

Texte inédit d'une conférence prononcée par P. Ricœur aux États-Unis en 1965 ou 1966. La retranscription et le travail d'annotation ont été réalisés par Marc Antoine Vallée à partir de documents conservés dans les archives du Fonds Ricœur.

Ce texte est placé sur le site du Fonds Ricœur pour l'intérêt des chercheurs, avec l'accord du Comité éditorial.

Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage¹

par Paul Ricœur

Permettez-moi de dire quelques mots sur l'intention de cette communication. Elle s'inscrit dans une entreprise plus vaste de confrontation et d'intelligence mutuelle entre la philosophie anglo-américaine et la philosophie européenne, du moins celle qui, de près ou de loin, est dans la mouvance de la phénoménologie husserlienne. Le moment est sans doute venu de rompre cette inadmissible ignorance mutuelle.

Or nous avons un intérêt commun : le langage. Le problème du langage est aujourd'hui le point de rencontre et d'affrontement de toutes les philosophies; peut-être même trouverions-nous entre elles une visée commune. Nous sommes tous à la recherche d'une grande philosophie du langage, qu'appellent par ailleurs des disciplines aussi diverses que la psychanalyse et l'exégèse.

Cette confrontation entre philosophie linguistique et phénoménologie sur la question du langage est rendue possible par un trait singulier de ces deux mouvements de pensée; on peut en effet discerner une certaine ressemblance dans leur développement : tous les deux ont commencé, en ce qui concerne le langage, par une théorie où l'usage de notre langage ordinaire doit être mesuré à un langage idéal, ce qui veut dire pour les uns un langage réglé sur l'intuition intellectuelle, pour les autres un langage construit selon

¹ Texte inédit d'une conférence prononcée aux États-Unis en 1965 ou 1966. Ce texte ne recoupe que partiellement l'article anglais de Ricœur : « Husserl and Wittgenstein on Language » (1967), *Phenomenology and Existentialism*. E.N. Lee & M. Mandelbaum (ed.), Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1967, 207-217; repris dans *Analytic Philosophy and Phenomenology*. H.A. Dupree (ed.), The Hague, M. Nijhoff, 1976, 87-95. La retranscription a été réalisée à partir de documents dactylographiés français et anglais, corrigés manuellement par P.R., conservés dans les archives du Fonds Ricœur. Les coquilles et autres erreurs mineures ont été rectifiées lors de la retranscription. Quelques corrections ont également été apportées à la ponctuation quand cela a été jugé nécessaire ou préférable. Retranscription et annotations par Marc-Antoine Vallée pour le Fonds Ricœur.

les exigences d'une syntaxe et d'une sémantique *logiques*. Puis on est passé, de part et d'autre, à une description du langage tel qu'il fonctionne, du langage comme langage ordinaire, et on a été attentif à la diversité de ses usages et de ses fonctions, sans référence ni subordination aux langages construits des mathématiciens et des logiciens.

Or il se trouve que Wittgenstein a été successivement le témoin de l'une et l'autre attitude, dans le *Tractatus* d'abord, puis dans les *Investigations Philosophiques*. Il se laisse ainsi confronter à Husserl, pris également à deux moments de son développement : le Husserl des *Recherches Logiques* mesure le langage à un idéal bien défini de logicité; le dernier Husserl, celui de *Logique Formelle et Transcendantale*, deuxième partie, de *Erfahrung und Urteil* et de la *Krisis*, approche le langage à partir du potentiel signifiant porté par le monde vécu ou monde de la vie (*Lebenswelt*).

J'ai tenté ailleurs, et dans ce pays même, à Washington, une première confrontation au niveau des *Recherches Logiques* et du *Tractatus*; je voudrais aujourd'hui essayer une deuxième confrontation au niveau des *Investigations Philosophiques* de Wittgenstein et des derniers écrits de Husserl. Afin de rendre plus significative la confrontation, je propose de la resserrer sur un thème bien déterminé, délibérément choisi comme typique de chaque auteur et comme représentatif de l'ensemble de l'œuvre. J'avais retenu dans ma première confrontation la notion de *tableau* et je l'avais opposée à celle de *signification intentionnelle*; aujourd'hui, je m'attacherai, chez Wittgenstein, à la conception de la signification comme *usage*, et je considérerai le développement de cette notion d'usage dans celle de jeu de langage; chez Husserl, je considérerai principalement les textes concernant la fondation (*Fundierung*) des significations logiques par *renvoi* au monde de la vie. Ces notions de fondation et de renvoi sont certes très différentes de celle d'usage et de jeu de langage. Néanmoins, elles se situent à la même phase d'un trajet, celui que j'appellerai la *prise* du langage sur l'expérience (que l'on entende par expérience, au sens étroit, l'expérience réglée par une procédure logico-mathématique ou expérimentale, ou, au sens large, l'expérience quotidienne dans ses rapports avec des objets usuels, avec autrui et avec un monde de la culture).

Il me semble, en effet, que l'on peut considérer tout ensemble de *signes* à deux points de vue différents : on peut le considérer, d'une part, comme un système réglé par

des rapports internes, c'est-à-dire uniquement par des rapports de *signe à signe*, rapports sémantiques dans un lexique, rapports morphologiques dans une syntaxe. Selon ce premier point de vue, on n'a pas à considérer le rapport des signes aux choses, mais seulement le rapport des signes entre eux dans un « corpus » clos, que ce soit un lexique, une grammaire, la littérature d'une époque, un recueil de mythes; dans tous ces cas, on opère selon la règle de la clôture de l'univers des significations. Mais on peut, d'autre part, se demander comment *fonctionne* ce système de signes, comment les gens s'en servent, comment ils l'appliquent à des situations. Tout système de signes, me semble-t-il, obéit à une double exigence; d'une part, se constituer en *système*, par des relations d'inter-signification, et ainsi consacrer la *coupure* entre le signe et la chose; d'autre part, saisir la totalité du pensable, *dire* l'expérience et, en disant l'expérience, instituer un rapport d'échange entre les sujets parlants. Si le premier moment est celui de la *coupure* du signe et de la chose, le deuxième moment est celui où le signe, en s'appliquant à..., en saisissant l'expérience pensable ou dicible, *retourne* au monde; c'est le moment où le langage, si l'on peut dire, est réservé à l'univers². Le problème de la signification concerne les deux mouvements et non pas seulement le premier ou le second seul. C'est ce qu'avait vu Frege dans un article fameux de 1892 sur *Sinn et Bedeutung*. Il y a la question du *sens*, qui concerne la constitution d'objets non-réels, idéaux, et il y a la question de la *référence*, c'est-à-dire le pouvoir de nos phrases d'atteindre, de désigner le réel. Les notions que nous allons examiner, chez Wittgenstein et chez Husserl, concernent ce deuxième accès au langage, celui du *fonctionnement*; mais elles n'en concernent qu'une partie. On pourrait encore discuter sur d'autres points : la notion de pensée, la communication, etc. Il y aurait en particulier beaucoup à dire sur la critique du « mental » et en général sur le procès du « psychologisme » chez l'un et chez l'autre. J'ai pensé pouvoir faire une confrontation plus serrée, en ne considérant que l'usage comme application à l'expérience, à la réalité (quoi que nous entendions par là). C'est cela qui m'a guidé dans le choix des notions d'*usage* et de *renvoi* au monde de la vie, chez le dernier Husserl. Dans les deux cas, le langage est considéré dans son fonctionnement effectif comme pouvoir de s'appliquer à..., de saisir, bref de *dire* l'expérience.

² [Le document original contient ici l'indication : (note sur Guillaume)].

Cette situation du problème nous indique déjà ce que nous pouvons attendre d'une telle confrontation. Je veux tout de suite écarter l'idée chimérique et naïve de faire un *compromis* entre Husserl et Wittgenstein. En histoire de la philosophie, on doit se contenter de mieux comprendre un philosophe par comparaison avec un autre; ici aussi, il faut laisser les choses en état; Husserl restera Husserl, Wittgenstein restera Wittgenstein. Il n'y a peut-être pas de théorie qui englobe les solutions de l'un et de l'autre. Je voudrais me servir de cette opposition pour éclairer le rapport entre les deux approches du langage, par le sens idéal et par la référence au réel.

C'est pourquoi je proposerai, à la fin de cet exposé historique, d'expliquer la différence entre Wittgenstein et Husserl par rapport à un troisième terme qui serait quelque chose comme une sémiologie, c'est-à-dire une investigation des rapports internes aux systèmes de signes. Peut-être Wittgenstein et Husserl seront-ils mieux compris si on considère qu'ils donnent deux manières différentes de surmonter la coupure du signe et de la chose, de rompre la clôture de l'univers des signes et de reverser ceux-ci à l'univers.

Première partie

Le problème que nous allons considérer chez le dernier Husserl a ses racines dans les *Recherches Logiques*. On y voit que la théorie de la signification reste inachevée si l'on considère seulement les unités idéales de sens (ou identités de validité) qui constituent la « teneur » logique de notre langage. Ces unités idéales sont indépendantes des actes divers d'une multiplicité d'expériences psychologiques dans lesquelles elles sont représentées. Ces unités idéales, considérées dans leur *teneur logique*, sont soumises à la formalisation et à l'axiomatisation, et subordonnées à la constitution d'une théorie des théories, tâche suprême de la logique. Mais tout reste à faire pour montrer comment ces significations permettent d'*exprimer* la réalité. En fonction de ce retour à la chose, Husserl échelonnait trois logiques : une logique de la signification, ou grammaire pure, qui élimine les significations mal constituées, le non-sens grammatical, une logique de la cohérence ou logique de la conséquence, qui élimine le contre-sens formel et enfin une logique de la vérité qui élimine le contre-sens matériel, la discordance avec l'expérience. C'est dans cette troisième logique que se situe notre enquête. Or qu'est-ce qui, dans la

constitution même de la signification, marque la place de la logique de la vérité? Qu'est-ce qui approprie la signification à cette troisième logique? C'est le problème de Frege de la *Bedeutung* proprement dite qu'il oppose au *Sinn* (ce que l'on a très justement traduit en anglais par *reference*). Les *Recherches Logiques* donnaient plusieurs éléments de réponse : d'abord les significations du langage ordinaire, comme les « *egocentric particulars* » de Russell, ont une teneur logique faible – si l'on considère ce qui est indépendant des circonstances; ce sont précisément des significations circonstanciées, c'est-à-dire des significations qui ne sont comprises que par référence à un environnement supposé connu de l'audience particulière et en rapport à des objets que l'on peut montrer dans cet environnement. Exemple : ceci, moi, les noms propres et tous les aspects typiques du monde perçu pour une communauté déterminée. Certes le premier Husserl était convaincu qu'on pouvait réduire les significations circonstanciées aux significations idéales, indépendantes de toute audience et de tout environnement; c'était néanmoins une première brèche dans l'idéalité du logique.

Ensuite les *Recherches Logiques* remarquaient qu'une autre chose est de dire quelque chose et de *parler sur* quelque chose; dire quelque chose c'est viser une idéalité, *parler sur* c'est renvoyer à un objet. Husserl appelait *Nennung* cette fonction qu'il distinguait de la signification proprement dite; expression dangereuse qui semble lier la *Nennung* à la distinction des *noms* et des *phrases* et plus précisément à la fonction du *nom propre* de désigner une chose singulière. Pour Husserl la *Nennung* est plus vaste que la *Benennung* et désigne la référence à l'objet : ainsi le vainqueur d'Iéna et le vaincu de Waterloo signifient des choses différentes mais nomment un seul individu; les « *universellen Namen* » ont une signification identique en position de prédicat mais s'appliquent distributivement à de nombreux objets. La nomination a donc une fonction plus vaste que le nom proprement dit; elle marque la direction *désignative* qui traverse l'idéalité du sens vers la réalité de l'objet. Deux mouvements contraires habitent ainsi la signification : l'un s'arrête au sens, l'autre va vers l'objet; le premier sépare le sens de la chose; le deuxième réfère le sens à la chose.

Mais c'est dans la fonction de *remplissement* que s'achève véritablement la signification; la dénomination reste encore un aspect de la signification, qui demeure même si la signification n'est pas garantie par son objet (Wittgenstein dit des choses

semblables sur le nom propre en l'absence de la chose à propos de l'épée d'Escalibur quand elle est brisée). Si la nomination est encore un aspect de la signification en tant qu'*intention*, le remplissement est autre chose; il répond par la présence de la chose à l'intention *vide* de la signification. Nous sommes ici au point d'origine de toute la dernière philosophie de Husserl. Car la *notion de remplissement* est un problème beaucoup plus qu'une solution. La difficulté est à la fois de fait et de droit. Difficulté de fait : le remplissement se donne lui-même comme un *telos*, le *telos* de la complète identification entre signification et intention; mais c'est une idée-limite, l'idée de remplissement ultime, ce que la philosophie classique avait appelé « adéquation » ou « être au sens de la vérité ». Dans ce remplissement ultime, l'acte qui donne sens et l'acte remplissant – l'objet visé et l'objet vu – sont le même; dans le remplissement nous éprouvons pour ainsi dire un « c'est cela même ».

Or le mouvement de la connaissance, tel que nous le vérifions, reste toujours un remplissement en cours, une lutte du dire et du voir. Jamais le « *lui-même absolu* » (*das absolute Selbst*) n'est atteint; la pleine concordance entre le visé et le donné est seulement une limite. Deux considérations longuement développées par Husserl montrent bien ce caractère inaccessible du remplissement intégral.

D'abord le rôle universel de la syntaxe; ce que nous croyons être une perception simple n'est pas une impression ou un complexe d'impressions, elle est une expérience surchargée par le langage. Nous ne savons plus ce que serait une perception *muette*; nous réfléchissons sur des jugements de perception, sur des énoncés de perception qui contiennent des ceci, cela, ici, là-bas, des noms propres, des classes de noms universels, des classes de qualités, des classes de relation; il en résulte que, pour remplir le sens de la plus simple proposition perceptive, il faudrait remplir la signification de chaque nom propre par la présence d'une chose singulière, mais encore remplir toutes les autres sortes de significations (démonstratifs, universels, classes de qualité, classes de relation), bref requérir quelque chose comme une intuition catégoriale, qui serait aux complexes ce que l'intuition du singulier serait au nom propre; autrement dit, il faudrait traiter comme un nom propre toutes nos phrases.

Mais une deuxième difficulté de fait relaye la première : à supposer qu'on puisse éliminer le syntaxique de nos énoncés de perception; la perception supposée simple reste

elle-même une chose complexe à un autre point de vue. Toute la phénoménologie de la perception, de Husserl à Merleau-Ponty, a développé ce thème que la perception totale d'un objet n'a pas de sens; je perçois une chose d'un côté, puis d'un autre, sous un aspect, puis sous un autre; ce que j'appelle la chose est la synthèse présumée d'un cours de perception convergent, d'un flux d'esquisses, de profils. Je présume cette convergence dans une synthèse d'identification que Kant avait déjà décrite dans la première édition de la *Critique* : parcourir, retenir, identifier. Où est alors la chose même? Sa présence ne se réduit-elle pas à l'esquisse présente, au profil *présent*? Ce que j'appelle une chose n'est-ce pas autant une attente et un souvenir qu'une présence actuelle, un passé *retenu* et un *futur* attendu? Ne retrouvons-nous pas le *belief* de Hume, par la voie de la phénoménologie de la perception? En tous cas la synthèse perceptive fait de la perception une intuition inadéquate, non par accident mais par essence; ces deux considérations, l'une sur la médiation de l'intuition catégoriale à l'égard de l'intuition sensible, l'autre sur le caractère inadéquat de l'intuition sensible, confirme le caractère purement idéal de l'idée de remplissement complet ou d'adéquation parfaite. Tout remplissement est un remplissement en cours, présentant des degrés d'achèvement, indéfiniment distincts de l'adéquation parfaite.

Mais, au-delà de cette difficulté de fait, une difficulté de droit : le remplissement s'énonce dans la métaphore du voir; *intueri* en latin, c'est voir. Or la vision est hétérogène à la parole qui est d'abord entendue; hétérogénéité que souligne l'interprétation toujours possible, quoique étrangère à Husserl, de l'évidence comme sentiment massif, opaque, étranger à l'*articulation* même que le langage introduit dans le sens. Ne faut-il pas que l'intuition soit non seulement sens, mais sens articulé? Comment un sens visé et une présence vue peuvent-ils s'ajuster, se recouvrir, coïncider, être le même? En termes de philosophie du langage : comment le dire qui est invisible et le voir qui est muet peuvent-ils coïncider? Ne faut-il pas que la vision soit elle-même sens pour qu'elle puisse « recouvrir » le sens de la parole?

C'est ainsi que Husserl a été amené à poser dans des termes de moins en moins naïfs la question du remplissement. C'est cette recherche qui l'a amené, à partir de la deuxième section de *Logique Formelle et Transcendantale*, à un sens prélinguistique, anté-prédicatif, qui serait l'origine, le sol préalable du logique. Mais on ne saurait

comprendre de quoi il s'agit si l'on n'introduit pas en même temps la méthode que Husserl appelle *Rückfrage* (question à rebours).

Le danger en effet de tout recours à l'idée d'intuition sensible ou de vécu ou de monde de la vie est en effet de postuler un donné non-linguistique, une impression au sens husserlien, absolument étrangers à l'ordre du langage et finalement introuvables, pour nous hommes parlants et acculturés. La méthode dite de la *Rückfrage* exclut expressément ce recours à un donné brut, hétérogène à l'ordre des signes.

Rückfrage veut dire d'abord que c'est de l'intérieur du monde des signes et à partir des énoncés, des phrases, que nous questionnons. En langage husserlien, c'est du sein de la *doxa* que nous interrogeons. Le mot *doxa* ne veut pas opposer l'opinion à la vérité; *doxa* est pris au sens positif du *Théétète* où l'opinion est l'arrêt de notre jugement au terme d'une *dianoïa*, d'un dialogue de l'âme avec elle-même. La *doxa*, c'est le tenir pour vrai, c'est la prise de position du jugement en face d'un état de chose. Il n'est donc pas question de partir d'autre chose que d'un ordre de sens déjà articulé, porteur de syntaxe. Mais à partir de lui, il est possible de développer un questionnement régressif en direction d'un vécu primordial qui ne sera jamais vu face à face, mais toujours désigné par un mouvement de renvoi en renvoi.

Qu'est-ce alors que ce renvoi et vers quoi renvoie-t-il?

Ce renvoi est une *genèse*. Mais entendons bien *genèse*. Ce n'est pas une *genèse* chronologique, qui nous ramènerait à une histoire de nos acquisitions depuis l'enfance ou depuis les débuts de l'humanité. Ce n'est pas une épistémologie génétique au sens de Piaget. C'est une *genèse du sens*, c'est-à-dire la recherche de ce qui légitime, de ce qui fonde, non de ce qui précède dans une histoire. Elle porte sur les présuppositions enveloppées dans l'usage actuel du langage. Il est remarquable que, pour faire comprendre de quoi il s'agit, Husserl reprenne le problème, abandonné depuis les *Logische Untersuchungen*, des significations occasionnelles, des jugements comportant des ceci, ici, moi, toi, des démonstratifs, des noms propres, des noms communs usuels qui renvoient à une situation commune aux interlocuteurs; les *Recherches Logiques*, avoue ici Husserl, n'en venaient pas à bout bien qu'elle le prétendit : car ces significations occasionnelles ne sont comprises que sous la présupposition d'une ambiance et d'une

audience communes, ce que Husserl appelle ici un « horizon de situation » (269)³. Cette présupposition est *cachée*; la dévoiler, c'est révéler une visée implicite, l'« intentionnalité d'horizon »... (269).

Cet exemple montre assez bien ce que devra être cette critique de l'évidence que Husserl appelle une « critique intentionnelle », c'est-à-dire un dévoilement des intentions cachées préalables à la constitution d'un formalisme logique. Élargissant la discussion du jugement occasionnel à une théorie intentionnelle du jugement, nous dirons que toute vérité prédicative renvoie à d'ultimes objets *sur quoi* nous jugeons, à des substrats de jugements : « notre première tâche, dit Husserl, dans *Logique Formelle et Transcendantale*, doit être de *revenir* du jugement aux substrats du jugement, des vérités aux objets sur lesquels elles portent ». Or, avec ces substrats, apparaissent des « noyaux élémentaires qui ne contiennent plus de syntaxe » (274), bref des individus. C'est donc la logique de la vérité qui nous réfère à des « noyaux derniers » qu'on doit se rendre intuitifs.

On voit ce que signifie ici le renvoi, la référence : ce n'est pas une implication qui appartienne encore à la sphère logique, car la logique formelle ignore l'individu; elle ne connaît que le « quelque chose en général », comme l'a établi la première partie de la *Logique Formelle et Transcendantale* (276-282). Il s'agit non d'implication d'un principe homogène à l'ordre de la logique formelle, mais d'un *renvoi intentionnel* du logique au prélogique. Pour se rapporter à un quelque chose en général il faut que le jugement se rapporte à des individus; c'est une exigence de caractère régressif que Husserl appelle *réduction des jugements aux derniers jugements* : « l'examen réducteur... » (276 bas).

Avons-nous réintroduit un élément opaque, radicalement hétérogène au discours, comme nous le faisons encore au départ, dans une statique de l'évidence? À cette question nous répondons deux choses; d'abord c'est la sphère logique elle-même qui y renvoie *intentionnellement*. Il est remarquable que Husserl ne parle plus ici de remplissement, de *Fülle*, qui garde encore quelque chose d'un rapport hétérogène entre un vide et un plein, un dire et un voir, mais de *fondation* et d'*horizon*. Horizon du monde,

³ [Les références entre parenthèses renvoient à la traduction française de *Logique formelle et logique transcendantale*, tr. S. Bachelard, Paris, PUF, 1957.]

horizon des individus, ce ne sont pas des expériences immédiates dans lesquelles nous pourrions nous installer et d'où nous pourrions partir; c'est toujours dans une genèse du sens, dans une réduction du logique au primordial, que nous en parlons. C'est pourquoi Husserl parle « d'implication intentionnelle cachée » (280), ou encore de « renvoi phénoménologique » (par exemple du prédicat nominalisé « le rouge », à travers l'activité de nominalisation, vers le prédicat originel « rouge »). Il s'agit donc toujours de « découvrir en partant du jugement », que « la vérité, en tant que vérité d'existence..., n'appartient pas exclusivement en propre à la sphère prédicative, mais appartient déjà à l'intentionnalité de l'expérience » (283).

Le mouvement même de la *Rückfrage* exclut que l'on transforme l'antéprédicatif en point de départ. À la question : n'avons-nous pas réintroduit un voir étranger au *logos*, nous répondons donc d'abord que c'est la *doxa* elle-même qui renvoie sans fin à l'originaire. Et nous répondons ensuite que ce renvoi d'organisation syntaxique en organisation syntaxique ne nous met jamais en présence d'un inarticulé absolu, mais d'une expérience qui se prête au langage, d'une expérience fondamentalement dicible. Ce deuxième point est aussi important que le premier : le recours à l'individu laisserait croire que le renvoi au simple est le dernier mot de cette réduction au primordial. Il y a des syntaxes antéprédicatives aussi bien dans la perception que dans l'affectivité (286 et note b).

Qu'est-ce que cela veut dire? Ceci, que pour être *fondées* dans l'expérience, la syntaxe et la logique requièrent une motivation dans l'expérience; nous en avons un exemple dans la synthèse d'identification de la perception, en tant qu'elle est un procès de convergence entre des profils qui laissent présumer une même chose. Ce procès prend la forme temporelle d'une rétention et d'une protention. Cette structure temporelle est un exemple de syntaxe antéprédicative; elle atteste que les *ceci* dans lesquels semble s'éparpiller la référence à l'individu ne sont pas un divers absolu, mais ont de l'affinité entre eux et laissent présumer un enchaînement, un cours concordant, une unité d'expérience. Tels sont les « fondements essentiels de motivation... (294) » (on ne saurait trop insister sur le « ce sans quoi » qui est caractéristique de l'analyse régressive

husserlienne). Husserl continue « 294 »⁴. « Avoir affaire », mot neutre qui englobe les cas de discordance et ceux de concordance comme une *prescription* de l'expérience (295). C'est cette cohérence des choses qui fait que notre langage est lié; alors que les conventions d'une logique symbolique sont libres, la logique de la vérité est liée par cette « cohésion des choses » (*Zusammenhang*). Il n'y aurait pas de forme de la prédication, avec ses S et ses P, sans cette « convenance matérielle des matériaux des jugements possibles » (296). La logique formelle elle-même « présuppose d'une manière cachée que dans cette connexion les S, p, etc. ont matériellement "affaire les uns avec les autres" » (296)...

Pour dire la même chose avec plus de force encore : « La logique traditionnelle est logique apophantique formelle et ontologie formelle pour un monde réel pensé comme déjà donné au préalable... C'est à ce monde existant que se rapportent tous les jugements, toutes les vérités, toutes les sciences dont parle la logique ».

Au terme de cette analyse régressive, il apparaît que l'exercice du langage requiert deux pôles : un *telos* et une *origine*; toute philosophie du langage naît de cette considération. D'un côté le discours appelle la formalisation par élimination du concret et la possibilité de cette formalisation n'est pas supprimée par ce renvoi à l'originaire : elle est plutôt révélée à elle-même comme quelque chose d'étonnant; mais non moins étonnant est ceci : il y a ce monde avec ses prescriptions de sens. C'est dans la *Rückfrage* que je comprends à la fois le *telos* et l'*origine*.

Dès lors il serait entièrement faux de se représenter Husserl comme le philosophe qui aurait commencé par le logique pour se retourner vers le monde. C'est parce que nous sommes toujours dans le langage, dans la culture, dans le mouvement vers la formalisation, vers la théorétisation, que l'originaire reste ce à quoi renvoie nos signes. Nous sommes de part en part signifiants et le réel est ce que vise la totalité de nos signes. Nous ne reviendrons jamais au point tranquille de l'immédiat, nous sommes renvoyés à l'originaire du sein du logique. C'est de l'empire de la parole que nous tendons vers la

⁴ [La citation ne figure pas sur les documents d'archives. Le passage commenté par Ricœur est le suivant : « Tout jugement en tant que tel a sa genèse intentionnelle, nous pouvons dire aussi ses *fondements* essentiels *de motivation* sans lesquels le jugement ne pourrait exister tout d'abord sous le mode primitif de la certitude et sans lesquels il ne pourrait être ensuite modalisé. Cela implique que les *matériaux syntaxiques* se présentant dans l'unité d'un jugement *doivent avoir affaire les uns avec les autres...* » (p. 294).]

présence muette, à jamais sillonnée de nos signes; le vivre animal est à jamais révolu pour nous. Même si les signes, la culture et la science nous éloignent du primordial et même nous en séparent, nos signes ne restent des signes que parce qu'ils continuent de se *rapporter* aux individus dans l'horizon d'un monde. La logique de la vérité est ce qui nous ramène sans cesse du logique vers le monde.

Deuxième partie

Quand on lit Wittgenstein après Husserl, il paraît bien difficile de trouver un point de contact entre les deux philosophies du langage. Dans les *Investigations philosophiques*, nulle tentative, chez Wittgenstein, pour passer du langage logique au langage ordinaire par le moyen d'une réflexion transcendantale, du langage au monde par le moyen d'une « interrogation à rebours » (*Rückfrage*) sur les conditions du langage. Au contraire le philosophe se place directement en face du langage et regarde comment il fonctionne dans les situations ordinaires de la vie. Ne pensez pas, regardez! nous dit-il. Du coup, le langage est déplacé du champ des perplexités philosophiques dans celui du fonctionnement réussi. Ce champ c'est celui de l'usage, où il produit certains effets, à savoir des réponses ajustées, sur le plan de l'action sociale et mondaine. On dirait que Wittgenstein se tient dans le lieu même où Husserl tente laborieusement d'arriver : Husserl se demande comment le formalisme renvoie par une logique de la vérité à un monde déjà là d'individus; Wittgenstein regarde fonctionner un langage qui ne s'est pas éloigné du contexte non-linguistique des besoins et des intentions pratiques; c'est pourquoi l'un questionne et questionne à rebours, l'autre décrit ce que les hommes font quand ils parlent avec succès.

Est-ce à dire qu'à partir de cette divergence initiale il n'y aura plus de points de rencontre? Je voudrais montrer que l'on peut retrouver, sinon la réponse, du moins la question de Husserl, dans les difficultés non-résolues de Wittgenstein.

Le premier effet – et nous pouvons bien dire le premier bénéfice de l'approche de Wittgenstein – c'est de desserrer l'étau d'une théorie unitaire du fonctionnement du

langage; tant qu'on prend pour référence un modèle idéal – qui, pour Wittgenstein, ne peut être qu'un modèle construit – les divers usages du langage reçoivent leur unité de cette référence à un modèle; si l'on part sans modèle, que trouve-t-on? Des usages innombrables dont Wittgenstein évoque quelques-uns au paragraphe 23.

C'est pour rendre compte de cette multiplicité indénombrable que Wittgenstein introduit la comparaison de ces usages à des jeux; il ne faut pas perdre de vue que c'est une analogie, et que tout n'est pas transporté de la notion de jeu à celle de langage; par exemple, me semble-t-il, l'opposition entre le jeu et le sérieux, qu'on trouve chez Platon, n'entre pas en ligne de compte. La pointe de la comparaison réside en ceci que la diversité des jeux n'est subordonnée à aucune essence du langage et que chacun est approprié à une situation particulière; chaque jeu délimite un espace dans lequel certaines procédures sont valables aussi longtemps qu'on joue à ce jeu et pas à un autre; chacun est comme un modèle réduit de comportements sociaux où plusieurs joueurs tiennent un rôle différent.

On connaît la conséquence la plus importante de cette réduction de chaque jeu de langage à un emploi limité et particulier; elle concerne la dénomination (*naming*), dont nous avons vu le rôle chez Husserl sur le trajet de retour du logique au réel.

Il nous faut dégager auparavant la critique de la dénomination de ce qui la complique et qui tient à la philosophie anglaise proprement dite : et d'abord la critique de la théorie atomistique du langage, selon laquelle il est possible d'analyser les noms en éléments signifiants ultimes qui représenteraient des éléments simples de la réalité. Cette critique des simples est mêlée à celle de la dénomination : en effet les vrais noms propres, les noms logiquement simples, seraient le comble de la dénomination dans un langage entièrement analysé; que le langage puisse être intégralement analysé est un point que nous ne discuterons pas ici; mais que les simples soient des noms, c'est ce qui nous concerne directement. Il faut en dire autant de la critique de la théorie du tableau qui fut celle de Wittgenstein dans le *Tractatus*; elle est également impliquée dans la critique de la dénomination : en effet le parallélisme structural impliqué dans la théorie du tableau est considéré ici comme une forme privilégiée de la relation nom-chose; dire que toute signification correspond à une structure homologue de la réalité, c'est encore « sublimer » la relation présumée entre le nom et la chose nommée. Ainsi se trouvent

étroitement imbriqués la question de l'analyse en simple, selon l'atomisme logique, et le parallélisme structural de la théorie du tableau à la discussion de la dénomination. Nous sommes obligés ici de faire abstraction de cette double polémique qui ne concerne pas directement la confrontation avec Husserl, puisque la phénoménologie n'est pas en cause dans l'analyse en éléments simples, ni même dans la théorie du tableau pour laquelle elle a une solution alternative; par contre elle est en question dans la critique générale de la dénomination, dans la mesure où pour elle parler sur quelque chose n'est pas un jeu parmi d'autres mais une fonction de toute signification; c'est pourquoi nous devons être très attentifs à cet argument. Selon Wittgenstein, une bonne partie de notre philosophie de la signification procède d'une majoration du rôle de la dénomination où l'on voit, depuis Augustin, le paradigme de l'acte de parole; pour Wittgenstein, la nomination est un jeu limité, que l'on joue dans certaines circonstances. Par exemple on me demande : comment cela s'appelle-t-il? je réponds, cela s'appelle N; le plus souvent on me montre l'objet et je relie le nom que l'on prononce devant moi et la chose que l'on me montre. C'est donc relativement à un certain besoin et à la faveur d'un certain exercice que nous procédons à ce que Wittgenstein appelle des « définitions ostensives », qui demeurent dans la dépendance du jeu d'apprendre et d'enseigner les noms; encore ces définitions ostensives sont elles-mêmes fort variées; car fait-on la même chose quand on définit une couleur et une forme? Et parle-t-on de la même façon des couleurs quand on en use pour identifier un objet ou pour comparer des nuances, ou pour obtenir une couleur par mélange? Le caractère limité de ce jeu apparaît encore mieux dès qu'on introduit dans la liste des choses nommées des noms de nombres, des démonstratifs (ceci, cela, ici, là-bas), qui ne rentrent pas du tout dans la classe des noms. On ne dit jamais : cela s'appelle « ceci »; il faut alors se demander comment on se sert de ces mots pour savoir ce qu'ils signifient. En un autre endroit Wittgenstein note que dénommer n'est même souvent pas du tout un jeu, ni un coup (*a move*) dans le jeu, mais la préparation à l'usage d'un mot dans une partie effective. Ainsi nommer les pièces d'un jeu d'échec n'est pas encore jouer et il faut savoir quelque chose sur le jeu d'échec pour nommer les pièces. Wittgenstein dit encore, en vue de marquer les limites du jeu de la dénomination, que l'ascription des couleurs est un jeu dans lequel ce n'est pas quelque chose qui est représenté mais un moyen de représentation (§50).

La critique de la dénomination libère ainsi l'horizon pour une conception résolument pluraliste et, si l'on peut dire, « multitudiniste » des emplois du langage (§18); comme les jeux eux-mêmes – c'est même ici que l'analogie prend toute sa force – ces emplois forment des familles, dont les membres sont apparentés de proche en proche, sans qu'il y ait une essence fixe du jeu de langage et donc du langage (§65), ni même la possibilité d'énumérer complètement les sortes de jeux. Si on regarde au lieu de penser, on voit qu'on passe d'un jeu à l'autre par une série de ressemblances et de différences qui chevauchent et se recourent. Il n'est pas même de frontière, de périmètre inclusif qui permette de dire : ici finissent les jeux. Tout au plus peut-on dire : ceci est un jeu et aussi ces choses semblables (§69). Il faut donc se contenter d'un concept non circonscrit de jeu, dont il n'y a que des exemples et des familles d'exemples, permettant à leur tour des constructions analogues; mais de ces sortes variées, il n'est pas de totalisation possible; on ne peut donc alléguer non plus une forme générale des propositions et du langage (§65 et §77). Seul l'aspect des mots est semblable; il cache la diversité des emplois.

Mais Wittgenstein a-t-il réussi à ne pas faire une théorie générale du langage? On peut le contester : dès que l'on affirme qu'il y a plusieurs langages, que ces langages ressemblent à des jeux, que ces jeux sont innombrables, on dit quelque chose de général sur le langage. Il y a en effet au moins une notion qui ressemble à une notion générale dans les *Investigations philosophiques*, c'est celle d'emploi (*use*). En dépit des précautions, c'est une proposition générale que prononce Wittgenstein (§43). Cette notion d'emploi mérite qu'on s'y arrête; elle permet en effet d'amorcer la discussion avec Husserl. Elle a deux pointes, l'une polémique, l'autre affirmative. Selon sa première intention, la notion d'usage est une manière de reprendre le vieux combat de la philosophie anglaise contre les entités. Cette critique est bien l'enjeu de la discussion sur la dénomination : les entités sont des noms sublimés; pour Locke les mots sont comme les noms des idées; à la faveur de cette sublimation, le langage devient une activité théorique, contemplative, une vision du sens des mots. La notion d'emploi est ainsi dirigée contre toute théorie de la signification qui en ferait quelque chose d'occulte, soit à la façon d'une existence indestructible, soit à la façon d'une entité mentale. Par son caractère d'extériorité, et si l'on peut dire, public, l'usage est sans mystère; il dispense d'interroger sur ce que les hommes pensent, éprouvent ou ressentent. Ce que l'on fait

avec un jeu importe seul; dans la pratique linguistique tout est étalé; si la signification est usage, il est indifférent que cet usage soit accompagné ou non d'un processus contemplatif, d'images ou de sentiments. Par là est écarté tout mystère du langage; tout est mis à nu devant nous : c'est un fonctionnement où rien n'est occulte : « Nous ramenons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien⁵ » (§116).

Positivement la notion d'usage implique que les jeux de langage sont incorporés à une activité humaine qui réussit : ce sont des formes de vie : « Le mot "jeu de langage" doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie » (§23).

Ainsi interprétée en termes positifs, la notion d'usage se prête directement à une confrontation avec Husserl. Ne parlent-ils pas tous les deux du monde de la vie? Mais où se rencontrent-ils? Où divergent-ils? Et pourquoi?

Il me semble que la discussion peut être menée à deux niveaux : au niveau du langage sur lequel on parle, et au niveau du langage dans lequel on parle, c'est-à-dire du langage philosophique déployé par Husserl et par Wittgenstein dans leurs investigations philosophiques respectives.

Restons d'abord au plan du langage sur lequel l'un et l'autre parlent. Husserl et Wittgenstein parlent tous deux du langage en rapport avec la vie; mais il semble bien qu'ils disent des choses inconciliables et presque incomparables : chez Husserl, le monde de la vie n'est pas regardé directement, mais visé indirectement, comme ce à quoi renvoie la logique de la vérité; le monde de la vie est visé intentionnellement par le moyen d'un questionnement à rebours, à partir des propositions logiques. Wittgenstein au contraire semble se tenir immédiatement dans ce monde de la vie, dont le langage est une forme d'activité, comme manger, boire et dormir. Je me demande néanmoins s'il n'est pas possible de comprendre mieux l'entreprise de l'un et de l'autre en les comparant à un troisième terme, qui serait fourni par la linguistique, à laquelle ni l'un ni l'autre ne semble se référer. En particulier ni l'un ni l'autre ne semble connaître la distinction introduite par Ferdinand de Saussure, dans le *Cours de linguistique générale*, entre langue et parole. Voyons comment cette distinction éclaire le débat. Je repartirai de la

⁵ [Ricoeur cite la version anglaise, que nous remplaçons ici par la traduction française : *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, tr. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.]

dernière proposition de Wittgenstein : « Le mot "jeu de langage" doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie » (§23).

Ce texte me paraît prouver que Wittgenstein n'a pas fait une théorie de la langue, mais de la parole. C'est la parole qui est « la partie d'une activité ou d'une forme de vie » – la parole, non la langue; or la parole présuppose la langue d'une façon spécifique : comme phénomène social d'abord, c'est-à-dire comme institution qui appartient encore à la vie, qui est même une forme de vie, mais ensuite et surtout comme système de signes. Or si la parole est une forme d'activité, cela n'est pas vrai de la langue, comme système clos dans lequel un signe est opposé à un autre signe et où les signes considérés séparément présupposent le tout du système. Le système se sépare de la vie, dans la mesure même où il tend à se clore sur lui-même. Dès lors une théorie du langage suppose, me semble-t-il, deux définitions de la signification et non pas une : une définition qui rende compte de l'appartenance à un système de signes et une définition qui rende compte de l'application à la réalité, de l'emploi. La deuxième définition peut être celle de Wittgenstein : la signification d'un mot est son usage dans le langage, à condition d'entendre pas le langage les combinaisons libres des signes dans des phrases nouvelles dans une situation donnée; mais cette définition présuppose la précédente, qui concerne la constitution du signe comme signe, préalablement à son emploi. En ce sens il faut dire : toute définition pragmatique du langage présuppose une définition sémiologique; dans cette définition sémiologique, il faut considérer la langue comme système et non la parole comme emploi, définir chaque signe comme rapport interne d'un signifiant et d'un signifié et relier tous les signes entre eux par le moyen de leur différence dans le système.

À ce prix il est possible de retenir la notion d'usage de Wittgenstein et même d'en tirer tout le bénéfice, à savoir l'application à la vie dans une variété indéfinie d'emplois, débordant de toutes parts la fonction logique. Mais l'usage présuppose la constitution même de la fonction symbolique.

Cette distinction de la parole et de la langue permet d'articuler la diversité des jeux de langage à une fonction unitaire du langage, sans que celle-ci se ramène à une essence commune à la multiplicité des emplois; cette fonction unitaire c'est l'unité systématique de la langue, qu'on retrouve en phonologie, en morphologie et même en

lexicologie, puisque le « corpus » d'une langue à un moment donné est toujours un « corpus » fini et clos. On peut donc retenir non seulement la notion d'usage, mais celle de la multiplicité des jeux de langage, à condition que *ces* langages soient rapportés *au* langage, comme la parole à la langue. On peut même donner d'autant plus libre cours à la diversité des emplois que l'on a plus fortement accentué le caractère systématique de la langue.

Avec cette unité systématique de la langue, opposée à la diversité innombrable des emplois de la parole, nous sommes ramenés au problème husserlien du renvoi du langage au monde de la vie; en effet le langage, considéré comme langue, n'est pas une *partie* d'une activité ou d'une forme de vie, comme manger, boire et dormir; mais il *renvoie* à une forme de vie. Il n'est pas la partie d'une activité ou d'une forme de vie, parce que le signe en tant que tel institue une distance à la vie, une absence à la réalité. C'est précisément parce qu'il n'appartient pas à la vie, parce qu'il est, selon l'analyse des stoïciens, un incorporel, un « *lecton* », qu'il peut transformer toutes nos activités humaines, toutes nos formes de vie en activités signifiantes. Il y a donc, avant tout usage, une première opération, une première institution, celle du signe, qui *confère sens* à des éléments sensibles. C'est cette constitution du sens qui mérite à titre premier le nom de signification, ou, pour parler comme Frege, de *Sinn*. C'est sur cette constitution du sens que se greffent toutes les activités logiques; le *Sinn* étant, au moins virtuellement, une teneur logique, susceptible d'être reprise dans les activités de formalisation qui donnent aux signes une absence de second degré, de troisième degré, etc. par rapport à la réalité et à la vie. C'est parce que le premier mouvement est ainsi un mouvement centrifuge, par rapport à la vie et aux activités de la vie, que l'usage du langage, c'est-à-dire son application à la réalité et à la vie, fait problème. Il ne suffit plus alors de regarder, il faut penser, il faut penser ce que signifie usage, lorsque l'on a d'abord rejoint le langage comme système de signes et comme sens; il faut penser, pour rapporter le langage comme *speech-act* au langage comme système de signes; bref il faut penser la relation de l'événement à l'institution. Dès lors l'application du langage à la réalité cesse d'aller de soi; elle est même étonnante : si le langage est autre que la réalité, comment le signe peut-il dire la chose? Voilà le problème de la signification posé une seconde fois : ce n'est plus

un terme opposé à un autre terme dans un système, c'est une référence à l'objet, une prise sur la réalité.

C'est ainsi que nous retrouvons la notion husserlienne de renvoi, après être parti de la notion wittgensteinienne d'emploi; il faut revenir du logique à la vie, par un questionnement à rebours, car nous sommes à jamais séparés de la vie par la fonction même du signe, nous ne vivons plus la vie, nous la désignons, nous la signifions et ainsi nous y sommes renvoyés indéfiniment, en l'interprétant de multiples façons. Bien plus nous retrouvons, outre le renvoi du logique au vécu, une notion de la dénomination qui ne se réduit pas à des jeux de langage. Peut-être faut-il dire qu'il y a deux sens de la dénomination : un sens étroit et un sens large; le sens étroit concerne la parole (*the speaking of language*); c'est un jeu parmi d'autres (comment ça s'appelle? ça s'appelle N); la notion large de dénomination concerne la langue : c'est un caractère sémiologique général, à savoir la contrepartie, en tout signe, de sa constitution comme une simple différence dans un système; cette contrepartie consiste dans la référence à quelque chose : quand je parle, je dis quelque chose sur quelque chose; parler sur... c'est dénommer au sens large. C'est ainsi que Frege distinguait *Sinn* et *Bedeutung* et Husserl (qui refusait le vocabulaire de Frege mais retrouvait son analyse) distinguait d'une part *Sinn* (ou *Bedeutung*) et *Benennung* de l'autre.

Est-ce à dire qu'on retombe dans la sublimation des noms et qu'on reconstitue un monde d'entités cachées? Je ne pense pas. L'alternative dans laquelle veut nous enfermer Wittgenstein est trompeuse : ce qui n'est pas usage dans la signification n'est pas forcément entité transcendante ou entité mentale. Depuis le Moyen-âge, la théorie du concept et des universaux est une lutte pour fonder l'usage des mots dans les significations, sans « réaliser » ces significations dans un monde supérieur ou dans un monde intérieur; ce sont les conditions systématiques selon lesquelles est possible un usage déterminé des formes du langage. Depuis le Moyen-âge, la théorie de la signification est un effort pour échapper à l'alternative du réalisme platonicien et de l'empirisme; la linguistique et la phénoménologie permettent aujourd'hui de reprendre cette lutte; la linguistique le fait en rapportant à la langue le système des virtualités sémantiques à partir desquelles est possible une multitude d'usages. Il est bien vrai que par rapport à l'emploi actuel la signification est « indestructible » : c'est un paradigme

d'emploi; mais la place dans le système constitue toute la « réalité » de ces noms indestructibles; cela signifie simplement que les emplois du même mot dans des contextes différents n'altèrent pas la place de ce mot dans le système de la langue. La phénoménologie relaye ici la sémantique des linguistes, en décrivant l'acte de signifier comme un acte intentionnel irréductible à une contemplation d'essences ou à une introspection tournée vers des entités mentales; cet acte intentionnel vise l'unité d'un sens, comme unité de validité; ce sens est une idéalité, un irréel par rapport à toute la nature. C'est donc dans la perspective de la langue que la signification peut être tenue pour une unité de sens. Ce traitement de la signification, au plan de la langue, n'exclut pas, mais requiert une autre définition de la signification, qui vaut pour le mot en position de phrase. C'est alors que valent toutes les considérations de Wittgenstein sur les usages multiples de la langue; c'est en effet dans la phrase seulement, considérée comme unité de parole, que le mot a un sens; et ce sens, c'est son usage.

Nous n'avons pas par là réconcilié Husserl et Wittgenstein; nous les avons seulement replacés dans des dimensions différentes en leur donnant non pas un commun dénominateur mais une commune référence, extérieure à l'une et à l'autre : le rapport de la langue et de la parole dans la linguistique saussurienne.

Ce qui nous interdit de les englober dans un éclectisme commode c'est le sens différent qu'ils attachent l'un et l'autre à l'activité philosophique; nous ne touchons à cette question qu'en fonction de la seconde question à laquelle nous voulions confronter les deux philosophes : celle du langage dans lequel ils développent l'un et l'autre leurs réflexions sur le langage. On peut en effet se demander à quelle espèce de langage, à quel jeu de langage appartiennent les *Investigations Philosophiques*; en posant cette question, nous retrouvons, mais cette fois au deuxième degré, la distance du langage à la vie et donc la possibilité de s'interroger sur le renvoi de ce langage de second degré à la réalité primordiale d'un monde.

À première vue, l'entreprise de Wittgenstein paraît très modeste : c'est une description des jeux de langage qui ne paraît pas prendre de distance à l'égard des choses décrites. Husserl paraît au contraire partir de plus loin ou de plus haut, d'un super-langage érigé en instance judiciaire; c'est pourquoi il peut se poser le problème du retour au monde de la vie. Wittgenstein paraît ne l'avoir jamais quitté.

Mais un soupçon nous vient : cette description est-elle aussi terre-à-terre qu'elle paraît? Ne procède-t-elle pas d'une appréciation concernant la destination du langage? Donc d'un point de vue qui a déjà pris ses distances par rapport à tous les jeux et se donne le droit de confirmer les uns et d'exclure les autres? Sont en effet confirmés tous les langages qui règlent des activités pratiques, tels que ceux qui traitent de briques, de pommes, de tables, de couleurs, etc.; chacune de ces activités est un petit monde qui met en jeu un certain nombre de joueurs et de règles assez souples; ces jeux sont éparpillés et discontinus, comme le sont les préoccupations ordinaires de la vie. Par contre, il est entendu que parler du monde, de l'homme dans le monde, de situation et de projet, ce serait former des propositions typiquement philosophiques où le langage tournerait à vide, serait « mis en vacances ». Un projet thérapeutique, celui de guérir l'homme de l'interrogation métaphysique, est ainsi impliqué par ce qui se donne comme une simple description. C'est pourquoi Wittgenstein peut dire à la fois que la philosophie laisse les choses en état, qu'elle ne prétend pas raccommoquer les toiles d'araignée avec les doigts, mais aussi qu'elle doit se guérir d'elle-même et de ses propres interrogations; ce qu'elle laisse en état, c'est la vie quotidienne et pas seulement le langage ordinaire; les règles que les jeux proposent, ce sont celles d'une pratique acceptée. La capitulation devant le quotidien, avec son souci et ses jeux dispersés, se camoufle sous la modestie apparente du travail de description. Il faut certes respecter tous les jeux de langage, sauf ceux qui procèdent de l'étonnement et de la perplexité sur la vie quotidienne elle-même. Telle est l'assertion de caractère normatif ou évaluatif sous-jacente à la seule thèse positive du livre : que la description a pour but de ramener le langage de son usage métaphysique à son usage dans la vie ordinaire. Or le ramener à la vie ordinaire, c'est aussi le contraindre à terminer sa carrière dans la sphère pragmatique où il l'a commencé pour l'y confiner.

Cette appréciation et cette activité normative, sous-jacentes à la description, atteste que celle-ci n'appartient pas au même cercle d'activités que les jeux de langage ainsi décrits; la philosophie n'est pas elle-même un jeu de langage ou son jeu de langage n'est pas une forme de la vie. Du même coup, en révélant le langage ordinaire comme jeu, elle le retire à la vie; elle le fait apparaître comme jeu. Il y a une expression de Wittgenstein dont nous n'avons pas tenu compte et qui énonce cette distance, c'est celle de *grammaire*, que Wittgenstein prend dans un sens non rigoureusement linguistique, au

sens de règles d'un jeu particulier. L'homme ordinaire ne sait pas que c'est la grammaire qui dit quelle sorte de jeu est joué; c'est pour le philosophe que le jeu est réglé par une grammaire; l'homme ordinaire passe d'un jeu à l'autre; il est toujours dans tel ou tel jeu; c'est le philosophe qui dit qu'il se conforme à la grammaire d'un jeu. Or, avec cette notion de grammaire, sont posées des questions d'un nouveau genre; on peut bien les appeler transcendantales, en ce sens qu'elles ne sont plus dans un jeu de langage, mais sur les jeux de langage comparés les uns aux autres. Il y a donc une activité de langage – celle même de Wittgenstein – qui consiste à parler sur les jeux de langage et leur grammaire. C'est pour cette activité que se pose inéluctablement la question du rapport de ces grammaires à la réalité; on le voit dans la discussion des sensations et des choses matérielles; autre en effet est le langage sur les sensations, et autre le langage sur les objets. Dira-t-on que l'assertion existentielle selon laquelle il existe des choses telles que les sensations et des choses tels que les objets matériels est seulement un énoncé grammatical? Mais dire qu'un jeu de langage d'une certaine sorte est joué, c'est en réalité prononcer un énoncé sur les conditions de possibilité d'une sorte d'objet dans une sorte de langage. Et tous les problèmes du rapport à l'objet, de Kant à Husserl et Strawson, se posent à nouveau; c'est même une proposition typiquement kantienne de dire que c'est le fonctionnement des mots dans le langage qui donne leur signification aux assertions sur les sensations et sur les objets matériels. Ce problème peut être résolu de manière différente certes : ainsi Husserl n'admettra pas que la notion d'objet matériel soit définie par la grammaire d'un jeu, ni par une sorte particulière de pratique linguistique; la grammaire ne peut dire quelle sorte d'objet est quelque chose; ce sont les sortes d'objets qui fondent la possibilité de telle pratique linguistique qui renvoie intentionnellement à telle sorte d'objets.

Mais, qu'on le résolve ainsi ou autrement, le problème du rapport de la grammaire au monde est posé comme problème transcendantal : on ne se tient plus dans un jeu; on réfléchit sur les jeux. Cette activité réflexive a elle aussi son langage, qui a certes son amorce dans le langage ordinaire lorsque celui-ci parle de corps, d'esprit, de sensation, d'objet, de pensée, d'existence et de... langage. Ce langage, nous ne pouvons le prendre tel qu'il se trouve, ni le rejeter, mais bien le corriger et le critiquer. Et cette critique n'est

plus une activité de la vie, ni un jeu parmi les autres. Nous ne sommes plus engagés dans une activité pratique médiate, mais dans une enquête théorétique.

Ainsi Wittgenstein peut avoir raison de dire que le langage comme parole (*the speaking of the language*) est une partie d'une activité ou d'une forme de vie : mais le langage dans lequel on le dit n'est plus une forme de vie, mais de réflexion. C'est pour cette réflexion que le monde de la vie figure seulement comme une origine de sens, à laquelle renvoie sans fin une interrogation à rebours.