mettre cette conception de la vérité à l'abri du relativisme. Enfin cette notion nous permet de

comprendre que dans cette vision nous découvrons simultanément un autre aspect du paysage : notre véritable besoin, qui est de comprendre comment le pouvoir est *produit* ; car notre besoin appartient au paysage, c'est à dire à la situation ; il en est un aspect. Foucault essaie de décrire les choses (la sexualité par exemple) en tenant compte du fait que nous ne pouvons pas dire qu'il existe une vérité des choses à connaître indépendante de notre manière de connaître (de la situation, de nos besoins), indépendante d'un dispositif de savoir qui est aussi toujours un dispositif de pouvoir, et c'est ainsi qu'il se montre réaliste. Il ne nous donne pas une « vérité du sexe » indépendante de notre regard, il essaie de décrire un paysage dont nous faisons partie, une situation de sexualité qui, bien qu'historique, contient notre regard actuel, c'est à dire notre connaissance et notre besoin. C'est pourquoi, pratiquement, son attitude réaliste consiste à décrire des aspects ; car dire que la connaissance ne peut être qu'une situation contenant notre besoin, revient à dire que nous ne pouvons connaître que les aspects qui peuvent satisfaire ces besoins.

A ce point nous avons le sentiment de faire apparaître chez Foucault un usage de "vrai" qui semble cohérent avec son effort réaliste et le soutient. L'usage de ce terme dans *La volonté de savoir* ressemble bien à celui que nous avons décrit avec l'exemple de la découverte d'un nouveau paysage. "Vrai" s'applique à la vision de certains aspects nouveaux de l'organisation sociale des hommes (par exemple au rôle de la sexualité dans un processus de normalisation), à la possibilité de voir ces aspects d'une manière utile dans une situation caractérisée (culturelle, politique, sociale) ; utile signifie, dans cette situation de recherche de connaissance, que la vision de ces aspects répond à nos véritables besoins de compréhension ; et nouveau signifie que cette vision nous fait découvrir les besoins auxquels elle répond. La signification de "vrai" est donc en rapport avec notre manière de tenir compte de nos véritables besoins et avec l'attitude qui rend possible cette forme de réalisme (et pas avec la vérification de l'existence des choses ou avec la vérification de la concordance de nos énoncés avec l'existence des choses ; ni avec la simple vérification de la concordance de nos énoncés entre eux dans une conception cohérentiste). En éclaircissant ainsi les usages de "vrai" en relation avec les notions d'aspect et de besoin, nous avons aussi le sentiment de comprendre un

peu mieux ce qui, dans l'usage du langage (dans la manière de connaître), rend possible une attitude réaliste en sciences humaines : *la possibilité du réalisme réside dans la possibilité de distinguer les aspects, tandis que la source du relativisme se trouve dans la nécessité de distinguer les situations*.

Tout cela serait parfaitement satisfaisant si la situation de connaissance dans laquelle nous utilisons le terme "vrai" lorsque nous lisons ces écrits de Foucault était en tous points semblable à cette situation de la nouvelle vision utile d'un paysage qui nous a servi d'exemple et de guide. Or ce n'est pas le cas. Dans une telle situation, ce qui peut donner son sens au terme "vrai" est une pratique humaine indépendante de cette vision, une pratique permettant de sanctionner son utilité (d'appliquer une norme) selon un critère d'efficacité : le randonneur découvre un chemin plus court, le berger une nouvelle possibilité de pâturage ; cette efficacité pratique "prouve" que la nouvelle vision correspond à un véritable besoin. Mais dans la situation de Foucault ou de ses lecteurs, dans cette situation où la vision dont il s'agit est celle de nos propres formes d'organisation sociale et d'exercice du pouvoir, d'un processus de normalisation que nous produisons et subissons tout à la fois, dans cette situation ou même la connaissance de ces formes d'organisation (c'est à dire les discours des sciences humaines) participe à cette normalisation et à cet exercice du pouvoir (contribue à la formation de micro-pouvoirs), quelle pourrait être la pratique indépendante qui constituerait le critère permettant d'établir des normes du vrai ? Qu'est-ce qui pourrait nous permettre de soutenir qu'une certaine vision nouvelle répond à un besoin véritable ? Notre seule pratique est dans ce cas la compréhension de nos véritables besoins, qui ne nous propose aucun critère indépendant de notre vision. Nous avons alors l'impression que tout ce que nous avons réussi à faire, c'est déplacer la question des normes ; nous la posons maintenant à propos de nos besoins au lieu de la poser à propos de nos énoncés et de nos connaissances (ce que révélait d'emblée le fait que l'expression de Wittgenstein « besoins véritables » contient le terme "vrai"). Finalement le critère d'utilité nous permet d'éviter de déterminer des normes permettant de dire que nos énoncés sont vrais ou faux, mais semble nous contraindre à déterminer des normes permettant de dire quels sont nos besoins véritables, ce qui nous embarrasse au moins autant. Quels critères indépendants allons-nous trouver pour

déterminer nos véritables besoins ? On dirait bien que nous nous trouvons encore une fois au début d'une régression à l'infini : si nous parvenions à trouver en dehors de nos besoins des critères permettant d'établir lesquels de ceux-ci peuvent être dits "véritables", nous aurions alors besoin de nouveaux critères et de nouvelles normes pour juger de la valeur ou de la vérité de ces critères, etc. ; comme l'a dit Wittgenstein, il y a un moment où il faut s'arrêter ; mais qu'est-ce qui peut ici nous permettre de nous arrêter ? Il ne peut y avoir de critères permettant de déterminer une procédure d'arrêt. S'arrêter, dans ce cas, c'est tout simplement comprendre que nos besoins véritables ne peuvent évidemment pas fonder et justifier nos usages de "vrai" ; c'est reconnaître que dans un tel cas où aucune pratique indépendante ne permet de vérifier l'utilité d'une vision nouvelle, d'une autre manière de voir, ce seul critère d'utilité et la notion de « besoins véritables » qui lui correspond ne peuvent conduire qu'à une conception relativiste de la vérité.

L'analyse ci-dessus nous montre donc de quelle manière la vérité comme vision soutient l'attitude réaliste de Foucault, et comment dans l'autre sens cette forme de réalisme permet cette conception de la vérité – et on retrouve ici un système dans lequel, comme dans le fonctionnement d'un dispositif, ce qui détermine est aussi déterminant. Mais cette analyse nous montre aussi ses limites : nous ne parvenons pas vraiment à comprendre ainsi quels sont nos usages de vrai, comment nous employons ce mot. Plus précisément, la question est : lorsque nous considérons que la vision nouvelle d'un aspect est utile et répond à un besoin véritable, quel est le sens de "vrai" que nous appliquons alors à cet aspect ? Si nous répondons à cette question que le sens de vrai est déterminé par le seul aspect, nous renonçons à notre effort vers le réalisme en adoptant une forme de réalisme philosophique, car dire cela revient à soutenir l'existence d'une connaissance indépendante de nos besoins. Mais si nous répondons que le sens de vrai dépend de nos besoins, nous disons alors que le "vrai" ne peut être que ce qui nous est utile à un certain moment et dans une certaine situation ; nous renonçons alors également à notre effort vers le réalisme en acceptant de ne faire de "vrai"qu'un usage totalement relatif. Aucun des termes de cette alternative n'est satisfaisant, et la solution ne peut se trouver que dans son dépassement - et résoudre cela, dépasser cette alternative, c'est comprendre ce que Wittgenstein a réellement

voulu dire avec cette formule célèbre : « la signification d'un mot est son usage dans le langage » (RP 43). Foucault ne formule pas clairement cette question, mais ses écrits contiennent cette alternative sous la forme d'une certaine antinomie de "vrai". En effet, lorsque Foucault fait la critique de nos manières de connaître et dévoile ainsi ses conceptions épistémologiques, il lie clairement le sens de vrai à la situation, à notre regard, à nos besoins. La vérité comme vision signifie alors que le vrai ne peut être qu'une vision de certains aspects qui nous sont utiles dans une certaine situation, pour répondre à certains besoins ; et le sens de "vrai" est alors d'autant plus relatif à la situation que ces besoins nouveaux et véritables sont ceux que nous découvrons dans cette vision. Mais lorsqu'il propose une description détaillée de certains aspects de qu'il cherche à connaître, par exemple lorsqu'il décrit la sexualité avec la notion de dispositif, il semble donner à vrai - bien qu'il ne le dise pas clairement - un sens plus fort, indépendant de nos besoins. Certes il affirme qu'il ne donne pas de vérité sur le sexe (1976, p. 20), mais pour autant il ne présente pas les aspects qu'il décrit comme simplement utiles à notre besoin de connaissance. Son usage de la notion de dispositif est à cet égard très frappant. Comme le souligne Paul-Antoine Miquel, un dispositif n'est pas un simple "Episteme" (sur l'emploi de cette notion chez Foucault, voir notamment *Les mots et les choses*). Pour Foucault, un « dispositif » peut produire un autre niveau de vérité – en d'autres termes, il permet d'autres usages de "vrai". « Un "episteme" est un régime de vérité [truth regulation system] tel que celui dans lequel les êtres humains peuvent être analysés et étudiés par les diverses sciences humaines et Sociales. Dans un tel système, ce qui est vrai et faux est construit par le système. (...) la vérité n'est rien d'autre qu'une propriété discursive construite dans un système discursif. » (Miquel, op cit, p.1) Ainsi, avec la notion de « dispositif », Foucault tente de donner un usage et un sens au terme "vrai" à un autre niveau : le régime de vérité devient aussi « un événement dans ce système [le dispositif] plus complexe de normes sociales, historiques et politiques » (Miquel, id., p. xx). Le vrai n'est plus seulement la propriété d'un discours, il a un sens comme événement dans le système étudié ; ce n'est plus simplement une certaine manière de voir et de comprendre, puisqu'il appartient à ce qui est à voir et à comprendre et peut y exercer une influence. Ce n'est plus un simple episteme, puisqu'il est accepté et validé comme norme sociale d'un groupe. Un

savoir (déjà issu bien entendu de normes politiques et sociales, déjà produit dans et par un pouvoir) se transforme ainsi en norme et en pouvoir dans un nouveau champ politique et social selon un fonctionnement que Foucault appelle « matrice de transformation » : « Les relations de pouvoir-savoir ne sont pas des formes données de répartition, ce sont des matrices de transformation. » (Foucault, 1976, p. 131).

QUE SE PASSE-T-IL DANS LA MATRICE ? ERREUR SUR LE FONCTIONNEMENT DU LANGAGE ET PRODUCTION DE RELATIVISME

Devant cette contradiction, nous pouvons nous demander demander d'où elle provient. Autrement dit : quel est le type d'erreur que commet Foucault et qui est à l'origine de cette antinomie ? Fait-il un mauvais usage de "vrai" dans *La volonté de savoir*, ou bien se méprend-il lorsqu'il essaie de comprendre ces usages et de montrer quelle est sa conception de la vérité ? Foucault se trompe-t-il dans l'usage ou dans l'analyse de celui-ci ? Posons précisément cette question à propos de la notion de « matrice de transformation » : Foucault commet-il une erreur qu'on pourrait appeler de premier ordre en prétendant utiliser cette notion pour faire des descriptions vraies de dispositifs de formes d'organisation sociales et d'exercice du pouvoir, ou bien comme-il une erreur de second ordre lorsqu'il essaie d'expliquer dans une théorie de la vérité ce qui fonctionne dans une telle matrice ? La « matrice de transformation » est-elle un mauvais outil, ou un outil dont le fonctionnement et l'usage sont mal analysés par Foucault ? On mesure toute l'importance de cette question. Y répondre, c'est porter un jugement sur l'attitude pratique de Foucault : si nous répondons qu'il commet une erreur de premier ordre, nous condamnons à la fois le concept et son attitude ; si nous disons qu'il se trompe dans ses options épistémologiques, dans sa conception de la vérité, c'est à dire dans sa manière de se représenter ses propres usages de "vrai", nous sauvons le concept mais aussi, et en quelque sorte contre lui, le réalisme de son attitude pratique, et établissons la possibilité de lire son œuvre avec un esprit réaliste. D'autre part, la réponse à cette question doit nous permettre d'éclaircir toutes celles qui nous préoccupent dans cette recherche : quels sont les usages de vrai qui peuvent soutenir cette forme de réalisme ? - et comment est-il possible que ce qui est vrai pour nos besoins soit également vrai pour les aspects que nous prenons en considération

pour les satisfaire ?

En fait la réponse à la question sur le type d'erreur commise ici par Foucault nous est déjà connue ; l'analyse de la notion de dispositif montre qu'il ne s'agit pas d'un mauvais choix ou d'un mauvais emploi de concept. La description de la matrice de transformation et l'usage qu'il en fait ne sont pas en cause dans les questions que nous essayons d'élucider ; nous ne manquons pas d'exemples qui nous montrent que cette notion peut-être utilement employée. Foucault ne se trompe pas dans sa manière d'utiliser la notion de matrice de transformation pour nous montrer certaines vérités, mais dans sa manière d'utiliser cette notion pour expliciter le vrai, pour lui donner une valeur et un sens. Pour le voir clairement, il est nécessaire d'examiner plus en détail cette notion de « matrice de transformation. Rappelons d'abord que pour Foucault le pouvoir n'est pas une répartition réglementée de droits et de devoirs venue d'en haut et simplement subi par les membres de la communauté ; le pouvoir vient d'en bas sous la forme d'un réseau de micro-pouvoirs (quelques exemples issus du dispositif de sexualité : le pouvoir paternel dans la famille ; celui du médecin sur les questions de l'élevage des enfants, etc.). Le pouvoir que l'on pourrait qualifier de central, celui qui se manifeste dans l'exercice d'une souveraineté, n'est que le résultat du jeu permanent dans lequel ces micro-pouvoirs sont construits, modifiés et utilisés. Chacun participe ainsi à la construction d'un pouvoir auquel il se trouve pourtant assujetti. Or ce jeu n'est pas principalement un exercice de violence et de force, même si de telles "techniques" peuvent y être employées. Car le pouvoir n'est pas non plus un simple équilibre de forces inconscientes de leurs rôles. L'ensemble des micro pouvoirs tout comme l'exercice "central" du pouvoir sont également décrits, critiqués et analysés dans ce jeu ; et c'est dans ce jeu de langage et de savoir que sont produites toutes les modifications de ces pouvoirs. Si ce jeu produit le pouvoir, si l'exercice réel du pouvoir et l'organisation de la société en résultent, c'est qu'il est un jeu de discours et de savoir, un jeu dans lequel savoir et pouvoir se transforment l'un en l'autre. La notion de « matrice de transformation » décrit ce jeu : « Dans un dispositif il y a un outil spécifique systémique : une matrice de transformation à travers laquelle le pouvoir permute [switch] en connaissance et la connaissance permute en pouvoir. Un tel mécanisme n'existe pas en Physique ou en Biologie. Il exprime une spécificité des

sociétés humaines. » (Miquel, id., p. 2) Foucault donne comme exemple de ces transformations l'apparition du pouvoir des psychiatres sur la sexualité : « alors que la sexualité de l'enfant avait été au départ problématisée dans un rapport qui s'établissait directement du médecin aux parents (…), c'est finalement dans le rapport du psychiatre à l'enfant que la sexualité des adultes eux-mêmes s'est trouvée mise en question. » (Foucault, 1976, p. 131) Dans le cas de cette permutation, une connaissance "vraie" mais simplement discursive de la psychiatrie est transformée en exercice d'un pouvoir et en "vérité" de l'organisation d'une société. Ce que produit une telle matrice n'est donc pas une confirmation ou une vérification du savoir initial, mais la permutation en un nouveau type de savoir, un savoir-pouvoir, celui-ci étant en revanche présenté comme plus sûr, plus vrai, comme si cette permurtation avait valeur de vérification. La conséquence est que des énoncés considérés comme vrais portant sur ces savoir-pouvoirs seront considérés comme plus vrais ou plus sûrs que de simples episteme constituant un simple savoir discursif. Pour rendre ce mécanisme bien clair, reprenons l'exemple du pouvoir des psychiatres sur la sexualité des adultes que Foucault décrit dans *La volonté de savoir.* A ce propos, il ne soutient pas que le savoir des médecins est plus vrai lorsqu'il est utilisé par un pouvoir, qu'un savoir est confirmé par sa reconnaissance comme norme (il serait bien sûr tout à fait opposé à une telle conception), mais que les énoncés des sciences humaines sur le pouvoir que les psychiatres fondent dans la reconnaissance normative de leur savoir, (ou sur le savoir psychiatrique tel qu'il est attesté par l'exercice de ce pouvoir) ont plus de valeur de vérité que de simples énoncés didactiques. Il soutient par exemple qu'un énoncé sur la schizophrénie permettant de déterminer la responsabilité d'un sujet devant les tribunaux a plus de valeur de vérité qu'une simple description de troubles schizophréniques à usage strictement scientifique. Et c'est donc une conception éminemment historique et contextuelle ; car ce qui change, entre ces deux énoncés, ce n'est ni l'énoncé, ni le sens du mot "vrai" : c'est le contexte, modifié dans une évolution dont l'histoire peut rendre compte. s'ils portent sur des savoirs des no pouvoirs, que sur de simples éléments discursifs, sur des savoirs reconduits ainsi à des "opinions". Ainsi, nous pouvons distinguer dans cet exemple deux énoncés que Foucault propose comme des énoncés vrais : (1) "les psychiatres comprennent bien la sexualité des enfants." (2)

"Les psychiatres savent comment nous devons nous comporter en matière de sexualité. Foucault soutient que les deux énoncés (1) et (2) sont des types de savoir différents : - (1) décrit un (encore) simple savoir ; un savoir propre à un groupe de savants, les médecins ; un savoir interne à un régime discursif de vérité - ce que décrit (2) est aussi une norme pour un groupe humain ; c'est donc aussi l'exercice d'un pouvoir ; c'est un savoir externe au régime de vérité puisqu'il a des effets visibles dans une organisation sociale. qui consiste à interpréter le fonctionnement de la « matrice de transformation » selon un critère de valeur (exprimé notamment dans l'idée d'une hiérarchie des niveaux), au lieu de simplement la décrire. On perçoit bien avec cet exemple comment la matrice de transformation fait apparaître dans un dispositif deux niveaux de signification, deux niveaux hiérarchisés selon la signification qu'y prend le terme vrai, deux niveaux de connaissance qui, il faut le reconnaître, sont de ce fait hiérarchisés comme des niveaux de vérité. Proposer un énoncé sur un simple savoir, produire un *episteme*, serait une activité sujette à caution, ou du moins à précaution ; produire un énoncé sur un savoir devenu norme sociale et transformé en pouvoir serait plus sûr.

Ce qui selon Foucault différencie ces deux types d'énoncés, c'est donc une hiérarchie entre les deux niveaux du dispositif. Toute la conception de la vérité que Foucault montre avec son usage de la notion de matrice de transformation tend à dire ou à sous entendre, à supposer en fait, que le deuxième niveau, celui dans lequel le système de vérité devient « un évènement du dispositif » (en reprenant les termes employé par Paul-Antoine Miquel dans son analyse) serait plus probant réel ou plus objectif que le premier niveau qui serait simplement discursif : le réel devient ainsi un critère permettant d'attribuer différentes valeurs (de réalité) à des phénomènes, objets ou événements. Ainsi ressurgit, non pas dans l'expression scientifique de Foucault, mais comme une supposition nécessaire aux conceptions épistémologiques qu'il y montre, une mythologie bien connue de la consistance du réel, selon laquelle on se déplacerait du moins réel au plus réel en allant de la pensée interne et subjective à la matière en passant par des niveaux intermédiaires de plus en plus consistants comme le discours, le comportement et l'organisation sociale (mythologie derrière laquelle on reconnaît le schéma réductionniste habituel). Il ne fait aucun doute que cette idée d'une consistance objective ou naturelle du réel comble aisément de nombreuses exigences

métaphysiques ; mais nous chercherions en vain les besoins véritables qu'elle pourrait satisfaire.

Ce qui est intéressant, c'est que cette illusion réaliste repose sur une sorte d'entreprise empirique – mais cela, à la lumière des analyses de Cora Diamond sur le rapport entre empirisme et réalisme, ne nous surprend pas. Bien sûr Foucault n'assimile pas ces événements à de véritables situations expérimentales et ne prétend pas trouver dans la notion de dispositif les fondements d'un usage empirique du terme "vrai" propre à l'Histoire, à la philosophie ou aux sciences humaines ; mais il semble toutefois considérer ce niveau politique et social comme plus consistant et plus solide que le premier niveau discursif. En faisant ainsi du "vrai" un événement dans le système étudié, Foucault semble s'affranchir des limites des systèmes de vérité habituellement utilisés en sciences humaines (et on voit se dessiner ainsi l'image d'une supériorité de l'Histoire, fondée sur l'idée que ses descriptions admettraient un régime de vérité plus puissant). Il donne à "vrai" un sens beaucoup moins relatif, plus proche de celui que peuvent donner à ce mot des sciences expérimentales de la nature. Et dans ses descriptions de dispositifs, il semble alors considérer l'utilité et la recherche de nos besoins véritables comme de simples guides pour retrouver le vrai. Dans le premier cas il donne donc à vrai une valeur très relative dans une conception pragmatique de la signification, tandis qu'il laisse penser dans le second cas que ce terme a un sens beaucoup plus absolu, selon une conception de la signification que l'on pourrait rapprocher de celle que Cora Diamond a décrite comme étant celle de « l'empiriste qui pense avoir réussi là ou le réaliste échouait ».

Dans un dispositif, un savoir considéré comme vrai devient un événement politique et social, et devient un aspect du pouvoir : ce n'est pas cette description qui pose problème, mais l'idée que le vrai sorte renforcé de cette transformation ; et l'idée sous-jacente que les énoncés à propos de tels événements, à propos de savoirs transformés en normes, ont plus de vérité que de "simples savoirs" de caractère strictement discursifs. Foucault croit en fait trouver dans cette transformation du discours en événement et du savoir en norme puis en pouvoir, dans les nouveaux usages décrits par ces transformations ce que, dans notre exemple de la nouvelle vision

d'un paysage, notre berger pouvait trouver dans de nouveaux usages : une preuve de la vérité de cette nouvelle vision. La conception de la vérité que montre Foucault dans sa description du fonctionnement de la « matrice de transformation » repose sur la croyance que ce qui résulte de la matrice de transformation permet une vérification pratique analogue à celles auxquelles nous procédons dans toutes sortes d'activités humaines ordinaires ; elle repose sur la croyance que l'usage du savoir comme norme et pouvoir est une expérience pratique dans une activité humaine et que cette pratique a une fonction vérificatrice et normatrice, comme peut l'être pour le berger de notre exemple l'expérimentation de nouveaux chemins ou de nouvelles pâtures (les chemins peuvent s'avérer dangereux, les pâtures mauvaises, des bêtes peuvent mourir). Il est vrai que certains aspects de ces deux situations peuvent être comparés : dans la matrice de transformation, tout comme dans notre exemple fictif, la vérité de la nouvelle vision est confrontée à la résistance d'un environnement dans la pratique d'une activité humaine. Mais cette ressemblance très générale à propos d'un aspect particulier ne permet pas de justifier l'extension de cette comparaison. Les permutations savoirs/normes/pouvoirs sont des usages du langage. Elles ont bien entendu des effets dans le "social" (c'est même à ce titre que Foucault les examine), mais il s'agit là encore d'une caractéristique très générale : toutes nos expressions n'ont elles pas des effets dans le "social", n'est-ce pas pour parvenir à de tels effets que, dans la majorité des cas, nous nous exprimons ? De telles ressemblances très générales ne peuvent nous autoriser à analyser toutes les pratiques humaines de la même manière, à considérer le langage comme n'importe quelle autre activité humaine ou, ce qui revient au même, à considérer que toute analyse du langage en termes d'usage peut être appliquée à n'importe quelle activité humaine. La croyance à l'idée que le fonctionnement de la matrice de transformation permet une pratique vérificatrice comparable à nombre de pratiques empiriques ordinaires nécessite notamment de considérer que le contexte d'une expression, d'une application de règle ou d'un accord politique est un "environnement" au sens large, ou bien que tout environnement d'une pratique humaine peut être analysé comme un contexte langagier ; elle nécessite de nier les spécificités du fonctionnement du langage, elle nécessite une conception non-spécifique de la notion d'usage dans l'analyse du fonctionnement du langage. On voit

apparaître ici nettement ce qui, malgré de nombreuses convergences de surface (de terminologie, d'intérêts), et, plus important, malgré une convergence des attitudes philosophiques, oppose profondément Foucault à Wittgenstein : la conception de la notion d'usage. Pour Foucault, analyste du fonctionnement du politique dans le discours ou du fonctionnement du discours dans le politique, l'usage est social, c'est une notion générale permettant de décrire les pratiques humaines dans leur environnement ; et l'usage du langage est considéré comme un cas particulier de cet usage général. Pour Wittgenstein, analyste du fonctionnement du langage, la notion d'usage est spécifique de cette analyse et ne peut être systématiquement généralisée. Le langage reste évidemment lié à toutes nos activités humaines, mais ce lien n'est pas essentiel, il est aspectuel ; il dépend des situations, donc aussi de notre manière de les regarder, des aspects que nous prenons en considération. Pour Wittgenstein, il n'est donc pas possible de traiter toutes les situations de la même manière, d'assimiler systématiquement les règles du langage à des règles de comportement ou de la vie sociale (cf. chapitre 3 : il est nécessaire de préciser quelles sont les règles et les manières de les appliquer qui, dans ces situations et selon ces aspects, peuvent être analysées de la même manière. Il faut remarquer que cette opposition entre Foucault et Wittgenstein sur la notion d'usage est très précisément celle que Jocelyn Benoist (2010) met en évidence entre Heidegger et Wittgenstein ; et ce rapprochement entre la conception foucaldienne de l'usage et celle de Heidegger n'est pas anodin, car il nous renvoie une fois de plus à Rorty, à sa manière de lire aussi bien Heidegger que Foucault, et au relativisme que soutient cette lecture. Ce qui est très intéressant, c'est que c'est dans cette divergence que l'erreur épistémologique de Foucault trouve son origine. Cette erreur consiste à considérer les rapprochements que nous pouvons faire entre langage et comportements, entre règles et usages du langage d'une part et règles et usages sociaux d'autre part comme des indicateurs de quelque chose d'essentiel, alors que de tels rapprochements ne prennent un sens que dans les aspects que nous prenons en considération. Plus précisément, lorsqu'une connaissance discursive trouve un nouvel usage comme norme comportementale, il ne se passe pas la même chose que lorsqu'une nouvelle manière de voir un objet permet de nouveaux usages, de nouveaux comportements avec cet objet. Nous pouvons comparer certains aspects de

ces deux situations, mais pas tous. Notamment, dans le premier cas, la nouvelle norme est évidemment le résultat d'un accord, un accord au moins transitoire et politique, peut-être plus profond, qui est établi dans et par le langage (et aussi dans et par le jeu des micro-pouvoirs, pour rester dans le langage de Foucault, et ceci n'est pas contradictoire) ; dans le deuxième cas, en revanche, cet accord n'est pas absolument nécessaire : il est possible de considérer qu'une personne seule décide d'un nouveau comportement (mais c'est bien sûr une manière de voir, selon un aspect ; en considérant d'autres aspects on dira que même la personne seule décide dans notre manière commune de penser, dans sa culture, dans le langage de sa communauté). La conséquence de cette différence est que dans ce deuxième cas il est possible de considérer que la pratique humaine peut permettre un empirisme ordinaire, une vérification par la confrontation à une résistance de l'environnement (mais il est possible de contester cette conception, de dire par exemple que cette vérification ne peut pas être soutenue de manière privée, etc.), alors que dans le premier cas c'est absolument impossible : l'usage comme norme d'une connaissance discursive n'est pas une confrontation à un "environnement social", c'est un jugement, un accord dans le langage. L'idée que l'usage est vérificateur implique l'idée d'une confrontation à la résistance d'un contexte indépendant du langage. Or ce n'est justement pas le cas. Dans de nombreuses situations pratiques de la vie ordinaire, dans nos comportements et nos attitudes sociales, nous considérerons que l'environnement est un extérieur permettant de faire des expériences vérificatrices ; plus exactement, il est possible de considérer que nos comportements et nos attitudes donnent ce rôle "extérieur" à notre environnement. On peut peut-être agir de même, sous un certain nombre d'énoncés de base, en sciences expérimentales. Mais on ne peut appliquer cette conception au fonctionnement du langage, parce que le contexte ne peut pas être considéré comme un "extérieur" indépendant et vérificateur. On peut le montrer aisément en reprenant l'exemple des difficultés que rencontrent les autistes avec la pragmatique du langage (chapitre 2, section 3) : si le contexte de nos expressions était totalement externe au langage, les autistes, particulièrement doués pour l'application précise des règles et l'apprentissage systématique, pourraient aisément vérifier tous nos usages et établir un catalogue stable, précis et complet de toutes les significations de nos expressions, et

leur apragmatisme disparaitrait complètement. Mais notre langage ne fonctionne pas ainsi, comme un catalogue de significations vérifiables par leurs utilisations, par un usage considéré comme une confrontation du sens à un contexte extérieur. Remarquons que s'il en était ainsi, les paires constituées par l'association de significations à des usages dans le contexte constituerait une sorte de dictionnaire, et qu'une telle conception du fonctionnement du langage fait donc renaître le mythe d'une signification distincte de l'usage, d'une meta-signification cachée derrière celle que nous montre l'usage. Au § 43 des *Recherches philosophiques*, Wittgenstein affirme que « pour une large classe des cas où il est utilisé (mais non pour tous) le mot "signification" peut être expliqué de la façon suivante : la signification d'un mot est son emploi dans le langage » ; la manière la plus simple de comprendre cette phrase est de dire que dans de tels cas l'usage suffit à établir la signification et qu'il n'est pas nécessaire de recourir à autre chose, notamment au contexte. Mais même dans ces cas normaux ou banals, le contexte est néanmoins *dans* le langage puisque notre compréhension de la phrase suppose un accord sur le contexte spécifique de cet usage, un accord manifeste dans la compréhension mutuelle et réitérée de cet usage, dans l'habitude qui nous permet de l'oublier.

Dire que la matrice de transformation permet de permuter une connaissance discursive considérée comme vrai par un jugement et un accord dans le langage en une norme sociale considérée comme vraie par un autre jugement et un autre accord dans le langage (par le même ou par un autre groupe humain) signifie que l'on considère cette norme non pas seulement comme un phénomène social, mais comme un nouvel usage du langage dans un nouveau contexte. Il convient alors de l'analyser selon les usages et les règles qui fonctionnent dans cet aspect. En l'occurrence, le contexte de l'accord sur cette norme ne peut pas être considéré comme essentiellement différent du contexte de production d'une connaissance qualifiée de discursive ; il ne peut donc pas être considéré comme un contexte empirique, ou qui s'en approcherait ; c'est un contexte langagier qui n'est pas indépendant du langage et ne peut donc pas remplir une fonction vérificatrice externe au langage. Le fonctionnement d'une matrice de transformation ne peut donc pas créer un contexte vérificateur sur le modèle empirique, et la transformation d'un savoir en pouvoir ne peut donc produire une vérité

supérieure, plus forte ou mieux établie. L'analyse du fonctionnement d'une matrice de transformation montre juste qu'un groupe qui s'est accordé sur un savoir (ou un autre groupe) a produit un autre jugement sur ce savoir qui est un nouvel usage, avec d'autres règles, d'autres critères et d'autres normes.

Avec la notion de matrice de transformation, Foucault pensait donc établir un certain réalisme en découvrant un « second niveau » permettant de donner à "vrai" une valeur plus forte que celle que ce terme trouve dans un simple episteme des sciences humaines. Mais ce "second niveau" n'est pas caractérisé par un contexte permettant une forme de vérification ; il est caractérisé par un contexte permettant d'autres usages, et donc par un accord différent, sur ces usages et dans ce contexte. La matrice de transformation ne produit pas de vérité supérieure ; elle permet simplement de prendre en considération un énoncé dans une autre situation, et de voir des aspects nouveaux, dans la permutation du savoir en norme et en pouvoir, et dans la permutation du pouvoir en savoir. Il n'y a rien d'essentiel dans cette permutation : c'est simplement un changement d'usage et de contexte.

Or, ainsi dépourvue de cette prétendue capacité à produire des vérités plus fortes ou plus sûres, la matrice de transformation apparaît alors comme un instrument particulièrement puissant pour montrer comment toutes nos connaissances sont relatives aux situations et aux aspects pris en considération. En effet, décrivant ainsi le fonctionnement d'un dispositif, Foucault ne fait que montrer à nouveau que toute connaissance est incluse dans un jeu de pouvoir ; que la connaissance est le pouvoir ; que toute science humaine est un instrument de normalisation ; que toute connaissance est déterminé par le pouvoir qu'elle décrit, comme tout pouvoir est déterminé par les descriptions qui en sont faites : « Nous agissons de notre propre chef, et cependant nous sommes un élément dans une stratégie d'optimisation. Nous sommes les éléments d'une volonté objective qui n'est pas la notre. Voilà pourquoi les sciences humaines résultent de disciplines[79]. Elles sont produites par une exigence sociale générale

79 Le terme discipline est employé par Foucault dans plusieurs ouvrages et des occurrences variées. Il fait évidemment référence à l'usage qui fait qu'une science peut être nommée "disipline" lorsqu'elle est enseignée, mais il faut l'entendre surtout dans le sens qu'il prend habituellement lorsqu'on l'applique à des élèves : le respect d'un ensemble de règles de comportement et d'attitudes exigé par un maître – respect de règles appliqué dans cet usage particulier à l'ensemble d'une société donnée, d'un groupe humain, et, conformément à la conception du pouvoir de Foucault, exigé par tous et par personne en particulier.

inhérente au réseau immanent de micropouvoirs. A travers l'économie, la médecine, la psychologie et la psychiatrie, nous sommes modelés comme sujets. Voilà le paradoxe : nous ne sommes pas modelés comme des objets, mais comme des sujets. Cela signifie en premier lieu que toute connaissance est discipline, technologie, et pas une pure théorie. Elle n'est pas extérieure à son champ d'investigation. Elle modèle les êtres humains et leurs comportements. Elle modifie nos corps individuels et sociaux. (…) Toutes les disciplines sont de pures techniques, même en tant que sciences humaines. » (Miquel, id, p. 9). Plus généralement, la notion de matrice de transformation ne fait que décrire de quelle manière un discours de connaissance se trouve toujours inclus dans ce qu'il décrit. On ne peut dire mieux que toute connaissance est celle d'une société, d'une forme d'organisation, d'une forme de savoir-pouvoir – d'un lieu et d'un moment.

Cependant, il y a bien une forme de réalisme dans l'emploi des notions de dispositif et de matrice de transformation ; mais ce n'est pas dans une conception de la vérité qu'elles permettraient qu'il faut la chercher, plutôt dans la reconnaissance de tout ce qui est relatif aux situations et aux aspects dans notre connaissance. En fait, Foucault, en cherchant à établir le réalisme dans la notion de vrai, passe à coté de ce qui est vraiment réaliste. Il ne voit pas en quoi la notion de matrice de transformation correspond à son attitude réaliste. Il ne voit pas que celui qui parvient à analyser comment fonctionne un dispositif, comment le savoir se transforme en pouvoir est profondément réaliste dans son attitude, au sens où il ne se paye pas de mots, au sens où il sait précisément qu'il n'y a pas d'indépendance de nos énoncés vis à vis du langage, donc vis à vis du pouvoir. Être réaliste en sciences humaines, ce n'est pas dire quelque chose de plus vrai parce que vérifié de manière indépendante, par la confrontation à un environnement extérieur au langage ; c'est dire quelque chose de plus vrai parce qu'on en a la vision la plus complète possible, tenant compte de la fonction normative de nos connaissances et de leur inclusion dans le pouvoir et vice versa, c'est à dire de leur inclusion dans le langage, dans la possibilité humaine de se comprendre, de s'accorder dans des jugements. Une matrice de transformation est bien un instrument réaliste, mais pas ainsi que le pense Foucault. C'est en acceptant le relativisme qu'elle souligne que l'on en adopte une attitude profondément réaliste. A

l'inverse, c'est en le niant, en luttant contre le contexte et en essayant de fonder dans le fonctionnement de la matrice un effort empirique vers le réalisme que Foucault retombe dans le relativisme. Foucault n'accepte pas ce que montre le fonctionnement de la matrice de transformation à propos de la validité de nos énoncés des sciences humaines ; il croit y voir une menace relativiste et prétend donc que des connaissances devenus normes sont plus vraies. Mais c'est en fait ainsi qu'il introduit à nouveau le relativisme dans son œuvre, en faisant apparaître plusieurs niveaux de vérité, en donnant en fait plusieurs significations au mot "vrai".

Nous pouvons croire que nous faisons un grand pas lorsque nous renonçons à établir nos énoncés sur quelque chose que nos pouvons appeler le réel, sur la possibilité de faire reposer le vrai sur une existence réelle. Nous renonçons à tester nos énoncés dans le visible, le palpable, le consistant, et nous pensons que nous en avons terminé de ce travail. En fait, c'est alors que le travail commence, car c'est alors que nous tombons dans le piège. Car le renoncement au réel ou à l'existence ne signifie pas que nous avons renoncé à nos exigences métaphysiques. Ainsi, nous aimerions fonder un usage de "vrai" propre aux sciences humaines, reposant sur une vérification de nos énoncés dans une sorte de confrontation pratique à leur contexte, selon une forme qui serait le miroir de la confrontation des énoncés des sciences expérimentales à un environnement : voilà le piège dans lequel tombe Michel Foucault, alors même qu'il a produit tous ses efforts pour conserver une attitude réaliste.

Une telle conception "vérificatrice" des sciences humaines" repose sur l'idée que le contexte de nos expressions ne leur est pas spécifique (s'il l'est, le test n'a aucune valeur) et qu'il leur est extérieur (idem). Elle suppose donc aussi que la notion d'usage est une notion générale définie par cette confrontation à l'environnement. Or toute la description de notre manière de connaître en sciences humaines à laquelle Foucault procède avec les notions de « dispositif » et de « matrice de transformation » montre que nos usages ne peuvent pas être considérés de cette manière. En fait, dans ce désir, nous nous comportons comme si le contexte de nos usages était néanmoins une sorte de réel ; et un existant, un essentiel ; nous faisons exister dans l'analyse du langage un élément indépendant du langage, l'image d'une signification indépendante du fonctionnement du langage, ce qui n'a pas de sens. Nous dissimulons cet élément, cette

signification, sous des vêtements langagiers, et nous pensons que le problème est réglé. Mais le déguisement ne change rien : tout élément spécialement élaboré comme un extérieur indépendant destiné à fonder le langage s'écroule dans le non-sens. Ainsi, l'usage de la matrice de transformation comme fondement des usages de vrai (et donc de la possibilité de nous comprendre) n'a pas plus de sens que l'usage du "social" comme fondement du langage (et donc de la possibilité de dire le vrai, de s'accorder, etc.) chez Winch.

Le plus important est que, en agissant ainsi, nous oublions tout simplement qu'il n'y a rien à fonder ; car dans tous les cas, c'est à dire dans tous nos énoncés, la signification n'est pas déterminé par la confrontation à quoi que ce soit d'indépendant du langage (réalité des objets ou des événements, contexte vérificateur, etc.) mais produit par le système de jugements, de règles, de normes, et d'accords qui construisent dans le langage ce que nous appelons extérieur ou indépendant. Considérer qu'un énoncé est vrai dans un système discursif de vérité, c'est porter un jugement selon certaines règles et certaines normes sur lesquelles un groupe est en accord. Mais considérer qu'une vérité établie dans un tel système discursif devient un événement dans un système de règles et de normes sociales (accepter une modification du système en raison de cette vérité), c'est aussi, et de la même manière, porter un jugement ; et le fait que cette modification (que cette valeur d'événement) soit reconnue et acceptée (ou contestée) par tout un groupe social montre simplement qu'il y a dans ce groupe accord sur les règles et les normes, mais aussi accord sur ce jugement. Si nous reprenons comme exemple celui du pouvoir des psychiatres déjà utilisé par Foucault (voir plus haut), nous comprenons très bien que le pouvoir acquis par les psychiatres sur la sexualité des adultes est un jugement qui résulte du jeux d'un certain nombre de micro-pouvoirs, et que ce jugement est donc aussi un accord. Nous sommes collectivement d'accord (ce qui n'exclut pas la critique) pour considérer que les psychiatres ont une connaissance de notre sexualité qui leur donne le pouvoir d'intervenir sur notre vie sexuelle, c'est à dire de proposer des normes et d'intervenir avec certaines disciplines pour que ces normes soient respectées ; de plus ceci ne concerne pas seulement la sexualité dans un sens étroit, mais tout ce qui est considéré comme dépendant de la sexualité selon cette connaissance ; la psychanalyse a ainsi

considérablement élargi le champ de ce qui en dépend, et cela aussi est un jugement dans lequel nous sommes globalement en accord (que la psychanalyse produise ainsi un travail de normalisation tout en nous considérant, peut-être plus que tout autre science humaine, comme des sujets, tout cela souligne bien la vérité que nous montre Foucault : que c'est comme sujets que nous sommes assujettis) ; et notre accord dans ces jugements est confirmé (produit) chaque fois que l'un d'entre nous consulte un psychiatre pour des troubles de la sexualité ou pour des troubles dont il pense, en accord avec de tels jugements, qu'ils sont en rapport avec la sexualité.

CONCLUSION :
NOS PRATIQUES DE COMPREHENSION

Lorsque nous pratiquons les Sciences Humaines, nous examinons nos manières de nous comprendre, c'est à dire nos manières de nous accorder dans le langage qui, pour des raisons que nous avons examinées, nous paraissent (faussement) mystérieuses. Nous nous étonnons de notre aptitude à nous comprendre, nous plaignons simultanément de nos éventuelles incompréhensions, et cherchons donc à vérifier comment nous nous comprenons : les sciences humaines sont des pratiques de ré-assurance. Nous n'examinons pas simplement nos manières d'appliquer les règles du langage, car s'il ne s'agissait que de cela, nous n'aurions pas besoin de recourir à des sciences particulières pour nous assurer de notre compréhension, pour en analyser les processus : nous n'y verrions aucun mystère. Dans un langage qui fonctionnerait comme une application univoque de règles, dans un langage où la manière de tenir compte de la situation serait prévue par des règles précises, dans un langage dont le contexte serait totalement défini par une application de règles à la situation (une forme de langage dont les difficultés rencontrées par les autistes avec les formes de nos langages naturels donnent une bonne image), dans un tel langage, les significations de nos mots et de nos phrases seraient stables, complètes, sans équivoques et satisfaisantes, et les Sciences Humaines n'auraient alors

aucune place et aucun sens. Mais notre langage ne fonctionne pas ainsi ; il y a du jeu dans l'application des règles, notre vie dans le langage nous le montre à chaque mot (et la philosophie du langage ordinaire ne fait que nous le rappeler). Ce jeu implique que nous sommes tenus de nous accorder dans le langage dès lors que nous nous exprimons, non seulement à propos des normes que nous utilisons comme le pense Foucault, mais aussi à propos de l'application des règles, et donc à propos des critères que nous employons, et même de nos jugements. Pour nous comprendre, nous devons rechercher ces accords et les maintenir ; et les situations et les contextes de toute expression sont concernés par ces accords, car c'est toujours dans une situation et un contexte particuliers que nous nous accordons sur des normes, des critères ou des jugements. Stanley Cavell a ainsi montré comment notre compréhension ne dépend que de nous, non pas au sens où l'usage du langage serait un jeu totalement libre, mais au sens où elle dépend de nos accords, et a fait apparaître, dissimulé derrière l'habitude de cette constante recherche d'accord, la menace tout aussi constante du désaccord, de l'incompréhension et de l'isolement, et l'effroi que suscite cette position qui est la notre dans le langage. C'est la nécessité de cet accord dans toutes les situations de notre vie avec le langage, ainsi que l'effroi que nous en ressentons, qui constituent le besoin véritable que les Sciences Humaines tentent de satisfaire et qui les rend légitimes. Tandis que la tâche de la philosophie consiste à analyser la position qui est la notre dans le fonctionnement du langage, ainsi que ce que cela implique pour la connaissance humaine, en termes de formes, de limites, ou plus simplement de possibilités, la tâche des Sciences Humaines est de décrire ce sur quoi nous nous accordons, et de quelle manière, dans la diversité des situations de notre vie avec le langage : le détail de tout ce que nous parvenons à faire, à penser ou à dire, mais aussi à imaginer, rêver ou percevoir. Les Sciences Humaines ne peuvent donc décrire les voies de la compréhension humaine que dans le fonctionnement du langage, et c'est pourquoi la pratique de ces sciences et la philosophie qui se pratique dans le langage ordinaire sont connexes.

Cette définition générale des Sciences Humaines n'est toutefois pas suffisante pour soutenir leur possibilité ou leur utilité. Soutenir la possibilité des Sciences Humaines, c'est soutenir que le jeu qui résulte de l'application des règles est tel qu'il les permet ; soutenir qu'elles répondent à des besoins véritables, c'est soutenir qu'il fait apparaître de tels besoins. Si la négation pure et simple de ce jeu, selon le modèle étroit et rigide décrit au début de cette conclusion, implique leur impossibilité et leur inutilité, il ne manque pas de descriptions du fonctionnement du langage, se rattachant pourtant toutes, par l'interprétation qu'elles en donnent, à l'affirmation de Wittgenstein que « le sens est donné par l'usage », qui semblent

incompatibles avec une pratique des Sciences Humaine. Nous avons vu comment tous les doutes sur leur réalisme ou leur capacité à énoncer des vérités, qui relativisent leur justesse, leur valeur et leur utilité, reposent ainsi sur des conceptions erronées du fonctionnement du langage. Enfin, en analysant l'exemple des conceptions épistémologiques de Michel Foucault, nous avons vu comment le désir de résoudre ces difficultés en fondant dans le langage lui-même une notion de vérification caractéristique de ces Sciences va à l'encontre de leur possibilité même.

Nous prétendons que les Sciences Humaines sont les sciences de notre compréhension ; pour montrer leur possibilité et établir leur utilité, nous avons donc du montrer qu'il y a bien dans le jeu de l'application des règles quelque chose de spécifique à comprendre et que nous pouvons comprendre – quelque chose de spécifique au langage mais aussi, simultanément, de spécifique à chaque situation que nous étudions. Nous avons du montrer que la phrase « le sens est donné par l'usage » ne signifie ni que l'usage nous impose totalement le sens, ni que nous établissons la signification des mots à notre guise, selon l'usage que nous choisirions d'en faire ; que l'usage n'est pas imposé totalement par la situation, mais aussi que nous ne pouvons pas l'imposer en dépit des situations (ces deux tentations relevant d'une exigence de simplification qui ignore la réalité de notre position dans le langage). Nous avons du montrer que dans toutes ces situations l'usage résulte de notre constante recherche d'accord, et que c'est cela que décrivent les Sciences humaines.

Lorsque nous rencontrons des contextes nouveaux, nous avons tendance à penser qu'ils surviennent dans une situation, qu'ils sont générés par la situation. Par exemple, si un jour les chiens se mettaient à parler, comme dans le roman de science-fiction de Clifford D. Simak, *Demain les chiens*, nous aurions tendance à penser que c'est cette situation qui génère un nouveau contexte et nous contraint à nous accorder sur de nouveaux usages. En pensant de la sorte, nous créons l'image d'un contexte indépendant du langage, et nous avons vu dans quelles erreurs à propos de la signification cette image nous entraîne. Penser ainsi, même dans le cas de telles situations totalement nouvelles, c'est oublier que c'est nous qui avons besoin de parler de la nouveauté de la situation ; dans le cas de cette fiction, c'est nous qui aurions besoin de nous accorder sur la manière de parler du fait que les chiens parlent, et probablement aussi de nous accorder avec les chiens sur la manière de parler avec eux. La situation des chiens qui parlent s'imposerait à nous, mais elle n'imposerait pas complètement le contexte de notre langage : c'est toujours nous qui avons besoin de nous entendre avec ceux qui parlent, et cela n'est pas un choix que nous faisons et ne résulte pas d'une décision : c'est le

fonctionnement même du langage. Le contexte est avant tout une nécessité de notre expression dans le langage, et cette nécessité est une image de ce que Wittgenstein appelle « notre forme de vie ». Le contexte dépend de la situation, mais il est également produit par notre besoin d'expression ; il est donc interne au fonctionnement du langage, au sens où nous ne pouvons l'examiner que dans ce fonctionnement.

Lorsque nous nous intéressons principalement à la question du contexte, nous avons tendance à dire que nous devons sans cesse nous accorder dans le langage parce que nous sommes confrontés à des contextes nouveaux qui surviennent dans des situations nouvelles et qui impliquent des usages nouveaux ; et ceci est une manière de décrire notre position dans le langage. Mais nous pouvons la décrire d'une autre manière, en donnant toute l'importance à l'usage : nous disons alors que créer un nouvel usage, c'est aussi créer le nouveau contexte dans lequel il a une signification, et avoir une nouvelle vision d'une situation, un nouveau point de vue. Nous disons alors que créer un nouvel usage change notre relation avec le monde. Dans nos analyses, nous sommes bien sûr obligés de distinguer ainsi situation, contexte et usage. Nous parlons de l'un ou de l'autre, d'abord de l'un puis de l'autre, et nous avons ainsi tendance à en parler comme des éléments d'un jeu qui se déroulerait devant nous, en oubliant notre position dans le fonctionnement du langage, le rôle que nous jouons dans le jeu. Mais dans notre vie pratique avec le langage, aucun de ces éléments ne précède les autres, c'est nous qui leur donnons plus ou moins d'importance, qui les prenons en considération à partir de notre position dans le langage, et qui constituons ainsi une certaine image de cette position.

Nous avons ainsi dans nos langages des usages connus, habituels, auxquels nous avons été éduqués et qui nous donnent l'image d'une signification stable et indépendante de nous ; nous les voyons comme un stock d'usages (et de significations) qui serait à notre disposition et dans lequel nous pourrions puiser selon nos besoins ; mais même cette image est partielle et trompeuse, car ces usages habituels sont néanmoins établis sur des accords qui mettent en correspondance situations, contextes et usages, et qui sont les nôtres, ceux de chaque locuteur qui emploie ces mots, même si nous l'oublions dans l'habitude de ces emplois ; des accords certes anciens, connus et reconnus, pour des usages rebattus, mais que nous renouvelons et confirmons à chaque emploi. Nous construisons aussi des systèmes nouveaux dans lesquels usage, contexte, et vision de la situation surgissent simultanément dans leur nouveauté. Un usage nouveau peut nous apparaître comme rendu nécessaire par une situation nouvelle ; dans d'autres cas, nous le voyons exprimer une situation nouvelle et un contexte nouveau qu'il semble créer. Mais ce ne sont là encore que façons de parler, des manières de voir notre

position dans le fonctionnement du langage. En prenant d'abord en considération la situation, dans le même système, nous dirions que c'est un point de vue nouveau sur la situation qui rend le nouvel usage usage possible. En fait, nous construisons par nos accords dans le langage l'ensemble du système dans un même mouvement : le point de vue sur la situation, la vision que nous en avons, le contexte, l'usage, et l'accord dans lequel il trouve une signification.

Ceci nous montre clairement la difficulté particulière que nous rencontrons dans l'analyse du fonctionnement du langage : il s'agit de décrire un système dont nous sommes partie prenante, un jeu auquel nous jouons. Pour rendre l'analyse plus simple et apparemment plus claire, nous pouvons être tentés de jouer avec notre position, de nous situer dans et hors du langage tout à la fois. Nous pouvons être tentés de feindre que nous regardons le langage de l'extérieur, et nous avons alors le sentiment illusoire que nous pouvons examiner tous les éléments du système indépendamment les uns des autres, successivement. En Sciences Humaines, nous sommes très facilement tentés par cette feinte et par cette manière de concevoir notre travail d'analyse et de compréhension, parce qu'elle semble supporter l'idée que nous pourrions ainsi isoler et découvrir l'élément principal, celui sur lequel repose tout le système. C'est en procédant de la sorte que Peter Winch pense fonder le langage dans le social, c'est à dire dans une sorte de capacité humaine naturelle à s'accorder, indépendante et logiquement antérieure au langage. Mais il est impossible d'analyser *dans* le langage l'idée de quelque chose qui lui serait logiquement antérieur, et tenter de le faire revient à créer une illusion qui cache ce qu'est réellement ce prétendu fondement : un simple présupposé. De la même manière la psychanalyse, même si elle prévoit la place de l'extérieur dans le fonctionnement psychique, tend-elle à considérer le langage, tant dans l'expression que dans les processus d'acquisition, comme le résultat d'un mécanisme dynamique interne, c'est à dire à supposer que les critères de l'extérieur (de la relation au monde) sont internes - alors que tout à l'inverse, l'analyse du fonctionnement du langage nous montre que même les critères de l'intérieur sont extérieurs (c'est dans la nécessité de nous accorder dans les jugements que nous les employons). Toutes ces tentatives d'analyser le langage comme un objet que nous pourrions étudier de l'extérieur, au mépris de notre position *dans* le langage, sont des "feintes" productrices d'illusions, et sont à ce titre profondément irréalistes. Car celui qui feint d'être sorti du jeu, d'avoir abandonné sa position dans le fonctionnement du langage, tout en prétendant parler et utiliser le langage pour l'analyser, celui-là, pour le coup, peut se croire autorisé à user et abuser du langage comme il l'entend, à donner les significations qui lui conviennent, à voir les choses comme il a envie de les voir ; et il a alors tendance à faire des

distinctions arbitraires – ceci est la critique philosophique que Cavell hérite d'Austin. Celui qui adopte cette attitude, qui parle d'une telle position qu'il croit meilleure mais qui ne se formule que dans le non-sens, parle en fait de nulle part, et ce qu'il dit n'est qu'illusion : son langage est en roue libre, comme le dit Wittgenstein (ainsi Peter Winch ne découvre-t-il que le « social » qu'il avait décidé de voir).

Si nous voulons éviter ces illusions, nous ne pouvons donc analyser cet ensemble que comme un système (ce que tente de faire avec un certain succès Michel Foucault par exemple, avec la notion de « dispositif »), sans oublier (c'est à dire à partir de) notre position dans le système (ce que le même Foucault finit par oublier lorsqu'il tente d'établir nos usages de "vrai"). La nécessité d'éviter l'illusion de cette manière implique évidemment d'accepter que toute connaissance est relative à notre position dans le système – à nos usages du langage, à nos accords. En considérant ce que notre position dans le fonctionnement du langage nous impose d'accepter comme une idée, en n'examinant que cette idée selon laquelle toute connaissance est dépendante du langage et de notre manière de l'utiliser (c'est le sens de la remarque de Rorty sur les usages de "vrai" que nous avons analysée au chapitre 2) plutôt que notre position, on aura tendance à y voir (certains affirmerons qu'il s'y trouve) une menace sceptique. Mais en examinant comme nous l'avons fait, non pas uniquement cette idée inquiétante, mais la nécessité et l'acceptation (de cette position) elles-mêmes, comme des aspects de nos langages naturels, nous avons pu voir que nous devions les considérer conjointement comme une réalité, une réalité de notre forme de vie humaine (dans le sens ou nous dirions qu'il est réaliste de reconnaître qu'elles s'imposent à nous). Accepter de manière réaliste notre position dans le fonctionnement du langage nous a permis de voir, non pas la fausseté de cette idée de relativité de notre connaissance, mais son non-sens lorsqu'on en fait un aspect essentiel de la forme de la connaissance humaine, lorsqu'on croit avoir fait ainsi une importante élucidation *a priori*. Car nos possibilités de connaissance n'ont qu'une forme, celle qui est possible dans notre manière de vivre dans le langage. Dire que notre forme de connaissance est relative, c'est supposer qu'on pourrait la comparer avec d'autres, qui ne le seraient pas, qui seraient plus absolues. Mais lesquelles ? Dans quels langages ? Avec quoi pourrions-nous faire de telles comparaisons ? Il n'y a rien que nous puissions comparer. Et c'est encore une fois l'erreur habituelle, consistant à croire qu'il serait possible de s'extraire de notre position dans le langage pour en faire l'analyse de l'extérieur, qui génère cette illusion de comparaison. Tout ce que nous pouvons affirmer est que notre forme de connaissance est telle qu'elle peut et doit être dans notre langage. Nous pouvons bien entendu la décrire comme "relative à nos usages du langage", mais ceci n'est encore qu'une manière de décrire notre

position dans le fonctionnement de nos langages ; cela ne décrit pas la forme de la connaissance. Que toute connaissance nous paraisse relative à nos usages du langage n'implique donc pas de considérer que toute connaissance est relative en général et *a priori*, mais nous demande plutôt d'être réaliste en le reconnaissant, de faire preuve d'un « esprit réaliste » dans notre pratique de la connaissance, ainsi que le formule Cora Diamond (ce que j'ai tenté de montrer aux chapitres 5 et 6).

Lorsque nous pratiquons les Sciences Humaines, nous sommes confrontés à toutes les erreurs que nous commettons et à toutes les confusions que nous produisons dans l'analyse fonctionnement du langage, et au risque de tomber dans ces illusions, d'une manière très précise. Nous ne faisons qu'examiner des usages du langage, des expressions humaines, individuelles ou collectives, dans des situations et contextes particuliers, et nous sommes évidemment tentés de le faire d'un point de vue extérieur ; nous sommes tentés de les isoler des autres éléments (contexte, situation), et d'examiner séparément ces différents éléments ; enfin nous sommes évidemment tentés d'oublier notre position dans ces situations. En cédant à ces tentations simplificatrices, nous pourrons développer à l'infini des discours que nous pourrons tous considérer comme vrais ; nous dirons que c'est une question de point de vue (et en effet chacun, se croyant à l'extérieur de la situation, peut bien regarder où bon lui semble - ou s'imaginer qu'il le fait, et croire qu'il voit l'essentiel !). Grâce à l'irréalisme de notre attitude, nous pourrons tenter de dire ce que nous voulons (et surtout croire que nous le faisons) sur la situation que nous examinons, nous pourrons proposer des énoncés qui répondent à nos exigences, et même rencontrer de cette manière une certaine reconnaissance : car nous trouverons toujours des personnes qui partagent nos exigences et se diront éventuellement d'accord avec nous. C'est par rapport à ce genre d'illusion d'accord entre "savants" qu'il faut comprendre l'insistance d'Austin et Cavell sur le besoin de s'accorder « sur un point de départ » plutôt que sur des résultats ou des conclusions ; comprenons les bien : il ne s'agit pas de s'accorder sur un "objet" de départ, mais sur un jugement, et sur des critères de jugement, par exemple, en reprenant le langage d'Austin, sur la possibilité et l'utilité de faire une certaine distinction dans « ce que nous disons ».

Si nous imaginons une pratique des Sciences Humaines dans laquelle cette tendance néfaste serait poussée à l'extrême, nous voyons alors apparaître, aux limites de cette tendance, l'image de sciences qui ne satisferaient que des désirs et des exigences, des sciences où chacun ne parlerait que pour soi et ferait semblant de parler au nom de tous ; image effrayante de sciences dans lesquelles l'accord factice et formel masquerait le désaccord complet,

l'incompréhension la plus totale. Dans de telles attitudes irréalistes, la pratique des Sciences Humaines serait alors tout simplement impossible, elle serait une illusion. Cette totale incompréhension est évidemment un mythe, parce qu'il n'y a pas de fonctionnement du langage possible en dehors de notre accord commun, et ces tendances simplificatrices néfastes ne nous conduisent en fait qu'à de la confusion. Mais ce mythe de l'incompréhension décrit par Stanley Cavell nous permet de voir comment nous pouvons définir la possibilité des Sciences Humaines : c'est la possibilité de décrire et de comprendre comment, dans une situation donnée de notre vie dans le langage, nous nous accordons dans l'ensemble de ce système impliquant la situation, mais aussi le contexte, l'usage, nos critères d'accord, les normes que nous employons. Et si nos accords et nos usages dépendent du contexte et sont donc relatifs à la situation, la description de « comment nous nous accordons dans cette situation », la description de ce que nous faisons, n'a rien de relatif : elle ne peut être que plus ou moins précise, plus ou moins juste, plus ou moins réaliste. Si nous faisons preuve d'un esprit réaliste, si nous faisons des distinctions justes et précises, celles qui sont réellement opérantes dans la situation (d'où le sens et la valeur de l'attention prêtée au langage ordinaire), de telles descriptions peuvent montrer notre relation avec le monde, montrer ce que nous pouvons trouver de plus vrai dans ce qui nous intéresse, dans la compréhension de ce que nos sciences appellent l'humain, dans la compréhension de notre forme de vie : « si l'on admet que cette relation entre les mots et le monde existe pour de bon, pourquoi l'expression « est vrai » ne serait-elle pas notre moyen de la décrire ? » (Austin, 1962 b, p. 133)

Ce que nous appelons Sciences Humaines, c'est donc le désir et la possibilité d'analyser et de comprendre comment nous parvenons à nous accorder sur des critères communs, sur des manières de juger, dans de tels systèmes d'usages et de "manières de voir" que nous construisons. On peut donc dire que nous cherchons à comprendre comment nous nous comprenons. Cette formule est assez satisfaisante car elle décrit de manière simple et précise les activités auxquelles nous nous adonnons en Sciences Humaines ; mais elle nous semble également embarrassante, car, dans ce redoublement, nous avons l'impression troublante de trouver l'image d'une sorte de méta-compréhension qui contredit celle que nous avons précédemment donnée de notre position dans le fonctionnement du langage. Cependant, c'est à l'illusion que nous venons de décrire qu'il faut appliquer cette image ; c'est lorsqu'on tente de quitter sa position dans le langage, lorsqu'on tente de considérer les situations d'un point de vue extérieur, que l'on prétend à une méta-compréhension. La pratique des Sciences Humaines telle que l'analyse du langage ordinaire la montre possible est à cet égard beaucoup plus humble, et le travail de compréhension qu'elle permet n'est pas fondamentalement

différent de la compréhension ordinaire : il s'agit juste de situations nouvelles et de contextes nouveaux, recherchés et créés par des pratiques "savantes", dont on peut décrire certaines particularités, mais qui restent tout à fait ordinaires, et que nous devons considérer comme tels. Ce que nous visons avec ces sciences, c'est donc la recherche d'un accord sur des systèmes produits (que nous produisons dans notre prétention à comprendre, à parler au nom de tous dans le vocabulaire de Cavell) d'usages et de contextes. De tels systèmes peuvent être ceux que nous avons le sentiment de découvrir au contact d'une tribu isolée, ou ceux qui semblent surgir dans le fonctionnement d'un groupe social auquel nous appartenons, ou encore celui que quelqu'un utilise pour exprimer et surmonter une sensation d'angoisse, etc. ; mais dans tous les cas nous faisons partie de ces systèmes, au sens ou ils ne sont pas indépendants de notre manière de les regarder, c'est à dire de nos propres usages du langage. Ceci ne semble pas bien nouveau, car les Sciences Humaines ont depuis longtemps intégré, selon le modèle de l'interaction, des considérations sur l'influence de l'observateur sur les résultats de l'observation. Mais dans la philosophie du langage ordinaire, il ne s'agit plus simplement d'interaction. Cette manière de philosopher nous montre que nous sommes partie prenante des systèmes que nous étudions d'une manière beaucoup plus radicale : c'est notre regard qui construit ces systèmes, sous la forme d'usages, de critères, et de choix des critères - nous les découvrons, les voyons surgir, les examinons, nous désirons les comprendre, nous désirons parler au nom de tous à leur sujet, et nous pensons que "tous" ont besoin de cette expression, ont besoin de comprendre.

Cette manière de philosopher nous montre ainsi que dans ces pratiques savantes, nous ne sommes pas dans une position différente des pratiques ordinaires. Nous ne pouvons pas choisir les critères comme bon nous semble, nous devons trouver un accord commun dans les critères de nos jugements ; nous ne sommes pas libre de nos usages, qui ne peuvent être que partagés. Nous avons souvent tendance à vouloir éviter ou contourner cette nécessité de notre forme de vie, à faire par exemple des distinctions arbitraires et à en tirer des concepts qui n'expriment que nos exigences. Mais lorsque nous sommes dans de telles attitudes, nous ne parvenons pas à nos buts ; nous ne parvenons pas à satisfaire totalement nos exigences métaphysiques. Nous rencontrons une résistance telle que nous ne parvenons qu'à créer de la confusion ; et ce n'est pas directement du monde, de la réalité, que provient la résistance que nous rencontrons, mais de notre accord dans le langage (c'est le contexte qui résiste, mais le contexte appartient au langage, il est dans nos accords). Certaines explications des Sciences Humaines, et plus encore les conceptions théoriques qui les justifient paraissent ainsi souvent confuses ; cependant, malgré cette tendance à la confusion, les pratiques des Sciences

Humaines se révèlent souvent assez justes et utiles. Nous avons pris comme exemple la Psychanalyse, et nous avons relevé que la théorie psychanalytique telle que Freud l'a formulée ne manque pas de confusions conceptuelles ; cependant, même si nous pouvons justement critiquer certains fondements ou certaines justifications qu'il en donne, nous comprenons très bien sa pratique de compréhension du désir humain ; et actuellement, bien que les psychothérapeutes qui se réfèrent à la psychanalyse se heurtent toujours à certaines de ces confusions (qui peuvent tout de même entraîner des erreurs pratiques graves, comme on l'a vu avec l'exemple de l'autisme), leur pratique avec les patients s'avère néanmoins utile et efficace dans nombre de cas. Nous pouvons ainsi considérer que cette pratique de compréhension du désir s'avère assez réaliste, au sens ou nous pouvons penser que le terme "désir" correspond à une distinction précise et fine dans nos usages du langage, et qu'il décrit des choses qu'il est utile d'essayer de comprendre ; et nous pouvons donc également qualifier cette notion de "vraie", au sens où nous dirions par exemple qu'est vrai l'énoncé suivant : « très souvent, il n'est pas possible de comprendre le comportement d'un homme sans rendre compte de ses désirs ».

De telles vérités qui peuvent être énoncées à propos de nos manières de nous comprendre n'attendent évidemment aucune preuve ou confirmation de la part de recherches sur des fonctionnements neurologiques qu'il n'est pas même possible de considérer, dans nos pratiques, comme "sous-jacents". Par exemple, ce que l'on peut dire de vrai sur la signification du terme "désir" dans nos usages, sur nos manières d'employer ce terme pour nous comprendre, pour nous accorder dans nos jugements, ne peut pas être validé par des descriptions neuro-physiologiques vérifiées de la production d'états mentaux caractérisés comme "désirs" par les Sciences de la Nature (ce qui ne signifie pas que des convergences éventuelles entre les deux types de recherches sont sans intérêt). Nous pouvons ainsi faire retour sur la question que nous avions posée au départ de ce travail à propos de la spécificité des Sciences Humaines, celle de leur différence avec les Sciences de la Nature. Nous avions alors montré que cette question ne pouvait pas être posée de manière valable en termes de "domaine scientifique" (parce que cette différence ne pouvait pas être une différence proposée par le(s) monde(s) que nous étudions) et que de telles tentatives pour concevoir les Sciences Humaines reposaient sur des présupposés et introduisaient de la confusion. Nous pouvons maintenant proposer une distinction plus juste, à partir de nos manières de pratiquer ces sciences. Les Sciences de la Nature font usage du langage pour expliquer des phénomènes ; elles constituent des jeux de langage spécifiques appropriés à cette tâche, c'est à dire des jeux de langage permettant d'examiner les phénomènes de la manière la plus indépendante possible

du langage ; et le sens de vrai s'y trouve en conséquence largement déterminé par cette indépendance. Les Sciences Humaines examinent nos usages dans le langage pour comprendre comment nous nous y accordons à propos des phénomènes ; elles examinent les jeux de langage ordinaires dans lesquels nous nous adonnons à ces activités ; et le sens de vrai y est déterminé par la finesse et la justesse de nos description de ces accords. Enfin, par rapport à ces deux descriptions, nous pouvons rappeler quelle est la tâche de la philosophie telle que la définit Wittgenstein : « Notre recherche n'est pas dirigée sur les *phénomènes*, mais (…) sur les "*possibilités*" des phénomènes. Ce qui veut dire que nous nous remettons en mémoire l*e type d'énoncés* que nous formulons sur les phénomènes » (RP 90). Les notions de « possibilité des phénomènes » et « d'accord dans les jugements » sont en correspondance (ce sont deux aspects de notre position dans l'emploi du langage), et on peut dire que les sciences humaines examinent cette correspondance. En philosophie nous nous remettons en mémoire nos énoncés sur les phénomènes pour étudier comment nous nous accordons dans des jugements sur leurs possibilités (pour étudier comment nous nous accordons dans ce que nous connaissons) ; en Sciences Humaines aussi nous nous remettons en mémoire ces énoncés, mais pour étudier sur quelles possibilités nous nous accordons.

Si, finalement, nos pratiques des Sciences Humaines "ne succombent pas à la confusion" (du moins pas totalement), ce n'est pas parce que nous ne commettons pas d'erreurs. Bien au contraire, nous avons tendance à en commettre beaucoup : des erreurs conceptuelles résultant d'illusions sur notre position dans le travail scientifique ou sur l'idée d'une forme de la connaissance (par exemple, des erreurs à propos des usages de termes comme "vrai" ou "réel"), et derrière lesquelles nous découvrons toujours des erreurs à propos du fonctionnement du langage. Mais la confusion n'est jamais totale parce que notre forme de vie, la nécessité de nous accorder dans le langage et de parler au nom de tous, nous contraignent à tenir compte des autres pour nous faire entendre ; la nécessité de nous accorder dans les jugements nous protège contre le risque de l'irréalisme le plus complet et de l'incompréhension. Ce que nous pouvons donc rechercher en Sciences Humaines, comme une sorte de technique de base (nous ne pouvons pas nous y fier à des énoncés de base, nous ne pouvons nous fier qu'à nos techniques, et ce trait marque que ces sciences sont des pratiques qui dépendent de nos attitudes), c'est un moyen de respecter au mieux cette nécessité naturelle (au sens où elle appartient à la nature de notre langage). Max Weber l'avait bien vu, lui qui soutenait que les raisons attribuées à un agent doivent pouvoir être comprises et acceptées par celui-ci, ce qui revient à énoncer un principe de restriction énonçant que ce qui est dit dans le langage scientifique doit pouvoir être dit et compris dans le langage ordinaire employé dans la

situation examinée. Une telle restriction exprime le désir de trouver un compromis entre la reconnaissance du besoin de décrire la situation de manière juste et réaliste, et le désir d'utiliser un langage scientifique considéré comme capable *a priori* d'exprimer des choses plus "vraies", de meilleures raisons par exemple ; un compromis entre le besoin d'éviter des distinctions arbitraires, et le désir d'appliquer des distinctions que seule la science pourrait voir. Nous avons vu que de telles propositions ne sont pas suffisantes, parce que dans cette attribution de raisons, la chercheur reste en position d'effectuer des choix arbitraires de critères et de distinctions conceptuelles ; et le caractère arbitraire des critères employés hante son travail de rationalisation. Pour pouvoir soutenir que l'agent a accepté ou compris les raisons qui lui sont attribuées (ou serait à même de le faire), le chercheur a besoin de critères ; mais qui va juger de la validité de ces critères ? et avec quels nouveaux critères ? Lorsqu'on effectue de telles distinctions, toutes les tentatives visant à faire disparaître l'arbitraire dans lequel elles ont étés établies engage dans une régression à l'infini.

Si donc nous acceptons l'idée selon laquelle la meilleure manière de ne pas faire de distinctions arbitraires et d'éviter les confusions qui en résultent, consiste à analyser et comprendre les critères communs et les usages partagés employés par les acteurs des situations examinées, nous devons reconnaître que notre attitude ne peut pas prendre la forme de tels compromis entre le fonctionnement naturel de nos langages et des exigences que nous qualifions de scientifiques pour les justifier, mais qui sont en fait métaphysiques. Notre besoin ne peut être satisfait que dans une attitude beaucoup plus radicale, et c'est cela que nous recherchons dans l'analyse du langage ordinaire.

Cependant, il ne s'agit pas de réduire les Sciences Humaines à la banalité des usages de la vie quotidienne et de dissoudre la recherche scientifique dans le retour au langage ordinaire - ceci n'est ni ce que nous recherchons, ni ce à quoi nous conduit la philosophie du langage ordinaire. Certes nous décrivons ces sciences comme un ensemble d'examens de nos manières de nous comprendre, tandis que nous récusons que ce travail d'examen et de compréhension puisse être considéré comme une forme de méta-compréhension ; nous récusons que leur caractère scientifique (la possibilité de les considérer comme telles) puisse être référé à une spécificité de nos jeux de langage qui serait d'être des jeux d'un ordre supérieur à ceux du langage ordinaire – et nous soutenons au contraire que nos jeux de langage sont tous du même ordre. On pourrait donc être tenté d'en déduire que la compréhension que nous recherchons en Sciences Humaines ne peut pas être différenciée de la compréhension ordinaire qu'elle étudie, et que les énoncés de ces sciences ne peuvent être que des reformulations de nos énoncés

ordinaires. Mais ce raisonnement est faux, car le fait que nos jeux de langage dans la pratique de ces sciences ne soient pas fondamentalement ou essentiellement différents de nos jeux de langage ordinaires ne signifie pas qu'ils sont les mêmes ; nous pratiquons des jeux de langage nouveaux, spécifiques, dédiés à nos examens, dans lesquels nous faisons des distinctions qui ne sont certes pas nouvelles, puisque nous n'inventons rien et les pratiquons dans les usages ordinaires du langage, mais qu'il est nouveau d'utiliser ainsi. C'est en ce sens qu'il convient de comprendre ce que nous avons dit de Freud : qu'il n'invente ni ne découvre l'inconscient. A la fin du XIX° siècle, la distinction de raisons inconscientes était présente dans la culture de la société à laquelle appartenait Freud ; et elle ne l'était pas d'une manière inconsciente, sous la forme paradoxale d'un savoir insu, ni à la façon d'une chose en puissance, attendant d'être découverte ; elle était présente dans les usages ordinaires du langage, d'une manière opérante, c'est à dire employée et utile. Elle y était présente tout à fait de la même manière que la distinction entre comportements magiques et comportements pragmatiques l'était dans les usages zandés au moment où Evans-Pritchard les observait dans la vie de cette communauté. Freud comme Evans-Pritchard produisent ce qu'ils examinent et comprennent, au sens ou c'est leur manière de regarder (les questions qu'ils se posent, les moyens qu'ils se donnent, etc.) qui leur permet de voir (et nous montre) le rôle spécifique des raisons inconscientes dans nos vies, ou celui de la magie dans la vie des Azandés ; les distinctions qu'ils font dans nos mots sont les leurs, au sens où ils les emploient dans ces usages nouveaux, pour comprendre le rôle du désir ou de la rationalité dans la vie humaine - il est à ce propos remarquable que l'un comme l'autre consacrent beaucoup de temps (de pages) à s'expliquer sur les mots qu'ils emploient. Cette production est un aspect (une vision) de notre travail en Sciences Humaines ; un aspect que Foucault, par exemple, nous montre avec insistance – ce qui ne suffit certainement pas pour en faire un philosophe relativiste. Mais nombre des distinctions que font et nous montrent ces auteurs sont aussi employées de manière utiles dans les usages du langage des communautés qu'ils examinent et c'est pourquoi nous pouvons les trouver réalistes et vraies (Freud et Evans-Pritchard n'ont pas vraiment la même attitude ; le second reconnaît plus clairement et respecte plus rigoureusement le besoin de procéder à des distinctions dans les mots propres à la situation étudiée, dans la langue du groupe humain auquel il s'intéresse, et se montre ainsi plus réaliste). Pour le dire très simplement : les distinctions que nous faisons en Sciences Humaines (celles qui constituent nos usages spécifiques), lorsqu'elles sont aussi celles de nos usages ordinaires que nous avons su retrouver dans l'analyse de la situation (lorsqu'elles nous retrouvons les distinctions naturelles de nos langages dirait Cavell), sont tout à la fois produites et véritables. Et les systèmes ou dispositifs que nous construisons pour

faire jouer ces distinctions sont ainsi des productions réalistes.

De ce travail d'examen et de compréhension, nous pouvons avoir différentes images ; nous employons par exemple des mots comme "distinction", "structure", "système" ou "dispositif" qui peuvent être trompeurs, parce que nous avons tendance à parler de nos distinctions dans nos mots comme de différences entre les choses que nous désignons par ces mots, ou parce que nous pouvons soutenir d'une manière ambiguë l'existence de structures que nous mettons en évidence. Cependant, lorsque nous prêtons attention à nos usages scientifiques de ces mots en les ramenant à nos usages ordinaires du langage, lorsque nous nous intéressons à nos manières de les appliquer aux choses que nous examinons (c'est à dire à nos manières réelles de faire des distinctions dans nos mots et d'en faire usage, et avec quels critères), nous ne découvrons pas que nous devons nécessairement cesser de les employer et abandonner avec eux toute prétention scientifique ; mais nous nous rappelons que cette diversité de nom n'indique rien de l'existence des choses que nous tentons de regarder ; qu'elle n'exprime que l'image que nous avons de notre regard dans cette activité consistant à tenter de regarder ces choses ; et que, s'il s'agit d'existence, ces mots ne désignent que cette production dans des jeux de langage. Les structures, les systèmes et les dispositifs que nous examinons sont ceux que nous produisons, et notre prétention scientifique doit d'abord s'appliquer à le reconnaître et à l'accepter – c'est le point de départ de notre réalisme. L'examen de nos pratiques dans le langage ordinaire ne conduit donc pas à une réduction de notre tâche à la compréhension ordinaire, mais à deux questions simples et pratiques auxquelles nous nous devons de répondre : - comment pouvons nous faire pour être réalistes dans ces systèmes construits, c'est à dire respecter ce qui compte comme réel dans ces jeux ? - quel peut-être le sens de vrai dans de tels systèmes ? Et nous savons, à propos de ces questions, que ce qui compte comme réel dans ces jeux de langage et ce qui y donne un sens à vrai n'est pas forcément ce qui compte comme réel et donne un sens à vrai dans d'autres jeux de langage : nous savons que nous ne pouvons transposer dans ces jeux de langage ni la réalité empirique construite sur des énoncés de base, ni la conception vérificationniste de la vérité, qu'utilisent les Sciences de la Nature.

Ceci ne signifie pas que nos distinctions, systèmes et dispositifs ne sont pas réels : mais que leur réalité dépend de notre manière de jouer dans le langage – c'est cela que Cora Diamond appelle "attitude". Nous pouvons nous adonner à des jeux de langage tout à fait irréalistes, appliquer des distinctions arbitraires à des faits métaphysiques ; nous pouvons dire par exemple avec Frazer que les croyances des peuples primitifs sont nécessairement rationnelles ; ou avec Lacan que l'inconscient est structuré comme un langage. Mais nous

pouvons aussi jouer de manière plus réaliste, faire preuve, comme le propose Cora Diamond, d'une attitude d'esprit réaliste. Nous pouvons commencer par accepter que toute la réalité que peuvent avoir les systèmes que nous décrivons leur est conférée par nos usages du langage, donc par notre manière de nous y accorder, par le caractère commun et partagé des critères que nous utilisons. Dans cette acceptation, nous voyons et nous comprenons alors ce que signifie le retour au langage ordinaire et ce qu'il peut nous apporter en Sciences Humaines : outre une saine réticence à faire usage de distinctions arbitraires (en paraphrasant les mots de Winch à propos des distinctions *a priori*), nous y trouvons la possibilité de retrouver les distinctions de nos langages naturels, c'est à dire celles celles qui sont utilisées par les acteurs des situations que nous examinons – nous n'avons rien de plus vrai ni de plus réel. Nous pouvons alors faire par exemple une lecture réaliste de Lacan, et tenter de regarder avec lui la forme prise dans nos usages du langage par quelque chose d'aussi paradoxal que l'expression de raisons inconscientes. Nous pouvons de même considérer avec réalisme les questions que pose Frazer, et nous intéresser aux raisons que les groupes qui diffèrent tellement de nous donnent à leurs croyances, dans leurs langages, au moyen de leurs distinctions. C'est cela que nous appelons comprendre, comprendre effectivement comment nous nous comprenons. C'est exactement ce que tente de faire Michel Foucault, avec un certain succès, en analysant le jeu des pouvoirs-savoirs dans des dispositifs qui rendent compte tout à la fois de comment une communauté s'accorde dans un jeu politique et de comment nous pouvons nous accorder dans une manière de le comprendre. De même, nous avons montré comment l'analyse comparative du langage autistique et de nos langages naturels comme deux langages ordinaires différents nous permet tout à la fois de nous accorder sur une manière de comprendre le langage des autistes et de nous accorder avec eux dans un dispositif qui permet notre mutuelle compréhension. De tels exemples nous montrent que le travail que nous pouvons effectuer en Sciences Humaines consiste essentiellement en un examen détaillé et approfondi de nos accords dans le langage. Lorsque nous procédons de la sorte, nous ne sommes plus en train de solliciter des accords sur de prétendus usages scientifiques aussi artificiels qu'arbitraires ; nous ne cherchons pas à nous accorder entre savants sur de nouvelles distinctions parées du titre de découvertes scientifiques ; nous retrouvons nos accords naturels dans le langage ordinaire et nous les éclaircissons. Nous voyons ainsi que, bien loin de toute forme de métacompréhension, de toute image d'un discours *sur* nos langages ou d'un accord entre savants *sur* une analyse de nos accords, la pratique de Sciences Humaines réalistes ne peut être que la recherche d'un accord *dans* nos accords, c'est à dire leur clarification.

Ceci permet de définir de manière plus précise le sens que nous donnons au terme "vrai"

par nos usages en Sciences Humaines : ce qui est vrai ne peut être qu'un jugement sur lequel nous nous accordons. Cependant nous ne pouvons pas utiliser de critères extérieurs à ces jugements, nous ne pouvons pas vérifier de cette manière ce sur quoi nous nous accordons, précisément parce que nous ne nous accordons pas sur des choses, mais sur des jugements. A proprement parler, il n'y a aucun sens à dire que nous nous accordons par exemple sur l'inconscient, sur le désir humain, ou sur la pensée magique, car ce serait dire que nous nous accordons sur l'existence de ces choses. Nous nous accordons sur l'usage que nous faisons de ces distinctions dans le langage ordinaire, c'est à dire sur les jugements par lesquels nous nous accordons dans le langage. Ainsi, lorsqu'un anthropologue dit, par exemple, que l'étude de peuples "primitifs" ne montre pas que leurs croyances à la magie ou à la sorcellerie résulte d'une forme de pensée particulière, différente de la pensée rationnelle, il ne nous propose pas de nous accorder avec lui sur le fait que la pensée magique n'existe pas, mais sur le fait que l'examen de l'usage de la magie dans ces communautés ne montre pas que cet usage procède d'un accord sur une manière particulière de penser que l'on pourrait qualifier de "magique". De même, lorsque Foucault examine dans *La volonté de savoir* le « dispositif de sexualité », il ne nous propose pas de nous accorder sur la sexualité ou sur la forme d'existence de ce dispositif, mais sur les jugements dans lesquels une communauté s'accorde pour parler de la sexualité d'une certaine manière, pour l'utiliser comme critère dans certaines activités, et pour lui donner un certain rôle dans son fonctionnement. Il serait donc aussi stupide que réducteur de dire que ce qu'il montre est vrai parce qu'il a vérifié dans son travail l'existence de telle ou telle fonction de la sexualité dans une communauté ; en revanche, nous pouvons dire qu'il a éclairci l'accord qui a cours dans cette communauté sur les usages de la sexualité ; et lorsque nous disons que ce qu'il dit est vrai, nous reconnaissons le réalisme de cet éclaircissement. Autrement dit, l'usage du terme "vrai" est dans nos sciences en rapport avec la clarification descriptive de nos accords et dépend du réalisme de notre attitude ; ceci définit une manière d'employer le mot "vrai", et donc un sens de "vrai", qui sont spécifiques des Sciences Humaines, et que nous pouvons employer avec justesse.

Cette définition du sens de "vrai" peut être formulée d'une autre manière, à partir de la notion de contexte. L'impossibilité d'établir le sens de "vrai" par des procédures de vérification ne signifie pas que nous ne pouvons pas confronter nos descriptions et nos énoncés à des contextes; mais elle nous montre que nos contextes ne sont pas vérificateurs parce qu'ils ne sont pas indépendants (et nous retrouvons là une distinction importante avec les Sciences de la Nature, dont toute la méthodologie repose à l'inverse sur la construction de contextes indépendants et vérificateurs). Notre contexte est toujours celui dans lequel nous nous

accordons. Dans nos sciences la confrontation au contexte ne peut donc pas être une confrontation à un environnement extérieur au langage ; nous nous illusionnons et nous introduisons de la confusion dans nos énoncés lorsque nous nous représentons leur pratique de cette manière. La confrontation au contexte est toujours une confrontation à nos accords, c'est à dire à la nécessité de parler au nom de tous pour être compris. Cette confrontation ne peut pas donc pas être productrice de vérités dans des processus de vérification, mais elle nous permet d'employer le terme "vrai" dans des pratiques de clarification de nos accords ; en paraphrasant une formule que nous avons beaucoup utilisée à propos du débat Rorty/Putnam, on pourrait dire que nos techniques en Sciences Humaines sont des techniques d'enquête et de clarification. La possibilité d'employer le terme "vrai" dans nos sciences dépend de ce travail de clarification de nos accords – de la clarification de nos accords éventuels par leur examen dans la nécessité de notre accord profond, dans la nécessité de nous accorder dans les jugements. Nous pouvons illustrer cette possibilité en reprenant l'exemple de la fameuse phrase sur les os trouvés à Whoozie que nous avons analysée au chapitre 2. La question posée par Putnam était la suivante : un homme du XVII° siècle, affirmant que ces os ont cent millions d'années, disait-il alors le vrai ? Nous avons montré que pour répondre à cette question, il faut en poser une autre, typiquement philosophique : comment cet homme le sait-il (que les os ont cet âge) ? L'examen de cette question nous a permis de comprendre que c'est une erreur de croire qu'il est possible de lui apporter une réponse par une comparaison de nos techniques d'enquête et de vérification avec celles de cette situation fictive du XVII° siècle. Nous pouvons maintenant préciser cette réponse dans une formulation plus positive : répondre à une telle question, c'est éclaircir l'accord dans le langage dans lequel le terme "vrai" pouvait être appliqué à cette phrase dans cette situation (et les techniques d'enquête et de vérification sont des usages qui dépendent de cet accord). Ce que nous cherchons à comprendre, c'est l'accord dans lequel cet homme pouvait prétendre parler au nom de tous ; et donc l'accord dans lequel tous pouvaient l'entendre, agréer à ce qu'il disait, ou douter de la valeur de ses propos, ou les rejeter, etc. (toutes ces attitudes montrent nos manières de chercher à nous accorder dans le langage) ; et par "tous", nous entendons tous ceux auxquels il prétendait s'adresser dans cette situation. Ce travail de clarification peut montrer - et il y a de grandes chances qu'il montre dans un tel cas de clarification historique, que le contexte dans lequel la phrase a été énoncé n'implique aucun accord sur l'emploi de "vrai", mais des accords sur de tout autres usages : par exemple, un accord dans le jugement que ce genre de découverte doit être interprété selon les légendes de la tribu ; ou un accord sur l'idée que devant une découverte aussi incompréhensible, on peut dire absolument ce que l'on veut ; ou un accord

sur le droit des poètes à imaginer la réalité (et dans ce dernier cas au moins, il est clair que la phrase sur les os ne peut plus être considérée comme une assertion et jugée selon un critère de vérité - mais nous sommes néanmoins autorisés à chercher à la comprendre). Dans un tel cas, l'éclaircissement ne nous montrerait ni que la phrase est vrai ou fausse, ni que l'homme qui la prononçait disait le vrai ou le faux ; il nous montrerait plutôt que ces questions ne sont pas de bonnes questions, parce que notre manière de vivre dans le langage ne contient pas la possibilité de s'accorder sur la vérité ou la fausseté de nos phrases indépendamment du contexte. Nous voyons maintenant très clairement en quoi pèche l'exemple fictif imaginé par Hillary Putnam : il est totalement décontextualisé, et, notamment, nous ne savons pas à qui cette phrase serait adressée. C'est en raison de cette forme finalement assez abstraite d'assertion sans destinataire que la question de savoir si elle est vrai ou fausse nous apparaît comme la seule qu'il est loisible de se poser à son sujet. Mais les phrases que nous examinons, et dans lesquelles nous nous accordons dans la vie courante ou savante, ne sont pas toutes telles qu'elles ne peuvent être considérées que comme des assertions, et le vrai n'est donc pas le seule manière de porter un jugement sur nos phrases, n'est pas leur seul critère de compréhension : la pratique réaliste des Sciences Humaines peut et doit nous permettre d'accepter d'autres critères et d'étudier nos efforts pour parvenir à nous comprendre dans tous les types de phrases, dans tous les sortes de jeux de langage. On ne peut que rappeler ce qu'écrit Austin à ce propos : « Non seulement il est naïf de supposer que tout ce que vise une affirmation, c'est d'être "vraie", mais on peut même se demander si toute "affirmation" vise effectivement à être vraie. Le principe logique selon lequel "toute proposition doit être vraie ou fausse" a déjà trop longtemps opéré comme la forme d'erreur descriptive la plus simple, la plus convaincante, et la plus répandue. » (1961, p. 109). Dans les pratiques que nous appelons Sciences Humaines, nous avons bien d'autre descriptions à faire, bien d'autres critères à appliquer. Que nous essayions d'y employer le terme "vrai" de manière rigoureuse et réaliste, c'est bien le moins que nous puissions faire ; mais nous n'avons aucune raison d'attendre qu'il nous montrent la vérité – qu'ils nous montrent quelque chose qui serait indépendant du contexte ; nous n'en avons ni le besoin, ni la possibilité : « Comme la liberté, la vérité est un strict minimum ou un idéal trompeur (la vérité, toute la vérité sur la bataille de Waterloo, ou sur le *Printemps* de Boticcelli par exemple) » (Austin, id.). Il n'y a pas de vérité sur les batailles humaines, sur le *Printemps* de Boticelli ou sur les os trouvés à Whoozie ; mais il y a un sens à rechercher nos vraies manières de les regarder, d'en parler, de les juger.

Lorsque nous clarifions ainsi les accords sur les jugements dans lesquels les phrases que

nous examinons (dans cet exemple, mais aussi les pensées, rêves, comportements, etc.) prennent un sens, nous nous trouvons nous-mêmes en accord dans ces jugements, et c'est là la position caractéristique des Sciences Humaines, qu'un désir d'indépendance et d'objectivité nous pousse à tenter d'éviter, alors que nous devons tout au contraire l'accepter. Dire ainsi que nous sommes en accord, ce n'est pas dire que nous partageons tous les critères qui y sont appliqués et les normes qui y sont employées - cela ce ne serait pas être en accord dans les jugements, ce serait porter le même jugement, penser et dire la même chose ; mais c'est dire que nous sommes en accord sur l'intérêt de porter certains jugements, de regarder certaines choses en employant certains critères, de faire dans ce but certaines distinctions dans les mots et les phrases. Dire que nous parvenons à comprendre le sens d'un jugement sur des os trouvés en terre au XVII° siècle, ce n'est pas partager l'opinion émise par ce jugement, mais c'est partager l'accord dans lequel cette phrase trouve un sens, c'est partager un intérêt pour ce jugement, c'est comprendre le besoin proprement humain de s'y accorder. De même un psychothérapeute comprend un patient en s'accordant avec lui, ce qui ne veut pas dire qu'il partage ses angoisses, ses obsessions ou son délire, mais qu'il considère que ces distinctions ont un sens, qu'il est humain de leur accorder de l'importance, que le fait que le patient se pose des questions sur lui-même est digne d'intérêt (ce que nous désignons couramment, dans cette situation, par des mots comme "bienveillance" ou "contre-transfert"). De même un anthropologue s'accorde avec les groupes qu'il étudie dans les jugements qui produisent les formes de vie qu'il étudie, ce qui ne veut pas dire qu'il les fait siennes, mais qu'il comprend le sens, l'intérêt et la valeur humaine de ces accords – il comprend les conditions et partage les nécessités humaines dans lesquels ils sont établis.

En nous accordant dans le langage, dans les situations et les contextes que nous examinons, nous nous accordons donc simultanément dans ce que nous comprenons, dans nos jugements. C'est pourquoi les Sciences Humaines ne peuvent pas être définies par une position vis à vis de ce qu'elles étudient – un objet, un monde, une réalité, quoique ce soit que nous tentions de considérer comme extérieur au langage. Elles ne peuvent donc pas être envisagées comme des conceptions ou des théories, de simples connaissances, des *episteme*, en reprenant la formule employée par Foucault. Elle ne peuvent être décrites avec réalisme que comme des activités humaines du même ordre que celles qu'elles étudient, comme des pratiques du langage. Un psychothérapeute qui s'entretient avec son patient fait (pratiquement - pas fondamentalement ou essentiellement) la même chose que lui : il s'explique avec lui, il essaie de le comprendre, mais le patient en fait tout autant (et le fait que le psychothérapeute utilise des mots spécifiques comme "transfert" et "contre-transfert" pour décrire ces activités

n'enlève rien de leur similitude) ; de même un anthropologue et les membres du groupe social dont il partage la vie quotidienne essaient de se comprendre réciproquement (même si l'anthropologue a des idées précises sur ses techniques de compréhension). Si nous définissons les Sciences Humaines comme *étude* de la compréhension humaine, nous objectivons la compréhension, nous en faisons une chose à expliquer et nous sommes conduits à nous accorder entre savants sur des distinctions arbitraires (dont nous avons vu quelques exemples : le social, la relation, le psychique, l'inconscient) qui nous conduisent vers la confusion et l'irréalisme. Nous n'avons à notre disposition qu'une seule manière d'éviter cet écueil : en reconnaissant que les Sciences Humaines ne peuvent être définies que comme *pratique* de la compréhension humaine dans le langage ordinaire - car il n'y a que dans cette pratique que nous pouvons trouver une forme de réalisme et des usages possibles de "vrai". Cette définition radicale justifie le choix que nous avons fait, tout au long de ce travail, de prendre nombre de nos exemples dans l'anthropologie ou la psychothérapie : ces sciences nous apparaissent comme des modèles de cette pratique de la compréhension. Cette définition nous donne une vision claire de nos sciences, elle nous permet de distinguer ce qui répond à nos besoins et ce qui introduit de la confusion dans nos recherches. Ainsi, nous avons vu comment la psychanalyse se constitue comme science de l'homme dans sa pratique thérapeutique, et comment elle peut s'en éloigner précisément dans une conceptualisation arbitraire répondant au désir de la faire science ; comment elle devient confuse ou erronée lorsque sa pratique est étendue à tous les aspects de la vie humaine, en dehors de toute pratique réelle ; et comment elle peut devenir abstraite et abusivement généralisatrice lorsque les descriptions de situations doivent s'adapter aux distinctions théoriques. Cette définition nous permet également de comprendre que les théories psychologiques ne peuvent pas être considérées comme des sciences humaines : elles ne tentent pas de décrire comment nous nous comprenons, mais d'isoler et expliquer ce qui comprend (l'esprit, le cerveau) ou ce qui est compris (l'autre, le savoir, le langage) ; elles prennent comme objet d'étude ce que nous pratiquons. Elles peuvent être une partie des sciences de la nature lorsqu'elles reposent sur une démarche empirique ; lorsqu'elles sont spéculatives, elles sont, comme le remarque Wittgenstein, des théories philosophiques : « La théorie de la connaissance, c'est la philosophie de la psychologie » (TLP).

Peut-être entendra-t-on dans ce plaidoyer pour nos pratiques de compréhension un appel à renoncer à toute théorie, à toute forme de travail scientifique. Il faut alors s'accorder sur ce que nous appelons théorie. Si nous désignons par ce mot des abstractions et des généralisations, s'il s'agit de créer des catégories pour y faire entrer les phénomènes, alors il

s'agit bien d'y renoncer. Mais cela ne détruit pas la possibilité du travail scientifique dans ce qui est proprement humain, bien au contraire. Car faire des distinctions justes et utiles, dans nos mots et nos phrases, dans leurs contextes, et décrire ainsi comment nous nous comprenons, nous pouvons considérer cela comme une forme possible de travail scientifique. Que la théorie soit issue de la pratique, c'est, dans la quête d'une forme de réalisme, un vieux mot d'ordre, un vœux souvent déçu de certaines sciences humaines qui "ont une pratique" (et, au premier chef, de la psychanalyse). L'échec et la déception sont dans cette quête toujours venus de la manière d'imaginer la pratique dans un tel rôle : comme un fondement, ou comme un lien essentiel à l'objet étudié, ou comme une vérification empirique ; et donc aussi de la manière de considérer la théorie : comme un discours abstrait et généralisateur, indépendant de ce que nous étudions : que la pratique nous donne ce dont la théorie nous isole ! Or cette possibilité est bien réelle, elle se trouve dans notre travail, dans l'ordinaire des pratiques de compréhension humaine que nous étudions. Nous pouvons faire des distinctions justes, c'est à dire reconnaître et utiliser celles qui ont cours dans les situations que nous étudions, et cela satisfait le besoin de réalisme exprimé dans ce vœu. Nous plaindrons-nous que finalement la distinction entre pratique et théorie se dissolve dans ce "retour au langage ordinaire" ?

BIBLIOGRAPHIE

I . LIVRES ET ARTICLES

American Psychiatric Association (coll.), 2000, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM IV)*, Arlington, American Psychiatric Association.

Austin, John Langshaw, 1961, *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press ; 1994 tr. fr. L. Aubert et A.-L. Hacker, *Ecrits philosophiques*, Paris, Seuil.
- 1962 a, *How to do Things with Words*, *The William james Lectures delivered at Harvard University in 1955,* Oxford University Press; tr. fr. Lane Gilles, 1970, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil.-
- 1962 b, *Performatif-Constatatif*, in *La philosophie analytique,* Cahiers de Royaumont n° IV, Paris, Editions de Minuit.

Ayer, Alfred Jules, 1956, *The problem of knowledge*, London, Macmillan & Penguin Books.

Baron-Cohen, Simon, Leslie, A. M. & Frith, U., 1985, *Does the autistic child have a "Theory of mind" ?*, in *Cognition*, vol. 21, N° 1.

Benoist, Jocelyn, 2010, *Le mythe de l'usage*, in *Les études philosophiques*, 2010-3, Paris, PUF.

Bettelheim, Bruno,1962, *Dialogues with Mothers*, The Free Press, New York ; tr. fr. 1973, Carlier Théo, *Dialogue avec les mères*, Paris, Robert Laffont.
- 1967, *The Empty Fortress. Infantile Autism and the Birth of the Self*, New York, Free Press ; tr. fr. 1969, *La forteresse vide. L'autisme et la naissance du soi*, Paris, Gallimard.

Berkeley, George, 1710, *Principles of Human Knowledge* ; 1999, New York, Oxford University Press ; 1991, tr. fr. D. Berlioz, Principes de la connaissance humaine, Paris, Garnier-Flammafion.
- 1713, *Three Dialogues between Hylas and Philonous* ; 1949, A.A. Luce and T.E. Jessop ed., in *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, vol. 2, London, Nelson; 1998, tr. fr. G. Brykman et R. Dégremont *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, Paris, Flammarion.

Carnap, Rudolf, 1932, *Uberwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*, in *Erkenntnis* Vol 2, Springer Netherlands; tr. fr. Soulez A. et al., 1985, *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage*, in *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits,* Soulez A. éd., Paris, PUF.

Castaneda, Carlos, 1969, *The Teachings of Don Juan*, Berkeley and Los Angeles, University of California press ; tr. fr. Michel Doury, 1984, *L'herbe du diable et la petite fumée*, 1985, Paris, Editions 10/18.

Cavell, Stanley, 1979, *The Claim of* Reason, Oxford, Oxford University Press; tr. fr. S. Laugier et N. Balso, 1996, *Les voix de la raison*, Paris, Seuil.
-1958, *The Availability of Wittgenstein's later philosophy* ; 2004, tr. fr. C. Fournier et S. Laugier, *L'accessibilité de la seconde philosophie de Wittgenstein* in "Europe" n° 906, Octobre 2004.
- 1969, *Must we mean what we say ? A Book of Essays*, trad. fr S. Laugier et C. Fournier, 2009, *Dire et vouloir dire*, Paris, Editions du Cerf.

Chauviré, Christiane, 2003, *Voir le visible : la seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, PUF.

Conrad Joseph, 1902, *Heart of Darkness*, London, Blackwood ; 1995, London, Penguin.

De Lara, Philippe, 2005 a, *L'expérience du langage. Wittgenstein philosophe de la subjectivité*, Paris, Ellipses.
- 2005 b, *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologu*e, Paris, Ellipses.

De Libera, Alain, 2007, *Archéologie du sujet*, Paris, Vrin.

Descartes, René, 1641, *Méditations Philosophiques*, Paris, Soly ; 1952, in *Oeuvres et lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, NRF- Gallimard.

Diamond, Cora, 1995, *The realistic spirit : Wittgenstein, philosophy, and the Mind (representation and Mind),* Cambridge, MIT ; trad. fr. E Halais et J-Y Mondon, 2004, *L'esprit réaliste : Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, Paris, PUF.
–1999 *How old are these bones ? Putnam, Wittgenstein and verification*, in *The Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volumes, vol. 73, London ; (disponible en ligne dans le catalogue Wiley).

Evans-Pritchard, Edward Evan, 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, London, Oxford university Press ; 1972, tr. fr. L. Evrard, *Sorcellerie, Oracle et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard.

Foucault, Michel, 1961, *Histoire de la folie*, Paris, Plon.
- 1966, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
-1976, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard.

Frazer, James Georges, 1890, *The Golden Bough* ; 1993, rééd., Ware, Woodsworth Editions Limited ; 1935, tr. fr. P. Sayn, *Le rameau d'or* ; 1981 et sq, rééd. (4 tomes), Coll. Bouquins, Paris, Robert Laffont.

Freud, Sigmund, 1895, *Uber die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomen Komplex als "Angstneurose" abzutrennen* ; 1952, in *Gesammelte Werke,* vol. 1, ; 1973, tr. fr. J. Laplanche, *Qu'il est justifié de séparer de la neurasthénie un certain complexe symptomatique sous le nom de "névrose d'angoisse"*, in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF.
- 1900, *Die Traumdeutung* ; in Gesammelte Werke, vol. 2-3, Frankfurt am main, S. Fischer Verlag ; 1967, tr fr I. Meyerson et D. Berger, Paris, PUF.
- 1915, *Das Unbewusste,* in *Gesammelte Werke* vol.10, Frankfurt am main, S. Fischer Verlag ; 1968, tr fr J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *L'inconscient*, in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard.
- 1926, *Hemmung, Symptom und Angst*, Wien ; in Gesammelte Werke, vol. 14 Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag ; 1968, tr fr M. Tort, Inhibition, symptômr, angoisse, Paris, PUF.

Freud, Sigmund & Breuer, Josef, 1895, *Studien über Hysterie* ; 1952, in *Gesammelte Werke (I, 77)*, Frankfurt am Main, S. Fischer verlag ; 1967, tr. fr. A. Berman, *Etudes sur l'hystérie*, Paris, PUF.

Ginsberg, Morris, 1956, *On the diversity of Morals*, London, Heinemann.

Grice, Herbert Paul, 1957, *Meaning*, in *The Philosophical Rewiew*, n° 66, Sage school of philisophy, Cornell University.

Groddeck, Georg, 1923, *Das Buch vom Es*, Leipzig/Wien/Zürich, Internationaler Psychoanalyticher Verlag ; 2004, Frankfurt am Main, Stroemfeld ; 1963 tr. fr., *Le livre du ça*, Paris, Gallimard.

Hacking, Ian, 1996, *The Disunities of the sciences*, in P. Galison, D.J. Stump (éd), "The disunity of science", Stanford University Press, Stanford.

Harrisson, Brigitte et Saint-Charles, Lise, 2010, *L'autisme au-delà des apparences*, Québec, Concept ConsulTED.

Hume, David, 1748, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Londres, A. Millar ; 1947, tr. fr. A. Leroy, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Aubier-Montaigne ; 1983, Rééd., Paris, Flammarion.

Jeandillou, Jean-François, 1997, *Do you speak klingon ? Métadiscours et langue artificielle*, in *Linx*, n° 36, Université Paris 10-Nanterre

Kenny, Anthony, 1989, *The Metaphysics of Mind*, Oxford, Oxford University Press.

Lacan, Jacques, *Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris

1967, Laplanche, Jean & Pontalis, Jean-Bernard, Vocabulaire de la Psychanalyse, Paris, PUF.

Laugier, Sandra, *La question d'une subjectivité sans psychologie*, in "Europe", N° 906, Oct 2004.

- 2009 *Présentation* de *Dire et vouloir dire*, de Stanley Cavell, Paris, Editions du Cerf.

Le Du, Michel, *Présentation* de *L'idée d'une science sociale*, de P. Winch, Paris, Gallimard.

Levy-Bruhl, Lucien, 1922, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan ; 2010, rééd., coll. Champs, Paris, Flammarion.

Malcolm, Norman, 1986, *Nothing is hidden : Wittgenstein's criticism of his early thought*, Oxford.

Miquel, Paul Antoine, 2011, *From Power to Biopower,* in *Journal of the studies of Humanities*, vol 15 (2011, 6).

Moyal-Sharrock, Danièle, 2004, *Undersyanding Wittgenstein's On Certainty*, New York, Palgrave MacMilan.

Neurath, Otto, 1933, *Protokollsätze*, in *Erkenntnis*, vol 3, Issue 1, Springer Netherlands ; tr. fr. Soulez A. et al., 1985, *Enoncés Protocolaires*, in *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits,* Soulez A. éd., Paris, PUF.

Peirce, Charles Sanders, 1931-1935, *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press.
- 1978, *Écrits sur le signe*, G. Deledalle traducteur et éditeur, Paris, Seuil.

Premack, David & Woodruff, Guy, 1978, *Does the chimpanzee have a theory of mind*, in *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 1, N° 4.

Putnam, Hilary, 1983, *Why Reason can't be naturalized*, in *Realism and Reason, Philosophical Papers,* Vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge. Tr. fr. C. Bouchindhomme, *Peut-on naturaliser la raison ?*, 1992, Éditions de l'éclat, Combas.
- 1988 (environ), *Newton in His Time and Ours. Will the Real Richard Rorty Please Stand Up ?*, manuscrit non-publié (cité par Diamond C. dans *L'Esprit Réaliste*).

Putnam, Hillary & Oppenheim, Paul, 1958, *Unity of Science as a working hypothesis*, in H. Feigl et al. eds, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol 2, Minneapolis, Minnesota University Press ; 1980, tr. fr. *L'unité de la science : une hypothèse de travail*, in *De Vienne à Cambridge ; l'unité de la science et le réductionnisme*,

Ramsey, Franck Plumpton, 1965, *The Foundations of Mathématics*, New Jersey, Totowa.

Raïd Layla, 2006, *L'illusion de sens*, Paris, Kimé.

Rorty, Richard, 1987, *Were Newton Laws True Before Newton* ? Manuscrit non-publié (cité par Diamond C. dans *L'esprit Réaliste)*.
- 1989, *Contengency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press ; 1994, tr. fr. *Objectivisme, Relativisme, and Solidarity,* Paris, PUF.
- 1998, *Truth and Progress*, *Philosophical Papers III*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rorty, Richard & Engel, Pascal, 2005, *A quoi bon la vérité ?*, débat retranscrit et édité par P. Savidan, Grasset, Paris.

Rosat, Jean-Jacques, 2001, *La Cérémonie inutile. Pour introduire à l'argument du langage*

privé, in : *Wittgenstein : métaphysique et jeux de langage*, Laugier S. éd., Paris, PUF.

Sami- Ali, 1987, *Penser le somatique*, Paris, Dunod.
- 1997, *Le rêve et l'affect. Une théorie du somatique*, Paris, Dunod
- 2003, C*orps et Ames, Pratique de la théorie relationnelle*, Paris, Dunod.

Simak, Clifford D., 1952, *City* ; tr. fr. 1953, Rosenthal Jean, *Demain les chiens*, Club Français du livre, Réédition 1972, Paris, Éditions J'ai Lu.

Sperber, Dan, & Wilson, Deirdre, 1986, *Relevance : communication and cognition*, Oxford, Blackwell ; 1989, *La pertinence : communication et cognition*, Paris, Editions de Minuit.

Tustin, Frances, 1981, *Autistic States in Children*, Routledge ; 1986, tr. fr. C. Cler & M. Davidovici, *Les états autistiques chez l'enfant*, Seuil, Paris.

Werst, Frédéric, 2011, *Ward. I° - II° siécle*, Paris, Seuil.

Weber, Max, 1922, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenshaftslehre*, Tübingen, Mohr ; tr. fr. *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.
- 1956, *Wirtshaft und Gesellshaft*, Tübingen, Mohr.

Winch, Peter, 1958, *The Idea of a Social science and its Relation to Philosophy*, Routledge, London ; trad. fr. Michel Le Du, 2009, *L'idée d'une science sociale et sa relation à la philosophie,* Gallimard, Paris.

Windelbland, Wilhem, 1903, *Lehrbuch der Geschichte der philosophie ;* nouvelle édition 1993, Tübingen, Mohr-Siebeck Verlag.
- 2002, Recueil de textes traduits par Dufour E., « *Qu'est-ce que la philosophie ? » et autres textes*, Paris, Vrin.

Wittgenstein, Ludwig, 1922, *Tractatus Logico-philosophicus*, London, Routledge and Kegan ; 1993, tr. fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard.
- 1953, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell ; 2004, tr. fr. F. Dastur et al., *Recherches philosophiques*, Gallimard, Paris.
- 1956, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Oxford, Blackwell ; 1974, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Von Wright G. H., Rhees R. et Anscombe G. E. M. editeurs, Oxford, Blackwell ; 1983, tr. fr. M. Lescourret, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard.
- 1958, *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations", generally known as the Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell ; tr. fr. M. Goldberg & J. Sackur, *Le cahier bleue et le cahier brun*, Paris, Gallimard.
- 1966, *Lectures and Conversations*, London, Blackwell ; 1971, tr. fr. J. Fauve, *Leçons et conversation*s, Paris, Gallimard.
- 1967, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, London, Humanities Pr. ; 1982, tr. fr. J. Lacoste, *Remarques sur le "Rameau d'or" de Frazer,* Paris, Editions L'âge d'homme.
– 1969, *Uber Gewissheit, G.* E. M. Anscombe & G. H. von Wright éditeurs, Oxford, Blackwell ; 2006, tr. fr. D. Moyal-Sharrock, *De la certitude*, Paris, Gallimard.
– 1980, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, London ;1989, tr. fr. G. Granel, *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (2 tomes), Mauvezin, T.E.R.
– 1992, *Letze Schriften über die Philosophie der Psychologie*, *Band II, das Innere und das Aussere*, G. H. von Wright & H. Nyman éditeurs, Oxford, Blackwell ; 2000, tr. fr. G. Granel, *Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie, tome II, l'intérieur et l'extérieur*,

II . AUTRES SUPPORTS

Bouvarel, A., Martin, Richard & Tremblay, Pierre H., 1997, DVD, *Théorie de l'esprit et autisme ; un entretien avec le professeur Baron-Cohen*, vidéogramme disponible au format DVD, produit par CNSAM Lorquin & CECOM Montréal.

Martin, Richard & Tremblay, Pierre H., 2004, *L'autisme vu de l'intérieur*, vidéogramme disponible au format DVD, produit par CECOM Montréal, hôpital Rivière-des-Prairies.

Robert, Sophie, 2011, *Le Mur*, vidéogramme, produit par Océan Invisible Productions [Ni diffusé ni vendu actuellement suite à décision de justice].

World Health Organization (Organisation Mondiale de la Santé) (coll.), 1990, *International Classification of Deseases (ICD)* ; tr. fr. *Classification statistique Internationale des Maladies (CIM)* ; Nouvelle version, 2009, ICD 10 (CIM 10), disponible en téléchargement sur www.who.int