

# VOZ E REIVINDICAÇÃO: CAVELL E A POLÍTICA DA VOZ

## VOIX ET CLAIM: CAVELL ET LA POLITIQUE DE LA VOIX<sup>i</sup>



Sandra LAUGIER<sup>ii</sup>  
Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne  
Paris, França  
sandra.Laugier@univ-paris1.fr

Traduzido por:

Silvana SILVA<sup>iii</sup>  
Professora Adjunta  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)  
Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil  
ssilvana2011@gmail.com

Alena CIULLA E SILVA<sup>iv</sup>  
Professora Adjunta  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)  
Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil  
alenacs@gmail.com

145

**Resumo:** A presente tradução apresenta ao leitor brasileiro o trabalho de Sandra Laugier sobre a dimensão da voz em seu aspecto simultaneamente individual e político. Para isso, a autora vale-se da filosofia da linguagem (Cavell e Wittgenstein). Nosso objetivo com a tradução é promover as discussões entre as áreas da filosofia da linguagem e das teorias da enunciação.

**Palavras-chave:** Filosofia da linguagem. Teorias da enunciação. Voz.

**Abstract:** *The present translation presents to the Brazilian reader the work by Sandra Laugier on the dimension of the voice in its simultaneously individual and political aspect. For this, the author uses the Philosophy of Language (Cavell and Wittgenstein). Our goal with the present translation is to promote discussions between the areas of Philosophy of Language and Theories of Enunciation.*

**Keywords:** *Philosophy of Language; Theories of Enunciation, Voice.*

### 1. Introdução

Sandra Laugier é professora de filosofia da linguagem na Universidade Paris 1 (Panthéon-Sorbonne). Seus temas de pesquisa são a filosofia da linguagem e do conhecimento, filosofia analítica e filosofia da linguagem ordinária (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logicus-philosophicus*, 1993<sup>v</sup>; John L. Austin, *Quando dizer é fazer*, 1990<sup>vi</sup>), e filosofia contemporânea (Stanley Cavell, *A pitch of philosophy*, 1994<sup>vii</sup>).

Nosso objetivo com a presente tradução é mobilizar o leitor brasileiro de linguística a discutir e a pesquisar as relações entre uma linguística da enunciação e o vasto campo da Filosofia. Flores e Teixeira (2005, p. 90) <sup>viii</sup>mencionam a necessidade de se proporem estudos que problematizem a relação entre uma teoria da enunciação e uma teoria dos atos de fala (AUSTIN, 1990). É necessário lembrar ainda que tal problematização está posta no texto de Émile Benveniste intitulado “A filosofia analítica e a linguagem” (*Problemas de Linguística Geral I*, cap. 22, 1989<sup>ix</sup>).

Nesse sentido, o trabalho de Laugier e, mais especificamente, o presente texto trazem discussão um conceito que pode articular as duas perspectivas teóricas: a noção de *voz*, compreendida simultaneamente como lugar de subjetivação e de singularidade de um dizer e como meio de fazer ouvir uma reivindicação individual sob uma reivindicação de natureza coletiva e política. O filósofo da linguagem ordinária Stanley Cavell, herdeiro das discussões de Austin, é convocado por Sandra Laugier para realizar, a nosso ver, essa articulação.

## VOZ E REIVINDICAÇÃO: CAVELL E A POLÍTICA DA VOZ



Stanley Cavell, em toda sua obra, propôs-se a perseguir o objetivo de “reintroduzir a voz humana na filosofia”. Para ele, o desafio da filosofia da linguagem ordinária – a obra de Wittgenstein e a de Austin – é justamente o de fazer compreender que a linguagem é *dita*, pronunciada por uma voz humana no seio de uma “forma de vida”. Trata-se então de deslocar a questão do uso comum da linguagem, central nas *Recherches philosophiques*, em direção à questão, mais inédita, da relação do locutor individual com a comunidade da linguagem: é o que conduz, para Cavell, a uma reintrodução da voz em filosofia, e a uma redefinição da subjetividade na linguagem, a partir, precisamente, da relação da voz individual com a comunidade linguística, da exatidão do acordo. Há também na voz a ideia de *claim*, de reivindicação: a voz individual (re)clama uma validade comum e aí encontra a sua exata tonalidade.

147

### Expressão e voz

O interesse filosófico do recurso ao “que nós dizemos” aparece quando nos perguntamos não somente sobre o que é *dizer*, mas sobre o que é *nós*. Como eu sei o que *nós* dizemos nesta ou naquela circunstância? Em que a linguagem, herdada de outros, que eu falo, é minha? É o eco dessas questões que Cavell ouve na Introdução de *Investigações Filosóficas* (que começam com a citação de Santo Agostinho, para quem “todas as minhas palavras são aquelas de um outro”):

Quando meus familiares mais velhos nomeavam algum objeto e se moviam em direção a alguma coisa, conforme ouviam um som, eu compreendia que o objeto era designado por meio do som que eles emitiam quando queriam mostrá-lo. Essa intenção era manifesta pelos movimentos de seus corpos, espécie de linguagem natural de todas as pessoas, linguagem que, através das expressões faciais, o jogo do olhar, os gestos e a entonação da voz, indica as afeições da alma quando ela busca, ou detém, ou rejeita ou foge de alguma coisa. Assim, à medida que eu entendia as palavras serem emitidas em seu lugar em diversas frases, eu aprendia, pouco a pouco, a compreender quais coisas esses sons designavam. E à medida que minha boca se habituava a esses signos, eu exprimia por seu meio meus próprios desejos. (Santo Agostinho, *Confissões*, I, 8)

Nesse parágrafo, que é certamente um dos inícios mais estranhos da história da filosofia, encontramos todos os temas clássicos de *Investigações Filosóficas*: a aprendizagem da linguagem, a comunidade, a significação. Coloca-se, então, uma concepção de linguagem como acordo de comunidade, significação herdada, aprendizagem por ostensão. Mas descobrimos também, nesse início, uma outra temática, menos evidente nas *Investigações*: aquela do sujeito, da voz e da expressão do desejo. A separação dessas duas temáticas me levou por longo tempo a ignorar a segunda em Wittgenstein – e mesmo a ler na primeira uma refutação da segunda, a comunidade como refutação da voz subjetiva. O aporte essencial da leitura operada por Cavell em *The Claim of Reason* é o de chegar a colocá-las em conjunto e a mostrar que a questão do acordo na linguagem comum era precisamente aquela – cética – da voz subjetiva, a de saber como a minha voz pode ser a “nossa” e a da linguagem que ela herda. A questão da descrição e de sua adequação a seu objeto, regrada no *Tractatus logico philosophicus* pela via representacionista (a proposição imagem do estado de coisas) confirma a verdade da confissão: não uma verdade subjetiva ou interior (que seria aquela de uma descrição, descrição de um estado interior) mas uma verdade da confissão. Em testemunho, esta passagem do fim da segunda parte de *Investigações* onde Wittgenstein diferencia a confissão e a descrição:

Os critérios para a verdade da confissão não são os critérios da descrição verificável de um processo. E a importância da verdadeira confissão não reside no fato de que ela dá conta de maneira correta de um certo processo. (WITTGENSTEIN, 2004II, p. 312)

As *Investigações* definem assim, em contraposição ao *Tractatus*, o dizer sobre o modo da confissão, definida como exterior (é a partir disso que julgamos o interior):

Há o caso em que alguém mais tarde me revela o fundo do seu coração (*sein Innertes*) por uma confissão: mas mesmo que assim seja, isso não explica em nada a natureza do interior e do exterior, pois eu devo dar fé à confissão. A confissão é certamente alguma coisa de exterior. (WITTGENSTEIN, 1967 p. 558; trad. fr. J. Fauve, 1970)

Não se trata da expressão de um segredo ou de alguma coisa que esteja escondida. Escondido é *falso*, pois o interior simplesmente não tem nada de escondido. Como pergunta Cavell:

Mas por que concebemos um estado, dizemos, de espírito, como *interior*? Por que julgamos que a significação de um poema (de um certo poema) é "interior"? (Não

poderíamos conceber como interiores certos estados de um objeto físico? Se não por sua rigidez, talvez seu magnetismo? Ou sua radioatividade?) O que pertence à alma é concebido como interior. Mas por quê? "Interior" remete, por um lado, ao registro do inacessível, do escondido (como é uma peça de uma casa); mas é também a ideia de uma *propagação* (como a da atmosfera ou das pulsações do coração). O que eu tenho aqui em mente é contido em expressões como "beleza interior", "convicção interior", "irradiação interior", "calma interior". Todas as expressões que sugerem que quanto mais profundamente uma característica penetrou uma alma, mais manifesta ela é (cf. a inveja, ao mesmo tempo impressão aguda e estado de alma). (CAVELL, 1996, p. 161)

Eu não sei, não que eu não tenha certeza, ou que haja dúvida, mas por que não há lugar para saber. O ceticismo seria então menos um problema cognitivo (a possibilidade de conhecer o mundo, ou outros, ou de ter acesso ao interior do outro) do que um sintoma, aquele de minha recusa da expressão. A questão do conhecimento do outro age como um duplo, ou uma máscara, da minha própria acessibilidade (ao outro, a mim mesmo). Não há segredo, "nada é escondido". Não que tudo seja exterior: mas por que os únicos segredos são aqueles que nós não queremos escutar e que o único *privado* é aquele que nós não queremos conhecer, ou ao qual nós recusamos dar acesso ou expressão.

Mas poderíamos também, seguindo Cavell, reverter mais radicalmente o questionamento sobre a "linguagem privada". O problema não é não poder exprimir, exteriorizar o que eu tenho de "interior", de pensar ou ressentir alguma coisa sem poder – o problema é inverso, é o de *não querer dizer o que digo*. Assim se descobre talvez uma fonte da ideia da linguagem privada: não uma dificuldade de conhecer (não é, como repete Wittgenstein, um problema de conhecimento), mas uma recusa, mesmo um medo, de querer dizer e de acessar ou de *se expor* ao interior. Daí as seduções da ideia de segredo: preferimos a ideia de que nosso privado é secreto, mais do que reconhecer a natureza mesma desse privado, que é de ser tomado numa estrutura de *expressão*.

É ainda a própria possibilidade da expressão (linguística ou outra), e a do fazer de conta, que define a subjetividade. Nas *Investigações*, particularmente nas passagens que concernem a linguagem privada, essa possibilidade é tomada nos termos do ceticismo: não somente sobre o acesso ao outro, mas sobre si mesmo. Essa inquietude é representada por diferentes momentos em que Wittgenstein imagina a impossibilidade, ou a desposseção da fala: sou eu quem fala pela minha boca (ou é algum outro, e até outros)?

Que é meu próprio caso: como eu reconheço em mim mesmo minha própria disposição? –Nesse caso, eu devo prestar atenção como o fazem os outros, escutar minhas palavras e tirar daí conclusões. (WITTGENSTEIN, 2004-II, p. 192)

Aqui o mito do privado cede lugar, como diz Cavell, a um mito da *inexpressividade*. Essa ideia de inexpressividade, presente nas famosas passagens de *Investigações Filosóficas* (§260-261, §271) em que Wittgenstein imagina que eu inscrevo um signo “S” para uma sensação, confirma a própria ansiedade da expressão, da própria *naturalidade* da passagem do interior ao exterior.

Que razão temos nós de chamar “S” o signo para uma sensação? [...] – então em filosofia chegamos ao fim de um ponto em que gostaríamos somente de emitir um som inarticulado. (WITTGENSTEIN, 2004, §261)

150 Wittgenstein visa então à tentação ou à mitologia, não do silêncio, mas da *inexpressividade*. Como se precisamente a passagem ao exterior fosse uma perda do controle do que eu *quero dizer* e, então, para terminar, como se um “som inarticulado”, inexpressivo, fosse, por vezes, preferível à expressão dotada de sentido. Aceitar a expressão é aceitar a realidade da exterioridade (corporal) do querer dizer. “O corpo humano é a melhor imagem da alma humana” (Wittgenstein, 2004 II:178), não no que ele a representa (e o que isso quer dizer?), ou a possui, mas no que lhe dá expressão. Isso, como a relação interior/exterior assim redefinida, faz parte de nossa forma de vida (é isso, o dado), o que deve ser "aceito". Reconhecer essa relação interior/exterior:

É igualmente reconhecer que suas expressões lhes exprimem, que elas são de vocês e que vocês estão nelas. Isso significa que vocês se autorizam a ser compreendidos, coisa que vocês poderiam sempre recusar. Eu gostaria de salientar que não se recusar a isso é reconhecer que seu corpo, o corpo de suas expressões, é seu. (CAVELL, 1996, p. 551)

Um tal reconhecimento seria a aceitação da expressão (*Ausdruck*) como identicamente interior (ela me exprime) e exterior (ela me expõe). É nessa identidade final que se revela a própria natureza da subjetividade tal como ela é reinventada por Wittgenstein: o sujeito é certamente sujeito da linguagem, Wittgenstein mostra isso de todas as maneiras possíveis em *Investigações*, mas no sentido em que é sujeito da (com a) expressão. Ou esse sujeito da linguagem aparece de fato sob a forma de uma voz, e não de uma interioridade.

Tu sabes que mentes: quando mentes, sabes. É uma voz interior (*innere Stimme*), um sentimento que me diz? É sempre uma voz interior que me diz? E quando ela fala? Todo o tempo? (WITTGENSTEIN, 1980-I, §779)

Poderíamos então supor que o sujeito em Wittgenstein existe exatamente como uma voz, na e pela linguagem. Ou o que define essa voz é justamente que ela é, ao mesmo tempo, identicamente interior (eu a digo) e exterior (eu a escuto). Ela pode ser, como veremos, a voz comum de nossa compreensão (*Übereinstimmung* 2004, §241), de nosso acordo *na* linguagem, mas ela é minha, ou uma das minhas, no sentido trivial (factual) onde meu corpo é o meu. Eu tenho em relação a ela “um comportamento diferente” (2014-II:192). Que ela é inseparavelmente interior e exterior significa que ela não é evidentemente uma voz que me assegura de minha identidade, nem de meu pensamento, nem do que quer que seja (desde que ela é voz, ela é expressão e me escapa). Dito de outra forma, não há um *eu* a quem ela fala.

O sujeito assim definido pela *voz* não é um limite ou um ponto, nem um centro, nem um interlocutor – para citar algumas representações tradicionais – mas, sugere Wittgenstein, um “espaço perfurado”.

Um jogo de linguagem análogo a um fragmento de um outro. Um espaço projetado nos fragmentos limitados de um outro espaço. Um espaço “perfurado” (*Ein "löchriger" Raum*) (Para "interior e exterior"). (WITTGENSTEIN, 1980-I, §648)

151

Vemos que definir o sujeito como sujeito da linguagem é menos uma forma de superar o ceticismo do que de reformulá-lo. O ceticismo, na leitura de Wittgenstein por Cavell, é o sintoma de uma impossibilidade mais geral, a incapacidade de escutar a linguagem ordinária, e, portanto, de a falar, de *querer dizer o que nós dizemos*. Essa incapacidade de ser sujeito de sua fala, que é a de falar a linguagem comum, é todo o mote de *The Claim of Reason*.

### **Voz e comunidade**

O que é colocado em causa em Cavell, desde o início, são os *critérios*, isto é, nosso acordo comum sobre, ou, antes, *na* linguagem e, mais precisamente, o *nós* que está em jogo em “o que nós dizemos quando”. O que funda o recurso à linguagem ordinária? Tudo o que temos é o que nós dizemos e nossos acordos de linguagem. Não é sobre significações que nós nos acordamos, mas sobre usos, como Wittgenstein bem observou. Nós determinamos “a significação de uma palavra” (dada) por seus usos. A busca do acordo (perguntar “que diria você se...”, como Austin o fez constantemente) é fundada sobre uma outra coisa bem diferente de significações ou da determinação de “sentidos comuns” aos locutores. O acordo de que falam Austin e Wittgenstein não tem nada de um acordo intersubjetivo. É um acordo tão *objetivo* quanto possível. Mas qual é esse acordo? De onde ele vem e por que, afinal, lhe dar

tanta importância? Tal é o problema de que trata Cavell. Em toda a sua obra, ele coloca a questão: o que permite a Austin e a Wittgenstein *dizer o que eles dizem do que nós dizemos*? Para Cavell, a ausência radical de fundamento da pretensão de “dizer o que nós dizemos” – sua primeira descoberta – não é a marca de uma falta qualquer de rigor lógico ou de certeza racional no procedimento que parte dessa pretensão – segunda descoberta. É aí que está a significação do que diz Wittgenstein sobre nosso “acordo nos julgamentos” e na linguagem: ele é fundado somente em si mesmo, no *nós*. Evidentemente, há aí matéria de ceticismo. *The Claim of Reason* é, no seu conjunto, um desenvolvimento de uma observação de *The availability of Wittgenstein's later philosophy*. Uma observação que é uma simples leitura de Wittgenstein, mas que lê uma descoberta que é também, como certas descobertas de Wittgenstein, “simples e difícil” ao mesmo tempo.

Nós aprendemos e ensinamos palavras em certos contextos e espera-se, então, de nós (e nós esperamos dos outros) que nós possamos (e que eles possam) projetá-las em outros contextos. Nada garante que essa projeção aconteça (e, em particular, isso não é garantido por nossa apreensão dos universais, nem por nossa apreensão de conjuntos de regras), da mesma forma que nada garante que nós façamos e compreendamos as mesmas projeções. Que nós o façamos, no fim das contas, é uma questão do que nós partilhamos como vias do interesse e do sentimento, dos modos de reação (...) casos em que tal enunciado é uma afirmação, em que é um apelo e em que é uma explicação – todo esse turbilhão do organismo que Wittgenstein chama de “formas de vida”. A fala e a atividade humanas, sua saúde mental e sua comunidade, repousam sobre nada mais do que isso, mas também sobre nada menos do que isso. É uma visão tão simples que é difícil e tão difícil que é (porque ela é) terrificante. (CAVELL, 2009, p. 138)

Cavell mostra ao mesmo tempo a fragilidade e a profundidade de nossos acordos e se apegamos à própria natureza das necessidades que emergem, para Wittgenstein, de nossas formas de vida. Não há portanto, para Cavell, “tratamento” ao ceticismo que emerge da fragilidade de nossos acordos. Que nossa linguagem ordinária se fundamente somente sobre ela mesma, isso não é somente fonte de inquietude quanto à validade do que nós fazemos e dizemos: é a revelação de uma verdade sobre nós mesmos que nós não queremos reconhecer, o fato de que “eu” seja a única fonte possível de uma tal validade. Recusar isso, tentar apagar o ceticismo, faz com que ele seja reforçado. É o que entende Cavell na sua famosa proposição de *The Claim*: “o ceticismo é vivido”. Não é uma interpretação “existencial” de Wittgenstein, mas um novo entendimento do fato de que a linguagem é nossa forma de vida. A aceitação desse fato – que Cavell define como “a ausência de fundamento ou de garantia para a finitude, para as criaturas dotadas de linguagem e submetidas a seus poderes e suas fraquezas, submetidas a sua condição mortal” – não é portanto aqui um alívio, uma entrega, mas o reconhecimento



(*acknowledgement*) da finitude e do cotidiano, cuja fonte Cavell encontra em Emerson e Thoreau. É nessa condição que nós podemos encontrar “o contato perdido com a realidade”, a proximidade do mundo e das palavras, rompida no ceticismo.

A originalidade de Cavell está justamente na sua reinvenção da natureza da linguagem e na ligação que ele instaura entre essa natureza e a *natureza humana*, a finitude. É nesse sentido que a questão dos acordos de linguagem reformula ao infinito a condição do homem, e que a aceitação desta vai de par com o reconhecimento desses acordos. O que está em jogo, então, é a aceitação da própria expressão: tolerar que somos expressivos, que queremos dizer.

O problema filosófico levantado pela filosofia da linguagem ordinária é, portanto, duplo. De início, vemos: com que direito se basear sobre o que nós dizemos ordinariamente? Em seguida: sobre o que, ou sobre quem, fundamentar-se para determinar o que nós dizemos ordinariamente? Mas – aí está a genialidade do questionamento de Cavell em *Must we mean what we say?* e em *The Claim of Reason* – essas questões perfazem apenas uma: a da relação do eu (e de minhas palavras) com o real (ao nosso mundo), isto é, para Cavell, como para Wittgenstein, a questão de nossos *critérios*. Para observá-la, retomemos os questionamentos sobre os acordos da linguagem. “Nós partilhamos critérios por meio dos quais nós regulamos nossa aplicação de conceitos, por meio dos quais instauramos as condições da conversação”. É o que Wittgenstein busca e determina nas *Investigações*, são os nossos critérios que governam o que nós dizemos. Mas *quem é ele* para reivindicar saber coisas assim? É essa ausência de fundamento da reivindicação de saber o que nós dizemos que sustenta a idéia de critério e define *claim*. O enigma central da racionalidade e da comunidade é, portanto, a possibilidade, para mim, de falar *em nome dos outros*.

Que nós nos acordemos *na* linguagem não é o fim do problema do ceticismo, e o convencionalismo não é uma resposta às questões postas aqui. Na verdade, é capital para Cavell que Wittgenstein diga que nós nos acordemos *na* linguagem e não *sobre* a linguagem. Isso significa que não somos atores do acordo, que a linguagem precede tantos acordos quanto é produzida por eles, e que essa circularidade ela mesma constitui um elemento irreduzível de ceticismo. Não encontraremos na convenção uma resposta ao problema da linguagem, por que ela não constitui uma *explicação* do funcionamento da linguagem, mas uma dificuldade. A ideia de convenção quer dizer alguma coisa (nesse sentido ela é insuperável): ela reconhece a força de nossos acordos, é a característica extraordinária da nossa capacidade de falar em conjunto. Mas ela não pode dar conta da prática real da

linguagem e nos serve sobretudo para evitar ver a *naturalidade* da linguagem. Como o diz Cavell:

Já que não podemos supor que as palavras que temos comportam uma significação por natureza, somos conduzidos a supor que elas a têm por uma convenção; e, no entanto, nenhuma concepção corrente da "convenção" parece dar conta do trabalho que explica completamente as palavras – porque seria necessário, por assim dizer, colocar em cena um número muito grande de convenções. Nós não podemos entrar em acordo prévio sobre tudo o que seria necessário. (CAVELL, 1996 [1979], p. 67-68)

Mas eu não sou “por definição” representativo do ser humano. O acordo pode sempre ser rompido. Eu posso ser excluído (ou me excluir) da comunidade, tanto linguística quanto política. O desacordo possível é inerente à própria idéia de acordo, desde que eu reivindique (por minha fala) meu caráter representativo. Esse desacordo sempre possível resume a ameaça do ceticismo: a ruptura da passagem, a suspensão da generalização do *eu* para o *nós*.

154

Para Cavell, é a questão do contrato social que sustenta ou define os acordos da linguagem, como o mostra a genial análise de Rousseau que ele oferece no início de *The Claim of Reason*. Se eu sou representativo, eu devo ter minha voz na conversação comum. Minha sociedade, se ela é minha expressão, deveria também me permitir encontrar a minha voz. Mas é verdadeiramente o caso? Se os outros sufocam a minha voz, falam por mim, eu pareceria sempre consentir. Nós não temos uma voz, *sua voz própria*, por natureza: é necessário encontrá-la para falar em nome dos outros e os deixar falar em seu nome. Pois se minhas falas não são aceitas por outros, eu perco mais que a linguagem: perco minha voz.

Nós não conhecemos de antemão o conteúdo do que aceitamos naturalmente, nem até que ponto entraremos em acordo: e eu também não sei de antemão em que profundidade eu estou de acordo comigo mesmo, nem até onde pode ir minha responsabilidade em relação à linguagem. Mas se eu quero ter minha própria voz nela, será necessário que eu fale em nome dos outros e que eu autorize os outros a falar em meu nome. A alternativa de falar em nome próprio a título representativo (com o consentimento de *algum* outro) não é a de falar em meu nome a título privado. A alternativa é não ter nada a dizer; não é nem mesmo ficar mudo, é ficar sem voz. (CAVELL, 1996 [1979], p.63)

O erro da escolástica wittgensteiniana é o de ver uma alternativa na dupla privado/público (é o preconceito que sustenta as discussões sobre “o argumento da linguagem privada”: seja tudo escondido, seja nada escondido, seja eu inteiramente privado, seja eu público). Cavell faz explodir a alternativa. Não ser público, não é ser privado: é ser *inexpressivo*. “Não é nem mesmo ficar mudo, é ficar sem voz”.

## Inexpressivo

*Dizer e querer dizer* colocava a questão: como *querer dizer* (*mean*: que quer dizer também pensar, significar) o que eu digo? Cavell reverte radicalmente o questionamento sobre a “linguagem privada”. O problema não é não poder exprimir o que eu tenho “em mim”, pensar ou sentir alguma coisa sem poder dizer (problema definitivamente tratado por Wittgenstein em *Tractatus*: há o inexprimível, mas não se poderia pensá-lo com certeza, nem de qualquer maneira mostrá-lo fora da linguagem); o problema é invertido, é o de não poder “ser no que eu digo”, não poder *querer dizer o que eu digo*. Aqui intervém de novo o ensinamento de Austin: dizer, como Austin mostrou em *How to Do Things With Words*, que a linguagem é também ação não significa que eu controlo a linguagem como (alguns de) meus atos. Isso significa sobretudo que eu não posso “querer dizer o que eu digo”. Eu sou mais possuído pela linguagem do que eu a possuo. Esse ponto, expresso em *Pitch of Philosophy*, explicita uma intuição profunda de *Dizer e querer dizer* sobre a fonte do ceticismo, a saber, uma impossibilidade de dizer o mundo, não por causa de um distanciamento (imaginário) do mundo, mas da impossibilidade ou da recusa de *querer dizer*.

155

Do que eles não se deram conta, é o que estavam dizendo ou o que estavam realmente dizendo e, assim, eles não sabiam *o que queriam dizer*. Nesse sentido, eles não haviam se conhecido a si próprios e não haviam conhecido o mundo (CAVELL, 2009, p. 40)

Nosso distanciamento (desejado) do mundo cria uma quimera, a quimera do privado, da *inexpressividade*. Mas aqui essa inexpressividade torna-se a própria ansiedade do peso da expressão.

Assim a quimera de uma linguagem privada, subjacente ao desejo de negar o carácter público da linguagem, prova ser quimera ou medo da expressividade; uma inexpressividade sob o peso da qual eu me acho não somente desconhecido, mas impotente de me fazer conhecer – ou uma inexpressividade que afeta o que eu exprimo e sai fora do meu controle. (CAVELL, 1996 [1979], p.507)

A questão do segredo e do privado é transformada e se torna a da fatalidade do querer-dizer, ou da minha “condenação” à significação. O problema, portanto, não é mais o da falta de sentido ou da impossibilidade de “fazer sentido”, mas sobretudo o da fatalidade da expressão.

A quimera de uma inexpressividade necessária resolveria simultaneamente toda uma série de questões metafísicas: ela me aliviaria da responsabilidade de me fazer conhecer aos outros – como se ser expressivo quisesse dizer trair continuamente o que experimento, denunciando-me incessantemente – como se, do próprio fato de que os outros não pudessem conhecer minha vida (interior), eu não pudesse deixar de, eu mesmo, conhecê-la. (CAVELL, 1996 [1979], p. 508)

Compreender, como disse Wittgenstein, que a linguagem é nossa forma de vida é aceitar a naturalidade da linguagem, a fatalidade da significação. Esse não é um reconhecimento fácil de fazer. Daí nasce o ceticismo sob suas diferentes formas, a impossibilidade de acesso ao mundo sendo uma máscara para minha própria recusa de a (re)conhecer, isto é, de suportar (*bear*) a significação, de querer dizer, a expressão. Nós não somos os atores de nossa linguagem, mas, para retomar a palavra de Emerson, *vítimas da expressão*.

Ser assim entregue à linguagem é o contrário do que parece implicar o conceito de fala (ativa, viva, etc.). É, entretanto, o que é implicado, para Cavell, no conceito de *voz*. Eu sou também ativo (e também passivo) tanto na minha voz quanto, digamos, na minha respiração ou na minha expiração, e a questão, de agora em diante, não é mais aquela de ter acesso à linguagem, à comunidade de locutores, ou de encontrar sua voz: é a de suportar, precisamente, diz ele, “a inevitável extensão de minha voz, que sempre me escapará e para sempre reencontrará seu caminho em direção a mim”.

E, portanto, o que é insuportável não é o inexprimível, ou a impossibilidade de ser expressivo, é a própria *expressão*. O fantasma do privado transforma ou disfarça de medo a inexpressividade (a ideia da “linguagem privada”), o nosso medo simétrico de ser públicos, “o terror de sermos expressivos, além de nossos meios”.

### **Política do privado, política do público**

Essa tensão entre o singular e o comum, entre a “arrogância” e a legitimidade da pretensão filosófica, exprimível pelo termo *claim*, é desenvolvida em Cavell no plano político. O que sustenta a questão do fundamento do conhecimento é a questão (política e não somente epistemológica) do fundamento de *nosso* uso comum da linguagem.

Observando que a investigação filosófica de nossos critérios é uma investigação de comunidade, eu responderia, na realidade, à pergunta, ela mesma levantada pela reivindicação (*claim*) de falar em nome do “grupo”; eis a pergunta: como posso ter participado do estabelecimento dos critérios, se não reconheço tê-lo feito e *não sei* quais eles são? (CAVELL 1996 [1979], p. 51)

A questão é a de meu pertencimento à comunidade da linguagem, mas também a da minha representatividade: de onde me vem esse direito ou essa reivindicação (*claim*) de falar por outro? É a questão que, segundo Cavell, é colocada entre os filósofos da linguagem ordinária, Austin e Wittgenstein. O sentido de *claim* sendo inseparável da possibilidade de perder minha representatividade, ou de meu pertencimento, de ser reduzido ao silêncio.

Todos os requisitos (*claims*) de Wittgenstein sobre o que dizemos vão ao encontro da consciência de que outros poderiam não estar totalmente de acordo, que uma dada pessoa ou grupo podem não compartilhar de nossos critérios (CAVELL, 1996 [1979], p. 52)

O acordo político é da mesma natureza que o acordo político ao qual Wittgenstein (2004, §241) dá o nome de *Übereinstimmung*. Esse acordo só existe na medida em que é reivindicado, reclamado, invocado: minha voz individual reivindica ser, é “voz universal”.

Reencontramos aqui, com o apelo à voz, o sentido primeiro de *claim* (*clamare: crier, call*) como voz. *Claim* é o que faz uma voz quando ela se fundamenta somente sobre ela mesma para estabelecer um assentimento: fundamentar-se sobre *eu* para dizer o que *nós* dizemos. Essa reivindicação é que define o acordo, e a comunidade é, portanto, por definição, reivindicada, não fundadora. Sou eu – minha voz – que demanda a comunidade. Encontrar minha voz consiste não em encontrar um acordo com *todos*, mas em efetuar uma reivindicação.

Podemos assim dizer que, em Cavell e Wittgenstein, a comunidade não pode existir a não ser na constituição da reivindicação individual e pelo reconhecimento do outro. Ela não pode, portanto, ser pressuposta e não há nenhum sentido em resolver o desacordo moral ou o conflito político pelo recurso a ela. Não se trata de uma solução ao problema da moralidade, mas antes de uma transferência desse problema e do fundamento do acordo comunitário em direção ao conhecimento e à reivindicação de si. No caso do acordo moral como o da reivindicação política, eu sou conduzido a mim mesmo, em busca da minha voz (Gaudemar, 2011).

Estão aí os temas que Cavell retoma de Emerson e Thoreau: cada um vale pelos outros e uma voz individual reivindica (*claim*) a generalidade: é o princípio da *Self-Reliance*. É isso que define a possibilidade do dissentimento, da ruptura do acordo na linguagem. Thoreau, em *Desobediência Civil*, declara “eu gostaria de me recusar a fazer fidelidade ao Estado, me retirar dele de maneira efetiva”. “Eu não posso reconhecer esse governo como meu, pois ele é também o do escravo”, diz Emerson. Nós todos somos escravos e nossa fala soa falsa. Nós

podemos repensar, na América e na Europa, o conceito de *conversação* democrática: para que o governo seja legítimo, todos devem aí ter ou aí encontrar suas vozes. O direito de retirar a sua voz à sociedade, bem como a possibilidade de dá-la, fundamenta-se também sobre a *Self-Reliance*. Fazer de modo que minha voz privada seja pública, expressiva: é o problema da democracia e a tradução política da "crítica" wittgensteineana da linguagem privada. O privado é o público, o interior é o exterior, se eu chego a encontrar minha voz em política. Essa posição radical é, portanto, individualista no sentido forte. Mas mesmo se ela põe em causa o mito da adesão cega à comunidade, ela não conduz, por isso, ao liberalismo, pela própria fragilidade do indivíduo da *Self-Reliance*, que se constitui no processo mesmo, a *agency* da confiança em si. A confiança em si não é confiança em um EU dado, ela o constitui e, constituindo esses *selves* múltiplos, constitui a sociedade. Uma posição como a de Thoreau ou de Emerson atinge tanto o liberalismo moderno quanto o comunitarismo, revelando antecipadamente seu fundamento comum: a ideia de que se eu estou aí, eu estou forçosamente de acordo (com as regras de minha sociedade, que assim podem falar por mim), eu dei meu consentimento. A esse fundamento comum, a esse consentimento, Emerson deu um nome: é o conformismo.

A crítica do conformismo<sup>x</sup> define a condição da moral democrática *ordinária*. Ela não concerne somente aqueles que não falam, que, por razões estruturais, não podem falar (que foram “excluídos” da conversação da justiça): mas aqueles que *poderiam falar* e se confrontam com a inadequação da fala tal como ela lhes é dada. É nessa inadequação e nesse desacordo que se define o sujeito político: não em uma definição nova do sujeito por sua fala, mas no sufocamento e na reivindicação de sua própria voz. O ideal de uma conversação política – da democracia – não seria o da discussão racional, mas o de uma circulação da fala, em que ninguém seria de menor importância, sem voz. A reivindicação e o dissenso não são excessos, nem os confins ou os limites da democracia, mas definem a própria natureza de uma conversação democrática ou da democracia radical. Essa tradição da dissensão se enraíza na tradição americana e se desenvolve em numerosos movimentos contemporâneos na América. Ela articula consentimento e desobediência: como se o sonho inicial da América pudesse continuar no dissenso interno, marca da individualidade verdadeira.

Podemos, então, nessa reivindicação de si, que é retomada constante da revolução, encontrar sua voz. É isso – a expressão – que Thoreau vê como solução às “vidas de tranquilo desespero”. Reencontramos mais uma vez o objetivo da política: encontrar uma expressão adequada, evitar essas “falas que nos causam sofrimento”, soam falsas. Não há privado, na

verdade, somente recusa de expressão, inexpressividade voluntária. A *Self-Reliance* nos engaja não a encontrar uma confiança subjetiva (ou transcendental) mas a encontrar a capacidade ser expressivos, isto é, *públicos*. Thoreau advoga ao mesmo tempo a amizade e a vizinhança (*next*) e a aceitação da obscuridade em si que é inerente ao individualismo. Resta a nós nos descobrirmos e nos tornarmos obscuros em nós mesmos. A propósito de Thoreau, Cavell escreve: “Nós temos ainda que '*get our living together*', a ser um todo e a ser uma comunidade. Nós não estamos instalados, não somos esclarecidos por nós mesmos, nosso caráter é o caráter da nação, não é transparente para ele mesmo”. Se queremos reinventar o individualismo, isso se dará nessa obscuridade mesma. O sentimento de inquietante estranheza que me dá minha individualidade é também um fantasma de inexpressividade. Compreendemos, então, o sentido da reivindicação da voz: é em me reivindicando a mim mesmo que eu poderia fazer com que minha obscuridade, minha opacidade (*por que* eu me dou a entender aos outros) se torne política.

Tornar o privado público, fazer de forma que minha voz privada seja pública: é justamente o problema da democracia e da confiança em si. Como minha voz individual e obscura pode ser comum, representativa? Como diriam, a partir de Emerson e Thoreau, cada um a sua maneira, Wittgenstein e Freud, nós nos revelamos ao nos dissimular, na dificuldade mesma da expressão. Thoreau busca assim realizar “a exploração do obscuro” para atingir a verdadeira clareza:

Eu não pretendo ter atingido a obscuridade, mas ficaria orgulhoso se não pudesse ser encontrado em minhas páginas, sobre esse assunto, defeito mais fatal do que o que se encontra no gelo de Walden (THOREAU 1992 [1854])

A dimensão da falha, como a da respiração, não é acidental, complementares, mas inerentes, naturais à voz, à sua *agency* própria. Não é somente a fragilidade ou a pluralidade ou a obscuridade do sujeito, mas sua passividade essencial que é de se colocar em evidência – ele deve *suportar* a voz. A subjetividade da ação é a própria *agency* e a passividade inerente à ação. A subjetividade da linguagem é então a impossível adequação entre o locutor e sua (suas) vozes.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGUSTIN. *Confessions*. Paris: Les Belles Lettres, 1926, 1989.

CAVELL, S. *A pitch of philosophy*. Cambridge: Harvard University Press. Tradução francesa de: S. Laugier et E. Domenach. *Un ton pour la philosophie*. Paris: Bayard, 1994.

\_\_\_\_\_. *The claim of reason*. Oxford, Oxford Press, 1979. Tradução francesa de: S. Laugier et N. Balso. *La voix de la raison*. Paris: Seuil, 1996.

\_\_\_\_\_. *Must we mean what we say?* Cambridge: Cambridge Press, 1969. Tradução francesa de: S. Laugier et C. Fournier. *Dire et vouloir dire*. Paris: Le Cerf, 2009.

EMERSON, R. W. Experience. IN: *Essays, Second Series*, 1844.

THOREAU, H. J. *Civil Disobedience*, 1849. Tradução francesa de : G. Villeneuve. Paris: Mille et Une Nuits, 1997.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logicus-philosophicus*. Tradução francesa de: G.-G. Granger. Paris: Gallimard, 1993.

\_\_\_\_\_. *Recherches philosophiques*. Tradução francesa de: F. Dastur, M. Elie, J. L. Gautero. Paris: Gallimard, 2004.



## *Voix et claim: Cavell et la politique de la voix*

Stanley Cavell, dans toute son œuvre, s'est donné pour but de « réintroduire la voix humaine en philosophie ». L'enjeu pour lui de la philosophie du langage ordinaire - l'œuvre de Wittgenstein, et celle d'Austin - est bien de faire comprendre que le langage est *dit*, prononcé par une voix humaine, au sein d'une « forme de vie ». Il s'agit alors de déplacer la question de l'usage commun du langage, centrale dans les *Recherches philosophiques*, vers la question, plus inédite, du rapport du locuteur individuel à la communauté du langage : ce qui conduit pour Cavell à une réintroduction de la voix en philosophie, et à une redéfinition de la subjectivité dans le langage à partir, précisément, du rapport de la voix individuelle à la communauté linguistique, de la justesse à l'accord. Il y a aussi dans la voix l'idée de *claim*, de revendication : la voix individuelle réclame une validité commune et y trouve sa juste tonalité.

### **Expression et voix**

L'intérêt philosophique du recours à « ce que nous disons » apparaît lorsque nous nous demandons, non seulement ce qu'est *dire*, mais ce qu'est ce *nous*. Comment moi, sais-je ce que *nous* disons dans telle ou telle circonstance ? En quoi le langage, hérité des autres, que je parle est-il le mien ? C'est l'écho de ces questions qu'entend Cavell dans l'ouverture des *Recherches philosophiques* (qui commencent avec la citation d'Augustin : parce que « tous mes mots sont ceux d'un autre »).

161

Quand mes aînés nommaient quelque objet et qu'ils se mouvaient en direction de quelque chose conformément à un son, je percevais cela et je saisissais que l'objet était désigné au moyen du son qu'ils émettaient quand ils voulaient le montrer. Cette intention était manifestée par leurs mouvements de leur corps, sorte de langage naturel de tous les peuples, langage qui, à travers les expressions du visage, le jeu des yeux, les gestes et l'intonation de la voix, indique les affections de l'âme quand elle recherche, ou détient, ou rejette, ou fuit quelque chose. Ainsi, au fur et à mesure que j'apprenais les mots être émis à leur place dans diverses phrases, j'apprenais peu à peu à comprendre quelles choses ces sons désignaient. Et au fur et à mesure que ma bouche s'habitua à ces signes, j'exprimais par leur moyen mes propres désirs. (Augustin, *Confessions*, I, 8).

Dans ce premier paragraphe, qui est certainement un des débuts les plus étranges de l'histoire de la philosophie, on trouve tous les thèmes classiques des *Recherches philosophiques* : l'apprentissage du langage, la communauté, la signification. Se met en place alors une conception du langage comme accord de communauté, signification héritée, apprentissage par ostension. Mais on découvre aussi dans ce début une autre thématique, moins évidente dans les *Recherches* celle du sujet, de la voix et de l'expression du désir.

L'écart de ces deux thématiques a conduit longtemps à ignorer la seconde chez Wittgenstein-voire à lire dans la première une réfutation de la seconde, la communauté comme réfutation de la voix subjective. L'apport essentiel de la lecture opérée par Cavell dans *Les Voix de la raison* est d'arriver à les mettre ensemble, et à montrer que la question de l'accord dans le langage commun était, précisément, celle- *sceptique*- de la voix subjective, celle de savoir comment ma voix peut être "la nôtre", et celle du langage qu'elle hérite. La question de la description, et de son adéquation à son objet, réglée dans le *Tractatus logico-philosophicus* par la voie représentationnaliste (la proposition image de l'état de choses), s'avère celle de la vérité de la confession : pas une vérité subjective ou intérieure (qui serait encore celle de la description, description d'un état intérieur) mais une vérité de la confession. En témoigne ce passage de la fin de la seconde partie des *Recherches* où Wittgenstein différencie la confession et la description :

Les critères pour la vérité de la confession ne sont pas les critères de la description véritable d'un processus. Et l'importance de la vraie confession ne réside pas dans le fait qu'elle rende compte de manière correcte d'un certain processus. (Wittgenstein 2004- II : 312).

162

Les *Recherches* définissent ainsi, contre le *Tractatus*, le dire sur le mode de la confession, défini comme extérieure (ce d'après quoi on juge l'intérieur).

Il y a bien le cas où quelqu'un plus tard me révèle le fond de son cœur (*sein Innerstes*) par une confession : mais qu'il en soit ainsi ne peut rien m'expliquer de la nature de l'intérieur et de l'extérieur car je dois donner foi à la confession. La confession est bien sûr encore quelque chose d'extérieur. (Wittgenstein 1967 : 558 ; tr.fr. J. Fauve, 1970)

Il ne s'agit de l'expression d'un secret ou de quoi que ce soit de caché. Caché est *faux*, car tout simplement l'intérieur n'a rien de caché. Comme le demande Cavell :

Mais pourquoi concevons-nous un état, disons d'esprit, comme *intérieur*? Pourquoi jugeons-nous que la signification d'un poème (d'un certain poème) est "intérieure" ? (Ne pourrions-nous même concevoir comme intérieurs certains états d'un objet physique ? Si ce n'est sa dureté, peut-être son magnétisme ? ou sa radioactivité ?) Ce qui appartient à l'âme est conçu comme intérieur. Mais pourquoi ? " Intérieur" renvoie pour une part au registre de l'inaccessible, du caché (comme l'est une pièce d'une maison) ; mais c'est aussi l'idée d'une *propagation* (comme celle d'une atmosphère, ou des pulsations du cœur). Ce que j'ai ici en tête est contenu dans des expressions comme "beauté intérieure", "conviction intérieure", "rayonnement intérieur", "calme intérieur". Toutes expressions qui suggèrent que plus profond une caractéristique a pénétré une âme, plus manifeste elle est (cf. L'envie, à la fois impression aiguë, et état de l'âme). (Cavell 1996 : 161)

Je ne sais pas, non pas que je sois pas certain, ou qu'il y ait doute, mais parce qu'il n'y a pas lieu de savoir. Le scepticisme serait alors moins un problème cognitif (la possibilité de connaître le monde, ou autrui, ou d'avoir accès à l'intérieur de l'autre) qu'un symptôme, celui de mon refus de l'expression. La question de la connaissance d'autrui agit comme un double, ou un masque, de celle de ma propre accessibilité (à autrui, à moi-même). Il n'y a pas de secret, "rien n'est caché". Non pas que tout soit extérieur : mais parce que les seuls secrets sont ceux que nous ne voulons pas entendre, et que le seul privé est celui que nous ne *voulons* pas connaître, ou auquel nous refusons de donner accès, ou expression.

Mais on pourrait aussi bien, en suivant Cavell, renverser plus radicalement le questionnement sur le "langage privé". Le problème n'est pas de ne pas pouvoir exprimer, extérioriser ce que j'ai "à l'intérieur", de penser ou ressentir quelque chose sans pouvoir- le problème est inverse, de ne pas *vouloir dire ce que je dis*. Ainsi se découvre peut-être une source de l'idée de langage privé : non une difficulté à connaître (ce n'est pas, comme le répète Wittgenstein, un problème de connaissance), mais un refus, voire une peur, de vouloir dire, et d'accéder, ou de *s'exposer* à l'extérieur. D'où les séductions de l'idée de secret : nous préférons l'idée que notre privé est secret, plutôt que de reconnaître la nature même de ce privé, qui est d'être pris dans une structure d'*expression*.

163

C'est encore la possibilité même de l'expression (linguistique ou autre), et celle du faire semblant, qui définit la subjectivité. Dans les *Recherches*, particulièrement dans les passages concernant le langage privé, cette possibilité est envisagée dans les termes du scepticisme : pas seulement sur l'accès à autrui, mais à soi-même. Cette inquiétude est représentée par les différents moments où Wittgenstein imagine l'impossibilité, ou la dépossession de la parole : est-ce moi qui parle par ma bouche (ou quelqu'un d'autre, voire d'autres) ?

Qu'en est-il de mon propre cas : comment reconnais-je moi-même ma propre disposition ? – Là, je dois me prêter attention comme le font les autres, écouter mes mots, et en tirer des conclusions. (Wittgenstein 2004- II : 192).

Lei le mythe du privé cède la place, comme le dit Cavell, à un mythe de l'*inexpressivité*. Cette idée de l'inexpressivité, présente dans ces fameux passages des *Recherches philosophiques* où Wittgenstein (§ 260-261, § 270) imagine que j'inscris un signe " S " pour ma sensation, s'avère l'anxiété même de l'expression, de la naturalité même du passage de l'intérieur à l'extérieur.

Quelle raison avons-nous d'appeler " S " le signe pour une sensation ? [...] –alors en philosophie on parvient à la fin au point où on aimerait seulement émettre un son inarticulé. (Wittgenstein 2004, § 261)

Wittgenstein envisage alors la tentation ou la mythologie, non pas du silence, mais de l'*inexpressivité*. Comme si précisément le passage à l'*extérieur* était une perte du contrôle de ce que je *veux dire*, et donc, pour finir, comme si "un son inarticulé", inexpressif, était parfois préférable à l'expression douée de sens. Accepter l'expression, c'est accepter la réalité de l'extériorité (corporelle) du vouloir dire. "Le corps humain est la meilleure image de l'âme humaine" (Wittgenstein 2004-II : 178), non pas en tant qu'il la représente (et qu'est-ce que cela voudrait dire ?), ou la possède, mais en tant qu'il lui donne expression. Cela, comme le rapport intérieur extérieur ainsi redéfini, fait partie de notre forme de vie (c'est cela, le donné), ce qui doit être "accepté", Reconnaître ce rapport intérieur / extérieur,

C'est également reconnaître que vos expressions vous *expriment*, qu'elles sont à vous, et que vous *êtes en elles*. Cela signifie que vous vous autorisez à être compris, chose que vous pouvez toujours refuser. J'aimerais souligner que ne pas vous y refuser, c'est reconnaître que votre corps, le corps de vos expressions, est à vous. (Cavell 1996 : 551)

164

Une telle reconnaissance serait l'acceptation de l'expression (Ausdruck) comme identiquement intérieure (elle m'exprime) et extérieure (elle m'expose). C'est dans cette identité finale que se révèle la nature même de la subjectivité telle qu'elle est réinventée par Wittgenstein : le sujet est certes sujet du langage, Wittgenstein le montre de toutes les façons possibles dans les *Recherches*, mais au sens où il est sujet de (à) l'expression. Or ce sujet du langage apparaît en effet sous forme d'une voix, et non d'une intériorité.

Tu sais que tu mens ; quand tu mens, tu le sais. Est-ce une voix intérieure (*innere Stimme*), un sentiment, qui me le dit ? Est-ce toujours une voix intérieure qui me le dit ? et quand parle-t-elle ? Tout le temps ? (Wittgenstein 1980- I, § 779)

On pourrait alors supposer le sujet, chez Wittgenstein, existe exactement comme cette voix, dans et par le langage. Or ce qui définit cette voix, c'est justement qu'elle est à la fois, identiquement, intérieure (je la dis) et extérieure (je l'entends). Elle peut être, comme on va le voir, la voix commune de notre entente (*Übereinstimmung*, 2004, § 241), de notre accord *dans* le langage, mais elle est le mienne, ou une des miennes, au sens trivial (factuel) où mon corps est le mien. J'ai envers elle "un comportement différent" (2004-II : 192). Qu'elle soit inséparablement intérieure et extérieure signifie qu'elle n'est évidemment pas une voix qui

m'assure de mon identité, ni de ma pensée, ni de quoi que ce soit (dès lors qu'elle est voix, elle est expression, et m'échappe). Autrement dit, il n'y a pas de *moi* à qui elle parle.

Le sujet ainsi défini par la *voix* n'est pas une limite ou un point, ni un centre, ni un interlocuteur – pour citer quelques représentations traditionnelles – mais, suggère Wittgenstein, un “espace troué”.

Un jeu de langage analogue à un fragment d'un autre. Un espace projeté dans des fragments limités d'un autre espace. Un espace « troué » (Ein „löchriger“ Raum) (Pour “intérieur et extérieur”). (Wittgenstein 1980-I, § 648)

On voit que définir le sujet comme sujet du langage est moins une façon de surmonter le scepticisme que de le reformuler. Le scepticisme, dans la lecture de Wittgenstein par Cavell, est le symptôme d'une impossibilité plus générale, l'incapacité d'entendre le langage ordinaire, et donc de le parler, de *vouloir dire ce que nous disons*. Cette incapacité à être sujet de sa parole, qui est celle de parler le langage commun, est tout le sujet des *Voix de la raison*.

### Voix et communauté

165

Ce qui est dès le départ en cause chez Cavell, ce sont nos *critères*, c'est-à-dire notre accord commun sur ou plutôt *dans* le langage, et plus précisément le *nous* qui est en jeu dans “ce que nous disons quand”. Qu'est-ce qui fonde le recours au langage ordinaire ? Tout ce que nous avons, c'est ce que nous disons, et nos accords de langage. Ce n'est pas sur des significations que nous accordons, mais sur des usages, comme Wittgenstein l'a bien vu. On détermine “la signification d'un mot” (donné) par ses usages. La recherche de l'accord (demander “que diriez-vous si...”, comme Austin le fait constamment) est fondée sur tout autre chose que des significations ou la détermination de “sens communs” aux locuteurs. L'accord dont parlent Austin et Wittgenstein n'a rien d'un accord intersubjectif. C'est un accord aussi *objectif* qu'il est possible. Mais quel est cet accord ? D'où vient-il, et trait Cavell. Dans toute son œuvre, il pose la question : qu'est-ce qui permet à Austin et Wittgenstein *de dire ce qu'ils disent de ce que nous disons* ? Pour Cavell, l'absence radicale de fondement de la prétention à “dire ce que nous disons” - sa première découverte – n'est pas la marque d'un quelconque manque de rigueur logique ou de certitude rationnelle dans la procédure qui part de cette prétention – deuxième découverte. C'est là la signification de ce que dit Wittgenstein de notre “accord dans les jugements”, et dans le langage : il n'est fondé qu'en lui-même, en le *nous*. Évidemment, il y a là matière à scepticisme. *Les Voix de la raison* sont, dans leur

ensemble, un développement d'une remarque de "The availability of Wittgenstein's later philosophy". Une remarque qui est une simple lecture de Wittgenstein, mais qui y lit une découverte qui est aussi, comme certaines découvertes de Wittgenstein "simple et difficile" à la fois.

Nous apprenons et nous enseignons des mots dans certains contextes, et on attend alors de nous (et nous attendons des autres) que nous puissions (qu'ils puissent) les projeter dans d'autres contextes. Rien ne garantit que cette projection ait lieu (et en particulier ce n'est pas garanti par notre appréhension des universaux, ni par notre appréhension de recueils de règles), de même que rien ne garantit que nous fassions et comprenions les mêmes projections. Que nous le fassions en fin de compte est affaire de ce que nous partageons des voies de l'intérêt et du sentiment, des modes de réaction, [...] des cas où tel énoncé est une affirmation, où il est un appel, et où il est une explication – tout ce tourbillon de l'organisme que Wittgenstein appelle des « formes de vie ». La parole et l'activité humaines, leur santé mentale et leur communauté ne reposent sur rien de plus que cela, mais aussi sur rien de moins. C'est une vision aussi simple qu'elle est difficile et aussi difficile qu'elle est (parce qu'elle l'est) terrifiant. (Cavell 2009 : 138)

166

*Cavell montre à la fois* la fragilité et la profondeur de nos accords, et s'attache à la nature même des nécessités qui émergent, pour Wittgenstein, de nos formes de vie. Il n'y donne pas pour Cavell de « traitement » au scepticisme qui émerge de la fragilité de nos accords. Que notre langage ordinaire ne se fonde que sur lui-même, ce n'est pas seulement source d'inquiétude quant à la validité de ce qui nous faisons et disons : c'est la révélation d'une vérité sur nous-mêmes que nous ne voulons pas reconnaître, le fait que « je » suis la seule source possible d'une telle validité. Récuser cela, tenter d'effacer le scepticisme, revient à le renfoncer. C'est ce qu'entend Cavell par sa fameuse proposition des *Voix* : le scepticisme est vécu. Ce n'est pas une interprétation « existentielle » de Wittgenstein, mais une nouvelle entente du fait que le langage est notre forme de *vie*. L'acceptation de ce fait – que Cavell définit comme « l'absence de fondement ou de garant pour la finitude, pour des créatures dotées du langage, et soumises à ses pouvoirs et à ses impuissances, soumises à leur condition mortelle » - n'est donc pas ici un soulagement, une délivrance, mais la reconnaissance (*acknowledgement*) de la finitude et du quotidien, dont Cavell trouve la source chez Emerson et Thoreau. C'est à cette condition qu'on peut retrouver le « contact perdu avec la réalité », la proximité au monde et aux mots. Rompue dans le scepticisme.

L'originalité de Cavell est bien dans sa réinvention de la nature du langage, et dans le lien qu'il instaure entre cette nature et la *nature* humaine, la finitude. C'est en ce sens que la question des accords de langage reformule à l'infini celle de la condition de l'homme, et que

l'acceptation de celle-ci va de pair avec la reconnaissance de ceux-là. Ce qui est en jeu alors, c'est l'acceptation de l'a *expression* même : tolérer d'être expressif, de vouloir dire.

Le problème philosophique que soulève la philosophie du langage ordinaire est donc double. D'abord, on l'a vu : de quel droit se fonder sur ce que nous disons ordinairement ? Ensuite : sur quoi, ou sur qui, se fonder pour déterminer ce que nous disons ordinairement ? Mais – là est le génie du questionnement de Cavell dans *Must We Mean What We Say* ? et dans le *Voix de la raison* – ces questions n'en font qu'une : celle du rapport du moi (de mes mots) au réel (à notre monde), c'est-à-dire, pour Cavell comme pour Wittgenstein, celle de nos *critères*. Pour le voir, reprenons le questionnement sur les accords du langage. « Nous partageons des critères au moyen desquels nous réglons notre application des concepts, par lesquels nous instaurons les conditions de la conversation ». Ce que Wittgenstein recherche et détermine, dans les *Recherches*, ce sont nos critères, qui gouvernent ce que nous disons. Mais qui *est-il* pour prétendre savoir des choses comme cela ? C'est cette absence de fondement de la prétention à savoir ce que nous disons qui sous-tend l'idée de critère, et définit *claim*. L'énigme centrale de la rationalité et de la communauté est donc la possibilité pour moi de parler *au nom des autres*.

167

Que nous nous accordions *dans* le langage n'est pas la fin du problème du scepticisme, et le conventionnalisme n'est pas une réponse aux questions posées ici, En effet il est capital pour Cavell que Wittgenstein dise que nous nous accordons *dans* et pas *sur* le langage. Cela signifie que nous ne sommes pas acteurs de l'accord, que le langage précède autant nos accords qu'il est produit par eux, et que cette circularité même constitue un élément irréductible de scepticisme. On ne trouvera pas dans la convention une réponse au problème du langage, parce qu'elle ne constitue pas une *explication* du fonctionnement du langage, mais une difficulté. L'idée de convention veut bien dire quelque chose (en ce sens, elle est indépassable) : elle reconnaît la force de nos accords, et le caractère extraordinaire de notre capacité à parler ensemble. Mais elle ne peut rendre compte de la pratique réelle du langage, et nous sert plutôt à éviter de voir de la naturalité du langage. Comme le dit Cavell:

Puisque nous ne pouvons supposer que les mots que nous avons possèdent une signification par nature, nous sommes conduits à supposer qu'ils la tiennent d'une convention ; et pourtant, aucune conception courant de la "convention" ne semble pouvoir rendre compte du travail qu'accomplissent les mots – car il fraudait, pour ainsi dire, faire entrer en scène un trop grand nombre de conventions. Nous ne pouvons pas être tombés d'accord au préalable sur tout ce qui serait nécessaire, (Cavell 1979, 1996 : 67-68)

Mais ne je suis pas “par définition” représentatif de l’humain. L’accord peut toujours être rompu. Je peux être exclu (ou m’exclure) de la communauté, linguistique comme politique. Le désaccord possible est inhérent même à l’idée d’accord, dès lors que je revendique (par ma parole) mon caractère représentatif. Ce désaccord toujours possible résume la menace du scepticisme : la rupture du passage, la suspension de la généralisation du *je* au *nous*.

Pour Cavell, c’est la question du contrat social qui sous-tend ou définit celle des accords de langage, comme le montre la géniale analyse de Rousseau qu’il offre au début des *Voix de la raison*. Si je suis représentatif, je dois avoir ma voix dans la conversation commune. Ma société, si elle est mon expression, devrait aussi me permettre de trouver ma voix, *sa voix propre*, par nature : il faut la trouver pour parler au nom des autres et les laisser parler en votre nom. Car si mes paroles ne sont pas acceptées, je perds plus que le langage : ma voix.

Nous ne connaissons pas à l’avance le contenu de ce que nous accepterons naturellement, ni jusqu’à quel point nous tomberons d’accord ; et je ne sais pas non plus à l’avance à quelle profondeur je suis en accord avec moi-même, ni jusqu’où peut aller ma responsabilité envers le langage. Mais si je veux faire entendre à l’intérieur de celui-ci ma voix propre, il me faudra parler au nom des autres et autoriser les autres à parler en mon nom. L’alternative à parler en mon propre nom à titre représentatif (avec le consentement de *quelqu’un* d’autre) n’est donc pas parler en mon nom à titre privé, mais n’avoir rien à dire, être, pas même muet : sans voix (Cavell 1979, 1996 : 63).

L’erreur de la scolastique wittgensteinienne est de voir une alternative dans le couple privé/public (c’est le préjugé qui sous-tend les discussions sur “l’argument du langage privé” : soit tout est caché, soit rien n’est caché, soit je suis entièrement privé, soit je suis public). Cavell fait exploser ‘alternative. Ne pas être public, ce n’est pas être privé : c’est être *inexpressif*. “Pas même muet, sans voix.”

### Inexpressif

*Dire et vouloir dire* posait la question : comment *vouloir dire* (*mean* : qui veut dire aussi penser, signifier) ce que je dis ? Cavell renverse radicalement le questionnement sur le “langage privé”. Le problème n’est pas de ne pas pouvoir exprimer ce que j’ai “dans moi”, de penser ou sentir quelque chose sans pouvoir le dire (problème définitivement traité par Wittgenstein dans le *Tractatus* : il y a de l’inexprimable, mais il ne se peut assurément pas penser, ni en quelque sorte montrer hors du langage) ; le problème est inverse, de ne pas



pouvoir « être dans ce que je dis », *vouloir dire ce que je dis*. Ici intervient de nouveau l'enseignement d'Austin : dire, comme Austin l'a montré dans *How to do Things with Words*, que le langage est aussi action, ne signifie pas que je contrôle le langage comme (certaines de mes) actions. Cela signifie surtout que je ne peux « vouloir dire ce que je dis ». Je suis plus possédé par le langage que je ne le possède. Ce point, exprimé dans *A Pitch of Philosophy*, explicite une intuition profonde de *Dire et vouloir dire* sur la source du scepticisme, à savoir une impossibilité de dire le monde, non à cause d'un éloignement (imaginaire) du monde, mais de l'impossibilité ou du refus de *vouloir dire*.

Ce dont ils ne s'étaient pas rendu compte, c'est de ce qu'ils étaient en train de dire, ou de ce qu'ils étaient *vraiment* en train de dire, et ainsi ils ne savaient pas *ce qu'ils voulaient dire*. En ce sens, ils n'étaient pas connus eux-mêmes, et n'avaient pas connu le monde. (Cavell 2009 : 40)

Notre éloignement (voulu) du monde crée une chimère du privé, de l'inexpressivité. Mais ici cette inexpressivité devient anxiété même du poids de l'expression.

Ainsi la chimère d'un langage privé, sous-jacent au désir de dénier le caractère public du langage, s'avère chimère ou peur de l'inexpressivité ; une inexpressivité sous le poids de laquelle je me trouve non seulement inconnu, mais impuissant à me faire connaître – ou une inexpressivité qui affect ce que j'exprime et le met hors de mon contrôle. (Cavell 1979, 1996 : 507)

169

La question du secret et du privé est transformée, et devient celle de la fatalité du vouloir-dire, ou de ma « condamnation » à la signification. Le problème n'est donc plus celui du non-sens ou de l'impossibilité de « faire sens », mais plutôt la fatalité de l'expression.

La chimère d'une inexpressivité nécessaire résoudrait simultanément tout une série de questions métaphysiques : elle me soulagerait de la responsabilité d'avoir à me faire connaître aux-autres – comme si être expressif avait voulu dire trahir continuellement ce que j'éprouve, en me livrant sans cesse – comme si, du fait même que les autres ne puissent connaître ma vie (intérieure), je ne pouvais manquer, moi, de la connaître. (Cavell 1979, 1996 : 508)

Comprend, comme a dit Wittgenstein, que le langage est notre forme de vie, cela veut dire accepter la naturalité du langage, la fatalité de la signification. Ce n'est pas là une reconnaissance aisée à accomplir. D'où naît le scepticisme sous ses différentes formes, l'impossibilité de l'accès au monde étant un masque pour mon propre refus de le (re)connaître, c'est-à-dire, de supporter (bear) la signification, le vouloir dire, l'expression.

Nous ne sommes pas des acteurs de notre langage, mais, pour reprendre le mot d'Emerson, des *victimes de l'expression*.

Être ainsi livré au langage, c'est bien le contraire de ce que semble en apparence impliquer le concept de parole (active, vivant, etc.) ; C'est pourtant ce qui est impliqué, pour Cavell, dans le concept de *voix*. Je suis aussi actif (et aussi passif) dans ma voix que, disons, dans ma respiration ou mon souffle, et la question désormais n'est plus celle de pouvoir accéder au langage, à la communauté des locuteurs, de trouver sa voix : c'est celle de supporter précisément, dit-il, l' « inévitable extension de ma voix, qui toujours m' échappera et pour toujours retrouvera son chemin vers moi ».

Et donc, ce qui est insupportable, ce n'est pas l'inexprimable, ou l'impossibilité d'être expressif, c'est *l'expression* même. Le fantasme du privé transforme ou déguise en peur de l'inexpressivité (l'idée du « langage privé ») notre peur symétrique d'être publics, la « terreur d'être expressifs au-delà nos moyens ».

### **Politique du privé, politique du public**

170

Cette tension entre le singulier et le commun, entre l' "arrogance" et la légitimité de la prétention philosophique, exprimable par le terme *claim*, est développée chez Cavell au plan politique, Ce qui sous-tend la question du fondement de la connaissance, c'est celle (politique et pas seulement épistémologique) du fondement de *notre* usage commun de langage.

En faisant remarquer que la recherche philosophique de nos critères est une recherche de communauté, je répondais, en réalité, à la question, elle-même soulevée par la prétention [*claim*] à parler au nom du "groupe", question que voici : comment ai-je pu participer à l'établissement des critères, alors que je ne reconnais pas l'avoir fait, et que *je ne sais pas* quels ils sont ? (Cavell 1979, 1996 : 51)

La question est celle de mon appartenance à la communauté du langage, mais aussi celle de ma représentativité : d'où me viennent ce droit ou cette prétention (*claim*) à parler pour autrui ? C'est la question qui, selon Cavell, est posée chez les philosophes du langage ordinaire, Austin et Wittgenstein. Le sens de *claim* étant inséparable de la possibilité de perdre ma représentativité, ou mon appartenance, d'être réduit au silence.

Tous les réquisits [claims] 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 donnés pourraient ne pas partager nos critères. (Cavell 1979, 1996 : 52)

L'accord politique est de même nature que l'accord linguistique, auquel Wittgenstein donne le nom d'*Übereinstimmung* (Wittgenstein, 2004, § 241). Cet accord n'existe qu'en tant qu'il est revendiqué, réclamé, *invoqué* : ma voix individuelle prétend à être, est « voix universelle ».

On retrouve ici, avec l'appel à la *voix*, le sens premier de *claim* (*clamare* : *crier*, call) comme voix. *Claim* est ce que fait une voix lorsqu'elle ne se fonde que sur elle-même pour établir un assentiment : se fonder sur *moi* pour dire ce *nous* disons. Cette revendication est ce qui définit l'accord, et la communauté est donc, par définition, revendiquée, non pas fondatrice. C'est moi – ma voix – qui demande la communauté. Trouver ma voix consiste, non pas à trouver un accord avec tous, à trouver un accord avec *tous*, mais à effectuer une revendication.

On peut ainsi dire que chez Cavell et Wittgenstein la communauté ne peut exister que dans sa constitution par la revendication individuelle et par la reconnaissance de celle d'autrui. Elle ne peut donc être présupposée, et il n'y a aucun sens à résoudre le désaccord moral ou le conflit politique par le recours à elle, il ne s'agit pas d'une solution de problème, et du fondement de l'accord communautaire, vers la connaissance et la revendication de soi. Dans le cas de l'accord moral comme de la revendication politique, je suis ramené à moi-même, à la recherche de ma voix (v. De Gaudemar 2011).

Ce sont là des thèmes que Cavell reprend à Emerson et Thoreau : chacun vaut les autres, et une voix individuelle revendique (*claim*) généralité : c'est le principe de la *Self-Reliance*. C'est cela qui définit la possibilité du dissentiment, de la rupture de l'accord de langage. Thoreau, dans la *Désobéissance civile*, déclare “je souhaite refuser de faire allégeance à l'État, m'en retirer de manière effective”. “Je ne peux reconnaître ce gouvernement pour mien, puisque c'est aussi celui de l'esclave”, dit Emerson. Nous sommes tous esclaves et notre parole sonne faux. On peut alors repenser, en Amérique et en Europe, le concept de *conversation* démocratique : pour le gouvernement soit légitime, tous doivent y avoir, ou y trouver, leurs voix. Le droit de retirer sa voix à la société, comme la possibilité de la lui donner, se fonde aussi sur la *Self-Reliance*. Faire en sorte que ma voix privée soit publique, expressive : c'est problème de la démocratie, et la traduction politique de la “critique” wittgensteinienne du langage privé. Le privé, *c'est* le public, l'intérieur, c'est l'extérieur, si j'arrive à trouver ma voix en politique. Cette position radicale est donc individualiste au sens fort. Mais même si elle met en cause le mythe de l'adhésion aveugle à la communauté, elle ne conduit pas pour autant au libéralisme, par la fragilité même de

l'individu de la *Self-Reliance*, qui se constitue dans le processus même, l'*agency* de la confiance en soi. La confiance en soi n'est pas confiance ces *selves* multiples constitue la société. Une position comme celle de Thoreau et d'Emerson atteint aussi bien le libéralisme moderne que le communautarisme, décelant à l'avance leur fondement commun : l'idée que si je suis là, je suis forcément d'accord (avec les règles de ma société, qui ainsi peuvent parler pour moi), j'ai donné mon consentement. Ce fondement commun, ce consentement, Emerson lui a donné un nom : c'est le conformisme.

La critique du conformisme<sup>xi</sup> définit la condition de la morale démocratique *ordinaire*. Elle ne concerne pas seulement ceux qui ne parlent pas, qui, pour des raisons structurelles ne peuvent pas parler (qui ont été « exclus » de la conversation de la justice) : mais ceux qui *pourraient parler*, heurtent à l'inadéquation de la parole telle qu'elle leur est donnée. C'est dans cette inadéquation et cette mésentente que se définit le sujet par sa parole, mais dans l'étouffement et la revendication de sa propre voix. L'idéal d'une conversation politique – la démocratie – serait non pas celui de la discussion rationnelle, mais celui d'une circulation de la parole où personne ne serait mineur, sans voix. La revendication et le dissensus ne sont pas des excès, ni des confins ou limites de la démocratie ou de la démocratie radicale. Cette tradition du *dissent* s'enracine dans la tradition américaine et s'est développée lors de nombreux mouvements contemporains en Amérique. Elle articule consentement et désobéissance : comme si le rêve initial de l'Amérique pouvait se continuer dans le dissensus interne, marque de l'individualité véritable.

On peut alors, dans cette revendication de soi, qui est reprise constante de la révolution, trouver sa voix. C'est cela – l'expression – que Thoreau voit comme solution aux « vies de tranquille désespoir ». On retrouve encore une fois la visée de la politique : retrouver une expression adéquate, éviter ces “paroles qui nous chagrinent”, sonnent faux. Il n'y a pas de privé, en réalité seulement refus de l'expression, inexpressivité volontaire. La *Self-Reliance* nous engage non pas à trouver une confiance subjective (ou transcendantale) mais à retrouver la capacité à être expressifs, c'est-à-dire *publics*. Thoreau prône à la fois l'amitié et le voisinage (*next*), et l'acceptation de l'obscurité à soi qui est inhérente à l'individualisme. Il nous reste à nous découvrir, et à nous rendre obscurs à nous-mêmes. À propos de Thoreau, Cavell écrit : « Nous avons encore à “*get our living together*”, être un tout, et à être une communauté. Nous ne sommes pas installés, nous ne nous sommes pas clarifiés à nous-mêmes ; notre caractère, et le caractère de la nation, n'est pas transparent à lui-même ». Si l'on veut réinventer l'individualisme, ce sera dans cette obscurité même. Le sentiment

d'inquiétant étrangeté que me donne mon individualité, est aussi un fantasma d'inexpressivité. On comprend alors le sens de la revendication de la voix ; c'est en me revendiquant moi-même que je pourrai faire que mon obscurité, mon opacité à moi-même (*parce que* je me donne à entendre aux autres) devienne politique.

Rendre le privé public, faire en sorte que ma voix privée soit publique : c'est bien le problème de la démocratie, et de la confiance en soi. Comment ma *voix* individuelle et obscure, peut-elle être commune, représentative ? Comme le diront, après Emerson et Thoreau, chacun à sa façon, Wittgenstein et Freud, on se révèle en se dissimulant, dans la difficulté même de l'expression. Thoreau cherche ainsi à accomplir “ l'exploit de l'obscurité “ pour atteindre la véritable clarté :

Je ne prétends pas avoir atteint à l'obscurité, mais je serais fier si l'on ne trouvait pas dans mes pages à cet égard de défaut plus fatal qu'on n'en trouve dans la glace de Walden. (Thoreau [1854] 1992)

La dimension de l'échec comme celle du souffle ne sont pas accidentelles, complémentaires, mais inhérentes, naturelles à la voix et à son *agency* propre. Ce n'est pas seulement la fragilité ou la pluralité ou l'obscurité du sujet, mais sa passivité essentielle qui est à mettre en évidence – il doit *supporter* la voix. La subjectivité de l'action, c'est l'*agency* elle-même et la passivité inhérente à l'action. La subjectivité du langage, c'est alors l'impossible adéquation entre le locuteur et sa (ses) voix.

173

---

<sup>i</sup> N. de T.: Publicado originalmente em: LAUGIER, Sandra. La voix et claim: Cavell et la politique de la voix. IN: GAUDEMAR, Martine de avec Anne Lacheret et Olivier Renaut. (ed.) *Les plis de la voix*. Paris: Lambert-Lucas, 2013, p. 131-143. A autora autorizou a presente tradução.

<sup>ii</sup> N. de T.: Sandra LAUGIER é professora de filosofia na Universidade de Paris I, Panthéon-Sorbonne e membro do Instituto Universitário da França. Seu campo atual de pesquisas é a filosofia da linguagem ordinária (Austin e Wittgenstein) e a filosofia moral e política de inspiração wittgensteiniana. Um de seus últimos livros publicados é o seguinte: *Variétés du perfectionnisme moral*. Sandra Laugier (dir.). PUF, 2010. Sandra Laugier é tradutora para o francês da obra do filósofo estadunidense Stanley Cavell.

Page Personelle. Disponível em: [https://www.univ-paris1.fr/recherche/page-perso/page/?tx\\_oxcspagepersonnel\\_pi1%5Buid%5D=slaugier](https://www.univ-paris1.fr/recherche/page-perso/page/?tx_oxcspagepersonnel_pi1%5Buid%5D=slaugier) Acesso: outubro de 2016.

<sup>iii</sup> N. de T.: Silvana SILVA – Doutora em Letras - Estudos da Linguagem (2013) e Mestre em Letras - Teorias do Texto e do Discurso/Estudos da Linguagem (2005) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) Graduada em Letras, Língua Portuguesa, Língua Inglesa e respectivas literaturas (2002) pela mesma universidade.

**Currículo Lattes Silvana SILVA.** Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/4261842302676319>.

<sup>iv</sup> N. de T.: Alena CIULLA E SILVA – Doutora (2008) e Mestre (2002) em Linguística pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduada em Letras (1990) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

**Currículo Lattes Alena CIULLA E SILVA.** Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/2180994390225145>

<sup>v</sup> WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logicus-philosophicus*. Tradução fr. G.-G. Granger. Paris: Gallimard, 1993.

---

<sup>vi</sup> AUSTIN, J. L. Quando dizer é fazer. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

<sup>vii</sup> CAVELL, S. *A pitch of philosophy*. Cambridge: Harvard University Press. trad. franc. S. Laugier et E. Domenach. Un ton pour la philosophie. Paris: Bayard, 1994.

<sup>viii</sup> FLORES, V. N.; TEIXEIRA, M. Introdução à linguística da enunciação. São Paulo: Contexto, 2005.

<sup>ix</sup> BENVENISTE, E. A filosofia analítica e a linguagem. IN: *Problemas de Linguística Geral I*. Campinas, SP: Pontes, 1989, p.294-305.

<sup>x</sup> Sobre essa questão, ver Laugier 2010.

<sup>xi</sup> Sur cette question, voir Laugier 2010.

**RECEBIDO EM:** 14 de outubro de 2016

**ACEITO EM:** 14 de dezembro de 2016

**PUBLICADO EM:** Dezembro de 2016