

Compte rendu

Ouvrage recensé :

Josette Lanteigne. *La question du jugement*. Paris, Éditions L'Harmattan, 1993, 257 p.

par Daniel Laferrière

Horizons philosophiques, vol. 5, n° 1, 1994, p. 136-141.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/800972ar>

DOI: 10.7202/800972ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

Josette Lanteigne. *La question du jugement*. Paris, Éditions L'Harmattan, 1993, 257 p.

Prouver que nous ne sommes pas fous : la philosophie n'a-t-elle pas pour unique sens cette démonstration, et si elle doit l'apporter, le peut-elle? C'est semble-t-il la croyance en la nécessité et en la possibilité d'accomplir cette tâche qui a animé une bonne part de la philosophie moderne depuis Descartes. Tout à la fois, la réflexion philosophique s'est faite plus humble et plus ambitieuse. La fiction du Malin Génie constituait pour Descartes l'instrument au moyen duquel il devait être rendu possible de réduire le savoir à son noyau indestructible, afin de pouvoir rétablir à partir de là nos connaissances dans une validité désormais assurée. Le spectre de la folie et du non-sens se dissipait au soleil de l'argument ontologique.

Le livre de J. Lanteigne, *La question du jugement*, ne porte pas sur Descartes et peut sembler à mille lieues d'une réflexion sur la folie. À le lire soigneusement on ne peut pourtant s'empêcher de penser que c'est bien dans l'horizon de cette problématique qu'il se situe : la croyance qui paraît avoir animé Descartes et sa postérité trouve ici sa justification et son sens. La démarche cartésienne demeure en effet dans une ambiguïté fondamentale : l'exercice du doute hyperbolique conduisait à la reconnaissance du non-sens de ce doute lui-même. L'exercice « critique » était donc posé comme quelque chose que l'on doit effectuer au moins une fois dans sa vie, mais pas plus qu'une seule : la folie serait d'oublier le non-sens de la crainte de la folie. Mais comment alors ceci peut-il ne pas rejaillir sur la démarche de la réflexion philosophique elle-même, qui doit présupposer cet oubli? Ce que se propose J. Lanteigne, c'est précisément de réhabiliter l'exercice de la réflexion philosophique, en faisant apparaître ce qu'il y a de sens au sein du doute : la crainte de la folie n'est pas pure folie, l'exigence de jugement d'objectivité renvoie à un tel jugement déjà existant. Même s'il se présente modestement comme une « recherche portant sur le jugement », et en particulier sur la distinction entre jugement analytique et jugement synthétique, l'ouvrage dépasse le cadre d'une confrontation strictement académique entre Kant et Wittgenstein. La rigueur et la précision déployées dans l'analyse des textes s'allient à une réflexion originale - comme en témoigne notamment ce dialogue imaginaire où Kant et Wittgenstein mettent en question leurs présupposés respectifs (p. 152-188).

Reprenant à la base l'interrogation kantienne sur les conditions de possibilité de ces fameux jugements synthétiques a priori qui ont justement pour fonction de constituer le rapport d'objectivité, le premier chapitre, dans un parcours sinueux et exigeant, fait apparaître que ce cercle dans lequel se meut, de l'aveu même de Kant, l'argument transcendantal, s'il rend problématique ce même argument, a cependant le mérite, mais à l'insu de Kant, de montrer que cette circularité dans l'établissement de la validité

objective n'est pas propre à ces jugements que Kant croyait pouvoir identifier comme synthétiques a priori, mais au contraire vaut en fin de compte pour toute proposition. Si en effet, les jugements synthétiques a priori n'ont de sens que par rapport à l'expérience possible qu'ils servent à constituer, il apparaît impossible de les dissocier de l'expérience même de la pensée de l'expérience possible, c'est-à-dire de l'anticipation de leur objectivité. Et c'est précisément pour cela qu'ils requièrent une preuve transcendantale : ils doivent faire juger de leur objectivité pensée avec la pensée même de leur «contenu». Il le faut, car autrement la réflexion philosophique ne pourra plus savoir s'il y a identité entre l'expérience et l'expérience telle qu'elle la pense : c'est la folie qui plane.

Ces conditions de possibilité, Kant a prétendu les trouver dans le «jeu» des facultés et en particulier dans l'unité synthétique de l'aperception, le «Je pense», d'une part (1^{ère} édition de la *Critique de la Raison pure*), et au moyen d'une nouvelle définition du jugement, d'autre part (2^e édition). Mais comment l'unité de l'aperception, comme forme logique, pourrait-elle faire plus que donner la forme de l'objectivité en général? Le rapport «effectif» d'objectivité, l'objectivation, demeure encore à produire. Par ailleurs, en définissant le jugement en général comme «un rapport qui est objectivement valable», Kant paraît rendre impossible de saisir le jugement synthétique a priori à partir de la distinction entre jugement analytique et jugement synthétique : «les définitions de jugement analytique et de jugement synthétique données dans la section IV de l'introduction à la *Critique* sont rétrogrades par rapport à la nouvelle définition du jugement» (p. 53). La proposition définissant le jugement en général détermine celui-ci comme étant au fond un jugement synthétique a priori et cette proposition, qui devrait n'être qu'un jugement analytique, réclame elle-même une objectivation préalable : «La nouvelle définition du jugement, comme Kant le remarque lui-même, n'a de sens que si on suppose la déduction transcendantale du type de connaissance dont il est question dans cette définition» (p. 64).

Aussi bien le premier Wittgenstein que le second se sont heurtés à cette présupposition de l'objectivation et se sont vus forcés de la reconnaître, mais en en faisant cependant une réalité immanente au langage et ainsi un fait incompréhensible : le premier l'a indiquée par la distinction entre le dire et le montrer, le second par l'insertion du langage au sein d'une «forme de vie».

Croyant pouvoir faire la distinction entre les propositions analytiques (qu'il réduit à celles de la logique) et les propositions factuelles (qui sont des tableaux), le premier Wittgenstein rencontre en effet cette objectivation, et d'abord à travers les propositions de la logique, qui ne disent rien mais qui renvoient tout de même à quelque chose : «Non seulement la logique symbolique présuppose-t-elle les symboles pourvus de sens,

dans la mesure où elle ne fait que les combiner en vue de produire une tautologie, mais plus fondamentalement, la logique, qui se limite à précéder le «comment» des choses présuppose que quelque chose soit, auquel elle puisse s'appliquer» (p. 81-82). La proposition logique joue ainsi, tout en étant «analytique», le rôle de la proposition transcendantale (qui pour Kant était synthétique) : elle montre plutôt qu'elle ne dit, et ce qu'elle montre, c'est «l'échafaudage du monde» (mais aussi, faudrait-il ajouter, qu'elle le montre). Cette situation ne peut pas ne pas rejaillir sur la proposition pourvue de sens : certes, celle-ci doit pouvoir être vraie ou fausse, mais c'est une nécessité pour elle que l'état de choses existe pour qu'elle puisse être vraie.

En transformant sa première conception de la signification, d'après laquelle celle-ci réside dans une combinaison de noms se rapportant directement à des objets, pour désormais considérer que ce sont les conventions grammaticales et le contexte qui confèrent à la proposition sa signification, Wittgenstein se voit de nouveau confronté au problème du jugement d'objectivité, celui-ci se posant désormais relativement à l'usage de la proposition. Or si cet usage de la proposition est d'après Wittgenstein un usage réglé, la règle elle-même n'est pas extérieure à l'usage. Comme le fait remarquer J. Lanteigne, les règles des jeux de langage «ordonnent de faire ce qui précisément est fait, elle ne précèdent pas le jeu mais elles coïncident avec lui» (p. 111). Ces règles ne peuvent pas elles-mêmes être justifiées autrement qu'en référence à la pratique dans laquelle les propositions sont énoncées : le langage est «forme de vie».

La tâche de la philosophie, telle que la comprend alors Wittgenstein, est descriptive : celle-ci ne peut justement que décrire, en des propositions dites «grammaticales», comment s'emploient les propositions, s'attachant aux faits que sont les différents emplois, parce que ces faits indiquent en même temps les normes de ces emplois. Les propositions grammaticales doivent être nécessaires et objectives, mais en même temps elles ont un caractère arbitraire, mettant ainsi en question la distinction entre propositions empiriques et propositions qui seraient «logiques» (ou auraient le statut de «propositions transcendantales»). «Le problème de Kant concernait la connaissance a priori au sujet de l'expérience. Or ce problème ne trouve-t-il pas sa fin dans le fait que l'opposition entre connaissance a priori et connaissance empirique (ou «expérience») cesse d'être absolue?» (p. 144). En effet, une fois posé le fait du langage comme forme de vie, en tant que «fait originel», toute déduction transcendantale paraît devoir être superflue. À la base de toute croyance fondée, écrit Wittgenstein, il y a la croyance non fondée (p. 143). L'irréflexivité serait ainsi inséparable de la vie du langage (p. 150). Nous ne pourrions que prendre acte de ce que le langage est pour nous «forme de vie», sans pouvoir et sans avoir non plus à justifier cette confiance que nous lui accordons : pas plus que la proposition ne peut être mesurée, pense désormais Wittgenstein, à une

réalité extérieure, le jeu de langage et sa grammaire ne peuvent être expliqués causalement; on ne peut remonter au-delà d'eux-mêmes.

Wittgenstein aboutit ainsi à cette situation paradoxale qu'il maintient que les différents usages du langage sont «réglés», bien que le langage comme tel soit soustrait à tout jugement; ainsi affirme-t-il que la règle ne peut être suivie qu'aveuglément, c'est-à-dire : sans pouvoir être justifiée en elle-même. Pourtant cette affirmation elle-même, selon laquelle le langage est forme de vie, transcende déjà ces remarques grammaticales auxquelles devrait s'en tenir la philosophie : tout comme il semblait que les propositions du «Tractatus» n'auraient pas dû pouvoir se dire si ce qu'elles affirmaient était vrai, la reconnaissance du langage comme «forme de vie» semble déjà comporter une réflexivité qui ne devrait pas pouvoir s'exercer s'il était vrai que le langage est tout entier absorbé dans l'action.

Kant et Wittgenstein ne se trouvent-ils pas finalement dans des positions inverses l'une de l'autre? Le premier n'a pu reconnaître la nécessité de penser vraies ses propres propositions qu'en admettant comme inévitable le cercle de son argumentation et en problématisant l'objectivité des propositions en général (par la distinction entre phénomènes et choses en soi); le second n'a pu reconnaître au langage son caractère de forme de vie qu'en faisant abstraction de la pensée de la vérité de ses propres propositions. Mais n'est-il pas possible que le jugement (réclamé par la philosophie transcendantale kantienne) soit la «vie» même de cette forme de vie qu'est le langage (tel qu'affirmé par Wittgenstein)? Ne pourrait-on pas comprendre par là tout à la fois pourquoi le langage est forme de vie et comment le rapport d'objectivité est possible?

Le foyer de la pensée qui oriente le livre de J. Lanteigne apparaît dans le chapitre IV, dans lequel est esquissée justement la conception pragmatique du langage élaborée par Jacques Poulain. Au risque de simplifier de manière trop sommaire une réflexion particulièrement complexe, la question qui porte cette pragmatique nous paraîtrait pouvoir être formulée comme suit : pouvons-nous montrer que nous ne sommes pas fous lorsque nous parlons et que nous avons raison de parler? Ce qui est ici en question, c'est la nature de notre rapport aux paroles dans lesquelles nous nous rapportons au monde. Ce que le doute affecte désormais, sous l'influence de Wittgenstein, c'est la nature de l'expérience de parole : celle-ci n'est-elle pas finalement acte d'imagination, affect, mouvement de projection? L'irréductibilité de l'acte de parole à un mouvement pulsionnel, et donc son caractère de jugement, voilà ce qu'affirme la conception pragmatique du langage, «à la fois transcendantale et génétique», de J. Poulain et que reprend à son compte J. Lanteigne : «Kant et Wittgenstein nous permettent de poser la question du jugement, mais seul Poulain nous permet d'y répondre» (p. 242).

Le principe autour duquel gravite cette pragmatique, et qui est en même temps manifestation de ce caractère de jugement de l'acte de parole, s'énonce : «Pour pouvoir penser une proposition, si simple soit-elle, je dois la penser vraie» (p. 207). Cette adhérence à la vérité — la nécessité de devoir penser vrai ce qu'on pense pour pouvoir le penser — ne pourrait se laisser ramener à une «croyance psychologique» : en effet penser la vérité de ce qui est affirmé, c'est en même temps se reconnaître soi-même comme l'affirmant, non pas au sens d'une simple factualité, mais plutôt comme se reconnaissant identifié à l'objectivité même de ce qui est affirmé. Si la parole est jugement, c'est parce qu'elle est «indissociablement l'acte d'unir le sujet de l'énonciation au prédicat d'action, et la reconnaissance du bien-fondé de cette identification» (p. 223). Elle ne ferait faire, et cela de manière réciproque, l'expérience de la réalité qu'en faisant faire l'expérience de soi comme parlant de cette réalité. Le jugement, selon J. Lanteigne, «consiste en une identification primitive et en une reconnaissance de la justesse de cette identification, ce qui est une manière de placer la première identification sous une égide supérieure. Il n'y a donc pas deux identifications, mais une seule, qui est maîtrisée» (p. 225). L'énonciation propositionnelle, verbale, constituerait donc, mais sans pouvoir le dire comme tel au moment où elle se pose, l'identification primitive à la parole qui se reconnaît et s'approuve, le mouvement par lequel l'énonciateur se délie de cette identification primitive pour pouvoir l'objectiver et la ressaisir de nouveau en s'y accordant. Tel serait donc le non-dit de l'acte de parole.

Les conditions qui ont rendu possible et nécessaire pour l'homme ce recours à l'acte de parole sont retracées en s'appuyant sur les travaux de A. Gehlen. La théorie du jugement avancée ici ne saurait donc être assimilée purement et simplement à une «philosophie de la conscience». J. Lanteigne prend du reste la peine de le souligner : «»penser vrai» ne saurait être compris dans la tradition moderne du «je pense» cartésien» (p. 221) : «on n'a pas affaire ici à un nouveau rationalisme» (p. 226). Et en effet l'enracinement reconnu de l'expérience de pensée dans une parole qui comporte au départ un aspect de mouvement de décharge, de projection, interdit de penser quelque chose comme une «primauté de la conscience» ou un «dualisme de l'esprit et du corps». On peut toutefois légitimement se demander si, à un autre niveau, par-delà l'opposition avec les thèses qu'on identifie comme étant celles du cartésianisme «achevé», cette théorie du jugement ne communique pas de fait avec l'esprit du cartésianisme. N'a-t-elle pas pour but de nous rendre accessible la *seule certitude* à laquelle la réflexion philosophique, selon elle, puisse faire accéder, celle précisément du caractère d'objectivation de notre parole? Ne nous soumet-elle pas à la plus rigoureuse des ascèses théoriques, en nous enseignant le non-sens qu'il y aurait à vouloir vivre ailleurs que sur cet îlot de certitude? Ne nous montre-t-elle pas la vanité

de la recherche d'instances de jugement hors de l'acte de parole, alors que cette instance ne peut exister qu'en acte, au sein même de l'acte de parole? «Tu ne me chercherai pas si tu ne m'avais déjà trouvé» semble nous dire ironiquement cette pragmatique transcendante. La crainte de la folie, que Descartes prétendait dépasser en reconnaissant le non-sens, est ici réfléchi quant à son sens : c'est parce que l'homme s'identifie ontologiquement au langage et que la parole est jugement, que l'exigence de jugement devient possible.

À la différence cependant de ce qui se passait chez Descartes, pour qui la réduction du savoir à la certitude constituait le préalable à une fondation de la science mathématique, — et à la différence aussi de Kant et du premier Wittgenstein, qui croyaient encore pouvoir isoler certaines propositions comme ayant elles-mêmes une objectivité — il n'y a plus maintenant de connaissances à fonder dans leur validité objective, plus de propositions qui bénéficieraient d'un statut particulier. Comme l'écrit J. Lanteigne, «le cercle que Kant attribue à la proposition transcendante est présent ici en ce que le jugement se trouve engendrer sa propre objectivité, puisque penser vrai est non seulement la condition du jugement, mais ce jugement même» (p. 234). Dans l'optique de la pragmatique transcendante de J. Poulain, c'est tout jugement qui reçoit le titre de jugement synthétique a priori (p. 205).

Nous ne sommes pas fous, et c'est là la seule chose que nous avons besoin de savoir, voilà ce qu'affirme cette pragmatique. (Jamais le positivisme logique n'aurait osé imaginer que la philosophie transcendante puisse ressusciter en s'imposant elle-même un régime minceur plus sévère que celui qu'il lui prescrivait.) Si nous ne sommes pas fous, nous le devenons toutefois lorsque nous prétendons transgresser les limites, non pas du langage, mais de l'expérience de parole, en élevant des instances chargées de la régler et de la limiter, alors que, pourrait-on dire en paraphrasant Wittgenstein, «la parole s'occupe d'elle-même».

Bien que ce ne soit pas l'objectif que s'est fixé J. Lanteigne que de reprendre à la base et d'exposer dans toute sa complexité la pragmatique du langage développée par Jacques Poulain, on doit cependant convenir que s'il est vrai que Jacques Poulain nous permet de répondre à la question soulevée par Kant et Wittgenstein, la présentation schématique qu'elle donne de cette pragmatique du langage, dont on ne peut pas présupposer chez le lecteur une connaissance aussi familière que les philosophies de Kant et de Wittgenstein, ne suffira peut-être pas à emporter l'adhésion quant à la justesse de cette thèse, et ne pourra ainsi dispenser, si on veut se mettre au clair sur la question, de se reporter aux écrits mêmes de Jacques Poulain.

Daniel Laferrière
Collège Édouard-Montpetit