

Introduction

Interprétation et interprétionnismes

Martin Montminy

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011060ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011060ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Montminy, M. (2005). Introduction : interprétation et interprétionnismes. *Philosophiques*, 32 (1), 3–17. <https://doi.org/10.7202/011060ar>

Introduction

Interprétation et interprétationnismes

MARTIN MONTMINY

Université d'Ottawa

montminy@uottawa.ca

1. Qu'est-ce que l'interprétationnisme ?

L'interprétationnisme en philosophie de l'esprit et en philosophie du langage lie la capacité d'avoir des pensées et de parler un langage à la possibilité qu'un interprète établisse le contenu de ces pensées et la signification des mots de ce langage¹. En première approximation, ce point de vue affirme qu'un être a des pensées ou parle un langage si et seulement si ces pensées ou ce langage sont interprétables. Il existe aussi une version de l'interprétationnisme qui vise le contenu des pensées individuelles. Selon cette thèse, il est correct de dire qu'un agent croit que *p* si et seulement si un interprète (pleinement informé) jugerait que cet agent croit que *p*. Une thèse analogue peut être formulée à propos de la signification des énoncés d'une langue : l'énoncé *S*, tel qu'utilisé par un locuteur, signifie que *p* si et seulement si un interprète (pleinement informé) jugerait que *S* signifie que *p* pour ce locuteur².

Malheureusement, telles qu'énoncées, ces thèses ne suffisent pas à isoler un point de vue philosophique intéressant. En effet, même un réaliste à propos du contenu mental tel que Jerry Fodor, qui s'oppose farouchement à toute forme d'interprétationnisme³, peut très bien admettre que les pensées et le langage doivent *en principe* être interprétables. Il pourrait en effet convenir que bien que les faits concernant le contenu et la signification soient métaphysiquement indépendants des jugements d'un interprète, celui-ci, s'il était pleinement informé, serait en mesure de former des jugements corrects à propos du contenu et de la signification. Fodor pourrait en effet stipuler qu'être un interprète pleinement informé, c'est connaître, entre autres, les relations nomologiques pertinentes entre les représentations mentales d'un individu et les propriétés de son environnement⁴. De façon générale, tout point de vue naturaliste réductionniste pourrait souscrire aux thèses interprétationnistes énoncées plus haut, s'il est admis qu'un interprète pleinement informé connaît les propriétés ou phénomènes naturels auxquels sont réduits les faits intentionnels et sémantiques.

1. J'invite le lecteur à consulter les articles d'Isabelle Delpla et Michel Seymour dans ce numéro pour des conceptions de l'interprétationnisme légèrement différentes de la mienne.

2. Voir Davidson (1986, p. 315) pour une thèse très similaire à celle-ci.

3. Voir Fodor et Lepore (1993a ; 1993b).

4. Pour Fodor (1990, chap. 3 et 4), les relations nomologiques pertinentes seraient spécifiées par sa théorie de la dépendance asymétrique.

Heureusement, il est possible de caractériser l'interprétationnisme de manière un peu plus précise. Certains auteurs sont tentés d'assimiler le contenu mental et la signification linguistique aux qualités secondes comme les couleurs par exemple⁵. De même que la couleur d'un objet dépend métaphysiquement des impressions que cet objet causerait (dans certaines conditions optimales) chez nous, de même le contenu des pensées d'un être dépend métaphysiquement des jugements que nous serions amenés à poser si nous étions suffisamment informés au sujet de cet être. L'interprétationnisme peut ainsi être conçu comme une forme de *vérificationnisme* par rapport aux pensées et à la signification : un être a des pensées ou parle un langage si et seulement si ses pensées ou son langage sont interprétables par des êtres comme nous. L'interprétationnisme peut ainsi être contrasté à une forme de réalisme par rapport au contenu, selon lequel il serait possible d'être radicalement dans l'erreur ou totalement ignorant au sujet des pensées d'un individu, même si nous étions dans une situation épistémique optimale à propos de cet individu⁶.

Cette caractéristique de l'interprétationnisme est soutenue avec vigueur par Donald Davidson dans son célèbre article « Sur l'idée même de schème conceptuel⁷ ». Dans cet article, Davidson cherche, entre autres choses, à réfuter l'idée selon laquelle un être (ou un groupe d'êtres) pourrait avoir un système de croyances et de concepts incommensurable avec le nôtre. Cette idée, qu'il tient pour équivalente à l'idée selon laquelle un être (ou groupe d'êtres) pourrait parler une langue qu'il nous est impossible de traduire (partiellement ou totalement) dans la nôtre, est selon lui tout simplement inintelligible. Davidson soutient que pour qu'un être ait des pensées et parle un langage, il doit être possible *pour nous* de comprendre ces pensées et ce langage.

Que doit connaître un interprète pleinement informé ? La réponse à cette question nous permet d'isoler une deuxième caractéristique de l'interprétationnisme. Traditionnellement, les tenants de l'interprétationnisme s'entendent pour dire que les données de bases d'une interprétation doivent être de nature comportementale ou, à tout le moins, « près de la surface ». On pourrait décrire la deuxième caractéristique de l'interprétationnisme comme suit : le comportement est non pas un *symptôme*, mais un aspect *constitutif* de l'esprit. Selon W. V. Quine (1960, chap. 2), un manuel de traduction radicale doit s'appuyer sur les dispositions verbales des locuteurs de la langue étrangère. Daniel Dennett pour sa part souscrit ouvertement au *behaviorisme logique* : « *ce que cela veut dire* de dire que quelqu'un croit que *p*, est que cette personne est disposée à se comporter de certaines manières sous certaines conditions » (1987, p. 50 ; trad. fr. p. 71). Je dois toutefois ajouter que contrairement au behaviorisme logique « classique », l'approche de Dennett est

5. Voir, entre autres, Johnston (1992) et Wright (1992).

6. Je dois toutefois mentionner que Davidson (1997) rejette l'étiquette d'anti-réalisme pour décrire son point de vue.

7. Voir Davidson (1984, essai 13). On trouve une idée similaire chez McDowell (1985, p. 396).

holiste ; il n'est donc pas question pour lui d'analyser une à une les pensées d'un agent en termes de dispositions comportementales. Selon le holisme, une troisième caractéristique courante de l'interprétationnisme, le contenu d'une croyance dépend du contenu de plusieurs autres croyances. Davidson souscrit lui aussi au holisme, mais il rejette le behaviorisme, puisque pour lui, les données de base d'une interprétation sont les attitudes de tenir des phrases pour vraies ou fausses.

L'interprétationnisme doit expliquer comment une théorie sémantique peut être dérivée des données empiriques de base : comment détermine-t-on ce que les phrases d'une langue signifient à partir des dispositions verbales des locuteurs de cette langue ? La quatrième caractéristique de l'interprétationnisme concerne les principes qui permettent d'élaborer une interprétation du langage et des pensées à partir de telles données de base. Le principe d'interprétation le plus connu est sans doute le *principe de charité* : l'interprète doit, autant que possible, traduire des phrases acceptées (refusées) par l'agent par des phrases de sa langue qu'il accepterait (refuserait). Pour Davidson, cela revient à maximiser la vérité des croyances de l'agent. Davidson soutient aussi que l'interprétation doit être en accord avec un *principe de rationalité et de cohérence*, qui veut que le système de croyances de l'agent soit aussi rationnel et cohérent que possible⁸. Cette quatrième caractéristique est généralement étroitement associée au holisme, puisque les principes d'interprétation que je viens d'énoncer doivent être appliqués à un grand nombre de croyances (ou d'énoncés) *simultanément*. Rien ne nous empêcherait toutefois d'énoncer des principes d'interprétation non holistes. Certaines des contraintes sur la traduction préconisées par Quine sont en fait de ce type : pensons, par exemple, à sa recommandation de préserver l'accord à propos des énoncés observationnels, pris individuellement, ou à ses critères de traduction des connecteurs vérifonctionnels⁹.

Cette quatrième caractéristique est peut-être la caractéristique essentielle de l'interprétationnisme. En effet, les principes d'interprétation visent à mettre en correspondance les croyances d'un agent avec celles d'un interprète. Les normes de vérité et de rationalité qui sont appliquées aux croyances de l'agent sont, non pas des normes associées à une structure abstraite indépendante de l'interprète, mais les meilleures normes dont celui-ci dispose. Comme le souligne Davidson, « il va de soi que le locuteur peut se tromper ; et on peut en dire autant de l'interprète. Il s'ensuit, en définitive, qu'il faut porter au crédit d'une méthode d'interprétation le fait qu'elle permette à l'interprète d'être, en général, d'accord avec le locuteur » (1984, p. 169 ; trad. fr. p. 248). Il est donc plus juste de dire que le principe de charité recommande une maximisation de l'*accord* entre le locuteur et l'interprète. Une telle conception des principes

8. Voir, par exemple, Davidson (1984, 1990). Dennett (1987) admet lui aussi un principe de rationalité.

9. Voir Quine (1960, p. 40-46, 57-61 ; 1986, p. 82-83 ; 1992, p. 2-6).

interprétatifs fait en sorte qu'il n'est pas possible d'éliminer la référence à l'interprète dans une théorie de la croyance et de la signification¹⁰. Ainsi, selon l'interprétationnisme, une explication complète du contenu mental et de la signification linguistique ne peut faire l'économie de l'interprète.

Une cinquième caractéristique de l'interprétationnisme, mise en évidence particulièrement par Davidson, est l'interdépendance de la croyance et de la signification : la signification attribuée à un énoncé dépend du contenu de la croyance exprimée par celui-ci, et réciproquement. Cette caractéristique oppose l'interprétationnisme au point de vue gricéen selon lequel la signification linguistique est réductible aux états intentionnels du locuteur¹¹. L'interdépendance de la croyance et de la signification entraîne que la théorie du contenu intentionnel n'est pas prioritaire par rapport à la théorie de la signification linguistique. La thèse de l'interdépendance ne doit pas être confondue avec la thèse plus forte selon laquelle un être doit parler un langage pour pouvoir avoir des pensées (et vice-versa)¹². On pourrait, par exemple, défendre l'interdépendance en soutenant que pour individualiser de façon fine les croyances (sophistiquées) d'un agent, il faut tenir compte de l'usage que celui-ci fait de son langage, sans toutefois conclure qu'une telle individualisation fine est nécessaire à la pensée : un être dépourvu de langage pourrait ainsi avoir des pensées (rudimentaires), même si l'attribution de telles pensées est largement sous-déterminée par les données empiriques de base.

2. L'interprétation des œuvres d'art

De prime abord, l'interprétation d'une œuvre d'art est une activité très similaire à l'interprétation d'un langage ou d'un esprit : interpréter une œuvre d'art, c'est essayer de la comprendre, de lui attribuer une signification. Plusieurs philosophes de l'art comparent d'ailleurs les œuvres d'art à des énonciations¹³. En effet, les questions que l'on peut se poser concernant la signification des énonciations ressemblent beaucoup à celles qui préoccupent les philosophes de l'art à propos de la signification des œuvres d'art.

Commençons par la question de savoir quels sont les facteurs dont dépend la signification d'une œuvre d'art. Selon l'*intentionnalisme*, une œuvre d'art est considérée comme l'expression des intentions de son créateur¹⁴. Tenter d'interpréter une œuvre d'art, c'est un peu comme se demander ce qui a amené une personne à produire telle ou telle énonciation. Pourquoi a-t-elle dit cela ? Pour répondre à cette question, il faut déterminer quelles sont les croyances et les désirs qui ont conduit la personne à émettre l'énonciation. L'intentionnalisme soutient qu'il en va de même pour l'interprétation des

10. Davidson (1990, p. 25) semble invoquer cette idée pour soutenir l'irréductibilité du mental.

11. Voir Grice (1957).

12. Voir Davidson (1984, essai 11 ; 1985).

13. Voir, par exemple, Stecker (1997).

14. Voir, par exemple, Hirsch (1967).

œuvres d'art : ce que telle ou telle caractéristique de l'œuvre signifie est fonction de ce que cette caractéristique voulait dire dans l'esprit de l'auteur. Une interprétation n'est donc adéquate que si elle est conforme aux intentions que l'auteur a réellement eues.

Plusieurs objections ont été soulevées contre l'intentionnalisme¹⁵. Tout d'abord, signale-t-on, bien qu'il soit souvent difficile, voire impossible, d'avoir accès aux intentions réelles de l'auteur, notre travail interprétatif ne s'en trouve pas pour autant compromis. Nous pouvons, semble-t-il, avoir une bonne idée de ce qu'une peinture ou un poème signifie sans connaissance préalable de son auteur. Une deuxième objection fait valoir qu'il n'est pas rare que nous n'arrivions pas à faire ce que nous avons l'intention de faire. Par exemple, l'énonciation que nous produisons n'exprime pas toujours ce que nous voulions dire : pensons, entre autres, aux impropriétés de langage et aux lapsus. Cela suggère une distinction entre ce que nous voulons dire et ce que notre énonciation de fait signifie. On aurait donc tort d'identifier la signification d'une œuvre aux intentions de son auteur, puisque les deux peuvent diverger¹⁶. Une troisième objection concerne le fait que certains des concepts invoqués par des interprétations qui semblent tout à fait légitimes sont inaccessibles à l'auteur. Il serait en effet invraisemblable d'imputer à un artiste de la Renaissance les concepts invoqués par des interprétations freudiennes, marxistes ou féministes de ses œuvres¹⁷. Finalement, on reproche à l'intentionnalisme de réduire indûment les possibilités interprétatives auxquelles une œuvre peut donner lieu. Il se peut en effet que certaines interprétations incompatibles avec les intentions de l'auteur permettent une expérience ou une appréciation plus agréable ou plus féconde d'une œuvre d'art¹⁸. Il semble arbitraire de rejeter de telles interprétations simplement parce qu'elles ne respectent pas ce qui était dans l'esprit de l'auteur au moment où il a créé son œuvre.

Cette dernière objection invite la question de savoir quel est le but d'une interprétation. Cette question est étroitement liée à notre première question, celle de savoir quels sont les facteurs dont dépend une interprétation adéquate. Plusieurs auteurs diraient que le but de l'interprétation est de déterminer la signification de l'œuvre. Or, selon l'intentionnalisme, cela consiste à établir quelles étaient les intentions de l'auteur. Comme on l'a vu, on peut mettre en doute l'idée selon laquelle la signification d'une œuvre dépend des intentions de l'artiste. Mais cela n'est pas la seule façon de nier l'intentionnalisme : en

15. Voir, par exemple, Wimsatt et Beardsley (1946) et les textes réunis par Iseminger (1992).

16. Voir, par exemple, Levinson (1992).

17. Cette objection n'est peut-être pas recevable. Si l'auteur ne possède pas le concept de complexe d'Œdipe, par exemple, alors il ne peut expliquer son œuvre au moyen de ce concept. Mais l'intentionnalisme affirme que la signification d'une œuvre est fonction des intentions de son auteur, et non pas de l'interprétation qu'il donne ou donnerait de son œuvre. Or le fait que l'auteur ne possède pas le concept de complexe d'Œdipe n'entraîne pas que ce concept ne puisse être invoqué pour expliquer ou décrire ses intentions.

18. Voir, par exemple, Davies (1991).

effet, si l'interprétation a plutôt pour but de maximiser les bénéfices (plaisir, connaissances, etc.) qu'un public peut tirer de son expérience ou de son appréciation d'une œuvre d'art, alors l'intentionnalisme devient intenable. Une troisième option, qui n'est peut-être pas incompatible avec la deuxième, serait de soutenir que l'interprétation a pour objectif de fournir *une* façon de comprendre une œuvre d'art, c'est-à-dire, de trouver une signification possible de l'œuvre, qui pourrait émerger d'une perspective théorique telle que la psychanalyse, le marxisme ou le féminisme.

On pourrait invoquer la diversité des buts possibles de l'interprétation pour souscrire au *pluralisme*, selon lequel il peut y avoir plusieurs interprétations admissibles d'une œuvre d'art. Il pourrait en effet y avoir autant d'interprétations correctes qu'il y a d'objectifs gouvernant l'interprétation. Le pluraliste n'est bien sûr pas forcé de supposer que l'interprétation a plusieurs buts, car il pourrait faire valoir que, bien que l'interprétation n'ait qu'un seul but, il y a plus d'une façon d'atteindre celui-ci. Le pluralisme s'oppose au *monisme*, selon lequel il y a une seule interprétation correcte d'une œuvre d'art¹⁹.

L'intentionnalisme est un point de vue moniste, mais il n'est pas le seul. Un moniste pourrait en effet soutenir le *conventionnalisme*, selon lequel la signification d'une œuvre est déterminée par les conventions (linguistiques, artistiques, culturelles, etc.) en vigueur au moment où l'œuvre a été créée²⁰. On pourrait en outre imaginer un point de vue pluraliste qui combine l'intentionnalisme et le conventionnalisme. Un tel point de vue pourrait en effet s'inspirer de la distinction commune en philosophie du langage entre la signification du locuteur et la signification linguistique : alors que la signification du locuteur est fonction uniquement des intentions de ce dernier, la signification linguistique d'une énonciation dépend des conventions en vigueur dans la communauté linguistique du locuteur. Un pluraliste pourrait ainsi soutenir qu'une distinction analogue est requise en ce qui concerne les œuvres d'art, autrement dit, qu'il faut différencier la signification *intentionnelle* de l'œuvre, qui dépend uniquement des intentions de l'auteur et est donc conforme à la conception intentionnaliste, de la signification *conventionnelle*, qui est fonction des conventions et obéit donc aux principes du conventionnalisme²¹.

Le moniste pourrait aussi invoquer l'*intentionnalisme hypothétique*, qui affirme que la signification d'une œuvre est déterminée par les intentions qu'un public peut raisonnablement attribuer à l'auteur, étant donné les caractéristiques observables de l'œuvre, le contexte dans lequel celle-ci a été produite, etc.²² Selon ce point de vue, la signification d'une œuvre dépend de ce que

19. Pour en savoir plus long au sujet du débat qui oppose le monisme au pluralisme, voir les textes réunis par Krausz (2002).

20. Voir, par exemple, Beardsley (1970).

21. Rien n'empêcherait évidemment ces deux significations de coïncider dans bien des cas.

22. Voir, par exemple, Levinson (1992). J'insiste toutefois sur le fait que, bien que les tenants de l'intentionnalisme hypothétique souscrivent typiquement au monisme, ce point de vue est compatible avec le pluralisme.

l'auteur *aurait pu* vouloir dire plutôt que de ce qu'il a *de fait* voulu dire. Il est tentant de comparer l'opposition entre l'intentionnalisme hypothétique et l'intentionnalisme « réel » à l'opposition entre l'interprétationnisme et le point de vue gricéen. Au lieu de fonder la signification d'un énoncé sur les intentions du locuteur, comme le veut le point de vue gricéen, l'interprétationnisme affirme que la signification d'un énoncé est fonction de l'interprétation qu'en ferait un interprète informé. De façon analogue, l'intentionnalisme hypothétique soutient que la signification d'une œuvre d'art est fonction, non pas des intentions de son auteur, comme le veut l'intentionnalisme « réel », mais de l'interprétation qu'en ferait un public informé. Il est à noter que, tout comme le terme « interprétationnisme », l'expression « intentionnalisme hypothétique » désigne une famille de points de vue, qui conçoivent de manière différente le public dont il est question, les données qui fondent l'attribution d'intentions hypothétiques ou la nature des principes qui gouvernent l'interprétation.

3. Les contributions à ce numéro

Comme cette brève discussion le suggère, il existe plusieurs similitudes entre les débats concernant l'interprétation des œuvres d'art et les questions d'interprétation du langage et de l'esprit. C'est en fait la prise de conscience de telles similitudes qui m'a donné l'idée d'organiser un numéro spécial comportant des textes écrits par des spécialistes de ces deux champs de la philosophie. Il m'a semblé que l'instigation et la poursuite d'un dialogue entre ces deux champs trop souvent conçus comme autonomes l'un par rapport à l'autre ne peuvent qu'avoir des effets bénéfiques. J'ai choisi de diviser les contributions de ce numéro en quatre groupes, selon les thèmes abordés par les différents auteurs.

Le premier groupe d'auteurs se pose la question de savoir comment de fait procède l'interprétation que nous faisons des énonciations ou des récits de fiction que nous entendons. Jérôme Dokic souscrit au modèle *perceptif* de la communication, selon lequel l'interprétation ordinaire des énoncés d'autrui est directe, c'est-à-dire non inférentielle. La compréhension des propos d'un locuteur est typiquement liée à l'assentiment : nous sommes naturellement enclins à tenir pour vrais les messages d'autrui. Cette approche s'oppose au modèle *inférentiel* de la communication, selon lequel le contenu d'un énoncé est inféré par le récepteur à partir de prémisses portant sur les caractéristiques pertinentes du contexte, telles que les signes utilisés et les intentions du locuteur.

Dokic défend le modèle perceptif contre une attaque de Dan Sperber. Ce dernier affirme que la communication doit dépendre d'une théorie de l'esprit, puisqu'elle n'est possible que si les interlocuteurs prennent conscience du caractère représentationnel des signes utilisés. Une telle prise de conscience, souligne Sperber, nécessite une théorie de l'esprit, car elle implique une attribution mutuelle, par l'émetteur et le récepteur, de représentations mentales comme des croyances et des désirs. En réponse à cette objection, Dokic montre comment la capacité de simulation permet une compréhension qui ne passe pas

par une inférence fondée sur des prémisses à propos des états mentaux du locuteur. Selon cette approche, comprendre l'énoncé *S*, c'est faire comme si *S* était vrai. Cette simulation ne requiert pas une théorie de l'esprit méta-représentationnelle, puisqu'elle ne manipule que des représentations du premier ordre : le récepteur adhère spontanément à ce que le locuteur dit, et hérite ainsi directement de l'information qu'il transmet. Dokic signale toutefois que cette capacité de simulation ne permet pas de maîtriser le concept de croyance fausse et ne peut donc rendre compte de tous les aspects de la communication humaine. Il n'en demeure pas moins, conclut Dokic, que dans les contextes normaux, la communication procède selon les termes du modèle perceptif, ce qui implique que les mécanismes fondamentaux de la communication humaine ne mobilisent pas une capacité sophistiquée de mentalisation.

Le sens des événements racontés dans un récit de fiction n'est pas toujours donné de manière explicite au lecteur. Ce dernier doit produire une interprétation pour rendre intelligibles les événements narrés. Jérôme Pelletier contraste deux conceptions de l'interprétation des récits de fiction. Selon la conception *communicationnelle*, le lecteur doit se représenter (peut-être de manière tacite) le texte comme la production d'un auteur ayant un certain nombre d'intentions narratives. Le lecteur reconnaît que le monde décrit par le texte est gouverné par les intentions narratives d'un auteur (inféré). C'est cette supposition qui lui permet de faire des inférences concernant les liens entre les événements décrits et de comprendre ainsi le sens du récit. Selon la conception *émotionnelle*, le lecteur utilise ses propres réponses émotionnelles pour comprendre le récit de fiction. Cette conception fait l'économie d'un auteur inféré : le lecteur établit des liens entre des événements en apparence disjoints en fonction de la manière dont ceux-ci « résonnent » émotionnellement dans son esprit. Par exemple, un récit peut acquérir un sens pour le lecteur en plongeant celui-ci dans un état de crainte, puis de soulagement.

Pelletier n'essaie pas de trancher entre ces deux conceptions : elles ont peut-être des objectifs différents. Alors que la conception émotionnelle décrit avant tout la situation du lecteur plongé dans un récit et les significations qu'il projette dans celui-ci, la conception communicationnelle cherche plutôt à rendre compte du travail du critique qui vise à expliquer le récit. Pelletier souligne que les deux conceptions invoquent en fait des concepts d'interprétation différents. Dans la perspective communicationnelle, interpréter un récit de fiction, c'est faire des hypothèses sur les intentions narratives de son auteur (inféré), alors que dans la perspective émotionnelle, interpréter un récit revient à assimiler les événements narrés. Le lecteur établit des liens entre des événements en apparence disjoints non pas en reconnaissant que le monde dans lequel ils ont lieu est gouverné par une intelligence organisatrice, mais en se plaçant lui-même dans la situation imaginaire décrite par le récit.

Un deuxième groupe d'auteurs examine les liens complexes entre, d'une part la signification des énonciations, et d'autre part les intentions sémantiques et les conventions linguistiques et littéraires en place. Peter McCormick

se penche sur la question du sens littéral d'un énoncé. Il reprend les objections de Davidson contre une explication populaire de la signification littérale, ou première, selon laquelle les conventions linguistiques joueraient un rôle clé dans l'explication de celle-ci. Davidson invoque en effet les cas d'impropriétés de langage pour montrer que la signification littérale d'un énoncé peut être très différente de sa signification « standard ». La compréhension linguistique, souligne-t-il, requiert un partage des théories sémantiques transitoires respectives des interlocuteurs : plutôt que de s'en remettre aux conventions linguistiques, ceux-ci doivent faire coïncider la façon dont ils interprètent tous deux les énoncés échangés dans les circonstances. Or l'élaboration d'une théorie transitoire, soutient Davidson, n'a rien à voir avec la compréhension d'une langue naturelle comme le français ou l'anglais.

McCormick veut cependant résister aux conclusions radicales de Davidson. Il examine minutieusement un extrait du poème « La Terre vaine » de T. S. Eliot, où l'usage du mot « rien » (*nothing*) pose de sérieuses difficultés interprétatives. L'abandon par Davidson de l'idée selon laquelle la signification littérale est « préparée », au sens où elle est fonction de conventions linguistiques apprises par les interlocuteurs avant que la conversation soit entamée, nous force à renoncer à l'idée d'une signification littérale comme signification première, soutient McCormick. Ce dernier conclut son article en soulignant qu'une explication satisfaisante de la signification littérale d'énonciations poétiques ne doit pas négliger le rôle crucial joué par les émotions et les sentiments dans notre compréhension de telles énonciations.

David Davies explore les liens entre les intentions d'un locuteur et la signification de son énonciation. Il examine un certain nombre d'approches de tendance intentionnaliste, selon lesquelles les intentions réelles ou attribuées du locuteur jouent un rôle déterminant en ce qui a trait à la signification. La *conception unifiée* de Robert Stecker, par exemple, soutient que lorsque le locuteur parvient à exprimer son intention sémantique, celle-ci détermine la signification de son énonciation ; autrement, ce sont les conventions qui jouent un rôle prédominant. Donald Davidson, pour sa part, décrit la communication linguistique comme une convergence entre les théories transitoires des interlocuteurs quant à la signification exprimée par les énonciations qu'ils produisent.

Contre ces approches, Davies propose des contre-exemples qui impliquent des locuteurs qui méconnaissent les conventions linguistiques de la communauté dans laquelle ils se trouvent. La morale, soutient Davies, est que dans bien des cas les intentions sémantiques n'ont aucune incidence sur la signification de l'énonciation, ce qui met sérieusement en doute tout point de vue qui prête aux intentions un rôle déterminant. L'*intentionnalisme interprétatif*, la solution de rechange proposée par Davies, évite les problèmes liés aux diverses formes d'intentionnalisme, soutient-il. Selon ce point de vue, la signification d'une énonciation est fonction de l'interprétation qu'en ferait un interlocuteur convenablement informé, qui appliquerait correctement les normes

interprétatives appropriées. Un autre avantage de ce point de vue, remarque Davies, est qu'il permet de fonder une distinction entre l'interprétation dans les arts et l'interprétation dans des contextes conversationnels ordinaires.

Trois auteurs abordent la question de l'interprétation des œuvres d'art. **Marie Martel** défend la thèse de l'*interprétationnisme pluraliste* contre la théorie du *patchwork* de Berys Gaut et l'intentionnalisme hypothétique de Jerrold Levinson. Selon l'intentionnalisme hypothétique de Levinson, la signification d'une œuvre d'art est fonction de l'interprétation qu'en ferait un public approprié ou idéal. Selon ce point de vue, les intentions réelles de l'auteur ne sont pas décisives en ce qui concerne l'interprétation. Cela ne veut pas dire qu'elles doivent être complètement négligées. En effet, les significations que l'on peut plausiblement attribuer à l'auteur jouent un rôle clé dans l'interprétation : à ces significations s'ajoutent les significations « possibles », à savoir les significations que l'auteur aurait pu avoir à l'esprit, étant donné le contexte de création.

Martel reproche au point de vue de Levinson de ne pas tenir suffisamment compte du rôle que les significations « nouvelles » ou anachroniques jouent dans notre rapport aux œuvres littéraires. En effet, selon Levinson, le contenu d'une œuvre est indépendant de son histoire de réception : contrairement à la *résonance* d'une œuvre, c'est-à-dire à la façon dont une œuvre est perçue à travers l'histoire, le contenu de l'œuvre n'évolue pas et reste le même depuis sa création. Contre cette idée, Martel invoque l'*imputationnalisme*, selon lequel l'interprétation est constitutive de l'œuvre. L'imputationnalisme entraîne que le contenu d'une œuvre est susceptible d'évoluer selon les interprétations qui sont proposées à travers le temps. Des nouvelles interprétations peuvent ainsi constituer un contenu additionnel de l'œuvre. Elle donne l'exemple du *Don Juan* de Molière, dont le contenu fut, à une certaine époque, fortement modelé par l'idéologie romantique dominante.

Mais l'imputationnalisme est confronté à une difficulté majeure : si l'interprétation est constitutive de l'œuvre, alors il semble qu'il n'y ait aucune entité qui puisse tenir lieu d'objet à interpréter. L'approche tripartite de Lamarque, selon laquelle il existe un objet d'interprétation distinct de l'objet physique et de l'interprétation, permet d'éviter cette difficulté, souligne Martel. Son interprétationnisme pluraliste se distingue par ailleurs de la théorie du *patchwork* de Gaut, puisque Martel insiste sur le fait que le contexte de production et le contexte de réception exercent tous deux des contraintes sur les interprétations admissibles.

Jerrold Levinson met en avant un point de vue *contextualiste*, selon lequel une œuvre d'art appartient de par son essence à un contexte historique et culturel. Levinson oppose ce point de vue à deux groupes de théories, le premier comprenant le formalisme, le structuralisme et l'empirisme, et le second comprenant le déconstructionnisme, le relativisme et le nihilisme. Levinson convient avec les philosophes du second groupe que les théories du premier groupe ont tort d'affirmer que la « forme manifeste » ou la « struc-

ture » d'une œuvre suffit à en fixer le contenu; cependant, ajoute-t-il, cela ne doit pas nous amener à conclure que ce contenu est « relatif » ou « indéterminé ». En effet, l'erreur commune de toutes ces théories, précise Levinson, est de ne pas tenir compte du fait que la signification et la valeur d'une œuvre d'art dépendent de son contexte de production.

La thèse contextualiste, selon laquelle une œuvre d'art n'a de sens que si elle est mise en rapport avec son contexte, a plusieurs avantages sur ses rivales. Elle implique une distinction entre les qualités esthétiques d'une œuvre d'art et celles d'un objet ou phénomène naturel. Elle permet de réfuter les critiques simplistes de l'art contemporain qui refusent de voir une œuvre d'art comme le produit d'un être humain faisant partie d'une culture, d'un mouvement artistique, etc. Finalement, elle rend compte de nos attitudes courantes par rapport aux œuvres d'art, puisque notre appréciation de celles-ci est inévitablement liée à leur contexte de production.

Sherri Irvin examine de façon critique le point de vue d'Arthur Danto concernant l'interprétation des œuvres d'art. Ce dernier soutient qu'une œuvre d'art est constituée par l'interprétation, de telle sorte qu'il n'y a pas de manière neutre ou préinterprétative de voir une œuvre d'art. Poser un regard neutre sur une œuvre d'art, c'est voir celle-ci comme un simple objet et non comme une œuvre d'art. Selon Danto, l'objet physique est *transfiguré* en une œuvre d'art dès qu'on en propose une interprétation.

N'en déplaise à Danto, soutient Irvin, il est possible de donner une description neutre d'une œuvre d'art qui respecte son statut d'œuvre d'art sans toutefois présupposer une interprétation. En fait, ajoute Irvin, une telle description est non seulement possible, mais nécessaire. Si, comme le veut Danto, l'interprétation constitue l'œuvre d'art, alors il ne peut y avoir d'accès indépendant aux caractéristiques de l'œuvre qui nous permettrait de tester l'interprétation. Une description préinterprétative est donc requise pour servir de contrainte à l'interprétation : une interprétation n'est adéquate que si elle prend en compte les éléments de l'œuvre qu'une description a pour tâche de repérer.

Ainsi, selon Irvin, il est crucial de distinguer deux activités : alors que la description vise à recenser les éléments de l'œuvre, l'interprétation a pour but de déterminer leur signification. Irvin explique comment on peut s'y prendre pour produire une description qui, bien qu'elle soit neutre par rapport à l'interprétation, ne fait pas fi du caractère artistique de l'œuvre. Par exemple, avant de pouvoir expliquer ce que signifie le fait que le laboureur ne regarde pas Icare dans *La chute d'Icare* de Bruegel, il faut être en mesure de reconnaître qu'un laboureur est bel et bien présent, que son regard n'est pas dirigé vers le garçon, que ce garçon est en fait Icare, etc. De telles identifications, nous dit Irvin, relèvent de la description et ne nécessitent pas un travail d'interprétation.

Finalement, un quatrième groupe d'auteurs examine différentes thèses interprétationnistes. **Isabelle Delpla** s'interroge sur le statut du principe de charité dans l'interprétation. Ce principe, rappelons-le, recommande à

l'interprète d'une langue d'optimiser l'accord avec les locuteurs de cette langue. Au principe de charité, Davidson et Dennett ajoutent un principe de rationalité, selon lequel nos attributions de croyances à autrui devraient, autant que possible, rendre celui-ci rationnel. Ces principes d'interprétation sont-ils *a priori*, comme le veut Davidson, ou peuvent-ils être justifiés de manière pragmatique, comme le suggère Dennett ?

Davidson affirme que le principe de charité est non pas une option, mais la condition de possibilité de toute interprétation. Le principe est donc *a priori*, car il n'est pas susceptible d'être réfuté par l'expérience. Delpla souligne que cette conception de la charité suppose une réintroduction de l'analyticité : le concept d'interprétation est tel qu'il est impossible d'interpréter de façon non charitable. La position de Davidson est donc vulnérable aux critiques de Quine concernant l'analyticité. Il semble en outre que le retour à l'analyticité, qui paraît inévitable si l'on se fie à cette conception du principe de charité, entraîne non pas que l'interprétation devrait procéder selon une optimisation de la vérité et de la rationalité, mais plutôt qu'elle devrait viser un accord portant sur les énoncés analytiques, puisque ce sont eux qui expriment les vérités linguistiques que toute traduction adéquate devrait préserver. La conception davidsonienne de la charité semble donc incohérente.

Ne devrait-on pas alors justifier pragmatiquement les principes d'interprétation, en invoquant le fait qu'ils « marchent » et permettent donc d'interpréter la langue d'autrui ? Delpla se dit insatisfaite de cette approche, qui non seulement contredit les vues de Quine sur la rationalité, mais remet en question les thèses centrales de sa philosophie, telles que le holisme, l'indétermination de la traduction et l'inscrutabilité de la référence : le scientifique qui applique une maxime de conservatisme disqualifie automatiquement le holisme, et le recours à des contraintes pragmatiques liées à la traduction a pour conséquence inévitable d'éliminer toute indétermination de la signification ou de la référence.

Michel Seymour s'en prend à l'interprétationnisme et à l'une de ses caractéristiques centrales, à savoir le holisme sémantique. L'argument de Davidson en faveur du holisme sémantique invoque plusieurs thèses, soutient Seymour : selon Davidson, écrit-t-il, *a*) le fait que les croyances ont des conditions d'individualisation holistes et *b*) l'interdépendance de la signification et de la croyance entraînent le holisme sémantique, si l'on admet aussi, *c*) la thèse de l'indétermination de la signification des mots isolés et *d*) la sémantique des conditions de vérité. Le maillon faible de cet argument, affirme Seymour, est la sémantique de conditions de vérité. La difficulté majeure d'une telle approche est de formuler les conditions de vérité d'énoncés intensionnels.

L'interprétationnisme holiste de Davidson est vulnérable à plusieurs autres objections. Tout d'abord, il ne semble pas en mesure de proposer une théorie plausible de l'apprentissage du langage. En effet, souligne Seymour, le holisme sémantique rend la tâche de l'enfant qui apprend une langue pratiquement insurmontable, puisque celui-ci doit tenir compte de la façon dont

un très grand nombre d'énoncés de la langue sont utilisés avant de pouvoir en comprendre un seul. Une autre difficulté de l'interprétationnisme est liée à la conception du principe de charité proposée par Davidson. Ce dernier suppose en effet que l'interprétation n'est possible que s'il y a accord systématique entre l'agent et l'interprète, disqualifiant d'emblée la possibilité de désaccords majeurs entre deux personnes. Une telle conséquence, soutient Seymour, est incompatible avec le fait que des individus ayant des désaccords systématiques et profonds peuvent néanmoins se comprendre. Finalement, contrairement à Davidson, Seymour soutient que les conventions sémantiques jouent un rôle essentiel dans la communication linguistique.

Contre l'interprétationnisme, Seymour met en avant un point de vue *institutionnaliste*, selon lequel la signification des mots est donnée par des règles ou définitions stipulées par les membres d'une communauté linguistique. Seymour insiste en outre sur l'importance de la composante illocutoire dans la signification des énoncés : certains actes de langage, à savoir les stipulations de différents membres de la communauté, peuvent servir à instituer des règles sémantiques. De façon analogue, la compétence linguistique d'un locuteur est déterminée par l'acte illocutoire consistant à juger que ce locuteur est compétent.

Martin Montminy examine la thèse davidsonienne selon laquelle un être n'a des pensées que s'il a été en communication linguistique avec autrui. Cet interprétationnisme *radical* implique qu'il faut avoir été l'interprète du langage d'une autre personne et avoir un langage qui a été interprété pour avoir des pensées. Les deux prémisses cruciales de l'argument de Davidson pour soutenir cette thèse sont que : *a*) on ne peut avoir des croyances sans posséder les concepts de croyance et de vérité objective et que : *b*) la communication linguistique est nécessaire pour acquérir ces deux concepts.

Les réserves de Montminy par rapport à la thèse **A** concernent le fait qu'il ne semble pas exister de raisons indépendantes permettant d'établir une norme particulière pour l'attribution de croyances. Il prend pour exemple les débats stériles autour de la croyance animale : plusieurs normes rivales plus ou moins strictes ont été proposées pour l'attribution de croyances, mais il n'existe pas de principe supérieur permettant de déterminer laquelle est la bonne. Montminy défend un point de vue *contextualiste* qui évite cette difficulté : selon le contextualisme, les normes d'attribution de croyances sont relatives au contexte de l'interprète, plus particulièrement aux présupposés, attentes, intérêts, etc., de l'interprète. On peut donc admettre **A** dans certains contextes, mais cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas de contextes dans lesquelles des normes moins strictes sont admissibles.

Contre la thèse **B**, Montminy fait valoir qu'un être isolé dispose d'un certain nombre de « méthodes » qui lui permettent d'acquérir le concept d'objectivité : il peut, par exemple, comparer ses impressions actuelles avec ses impressions passées, introduisant ainsi la possibilité que ses impressions présentes (ou passées) sont erronées. Cela ne veut pas dire que l'interprétation

doive être complètement évacuée de notre théorie de l'esprit. En fait, souligne Montminy, certains des arguments avancés par Davidson en faveur de l'interprétationnisme radical pourraient servir à soutenir une version modérée de l'interprétationnisme, selon laquelle un être a des pensées et parle un langage seulement si ces pensées et ce langage sont interprétables. Il est en effet possible que l'idée d'une norme d'usage correct n'ait de sens que si cet usage peut être mis en rapport avec celui d'un être distinct, à savoir un interprète²³.

Bibliographie

- Beardsley, M. *The Possibility of Criticism*, Detroit, Wayne State University Press, 1970.
- Davidson, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984. Trad. fr. *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, J. Chambon, 1993.
- . « Rational Animals », dans E. Lepore et B. McLaughlin, dir., *Actions and Events : Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 473-481. Trad. fr. « Animaux rationnels » dans *Paradoxes de l'irrationalité*, Combas, Éditions de l'Éclat, p. 63-75.
- . « A Coherence Theory of Truth and Knowledge », dans E. Lepore, dir., *Truth and Interpretation*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 307-319.
- . « Representation and Interpretation », dans K.A.M. Said, W.H. Newton-Smith et K.V. Wilkes, dir., *Modelling the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 13-26.
- . « Indeterminism and Antirealism », dans C.B. Kulp, dir., *Realism/Antirealism and Epistemology*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1997, p. 109-122.
- Davies, S. *Definitions of Art*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Dennett, D.C. *The Intentional Stance*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987. Trad. fr. *La stratégie de l'interprète*, Paris, Gallimard, 1990.
- Fodor, J.A. *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MIT Press, 1990.
- Fodor, J.A. et E. Lepore. « Is Intentional Ascription Intrinsically Normative? », dans B. Dahlbom, dir., *Dennett and His Critics*, Oxford, Blackwell, 1993a, p. 70-82.
- . « Is Radical Translation Possible? », dans R. Stoecker, dir., *Reflecting Davidson*, Berlin, Walter de Gruyter, 1993b, p. 57-76.
- Grice, P. « Meaning », *Philosophical Review*, 66, 1957, p. 377-388.
- Hirsch, E.D. *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967.
- Iseminger, G., dir., *Intention and Interpretation*, Philadelphia, Temple University Press, 1992.

23. Je remercie Sherri Irvin pour ses commentaires utiles sur ce texte.

- Johnston, M. « Objectivity Refigured: Pragmatism Without Verificationism », dans J. Haldane et C. Wright, dir., *Reality, Representation and Projection*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 85-130.
- Krausz, M. dir. *Is There a Single Right Interpretation?*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2002.
- Levinson, J. « Intention and Interpretation: A Last Look », dans G. Iseminger, dir., *Intention and Interpretation*, Philadelphia, Temple University Press, 1992, p. 221-256.
- McDowell, J. « Functionalism and Anomalous Monism », dans E. Lepore et B. McLaughlin, dir., *Actions and Event: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 387-398.
- Quine, W.V. *Word and Object*, Cambridge, MIT Press, 1960. Trad. fr. *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977.
- _____. *Philosophy of Logic*, 2^e éd., Cambridge, Harvard University Press, 1986. Trad. fr. *Philosophie de la logique*, Paris, Aubier, 1975.
- _____. *Pursuit of Truth*, éd. rév., Cambridge, Harvard University Press, 1992. Trad. fr. *La poursuite de la vérité*, Paris, Seuil, 1993.)
- Stecker, R. *Artworks: Definition, Meaning, Value*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1997.
- Wimsatt, W.K. et M.C. Beardsley « The Intentional Fallacy », *Sewanee Review*, 54, 1946, p. 468-488.
- Wright, C. *Truth and Objectivity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

L'interprétation ordinaire, entre simulation et méta-représentation

Jérôme Dokic

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011061ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011061ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dokic, J. (2005). L'interprétation ordinaire, entre simulation et méta-représentation. *Philosophiques*, 32 (1), 19–37.

<https://doi.org/10.7202/011061ar>

Résumé de l'article

Cet essai porte sur quelques aspects de l'opposition entre un modèle perceptif de la communication, selon lequel le témoignage est une source de connaissance directe du fait témoigné, et un modèle inférentiel de la communication, selon lequel le témoignage implique de la part du récepteur une inférence à partir des signes utilisés, des états mentaux de l'émetteur et du reste du contexte. À partir d'une réflexion sur la nature de la capacité de méta-représentation, et sur sa dépendance à l'égard des capacités de perception sociale et de simulation, je montre que l'attribution d'états mentaux souvent complexes à l'émetteur n'empêche pas le fonctionnement d'un mode primitif de communication dans lequel le récepteur hérite directement de l'information transmise par l'émetteur. La compréhension, aussi réflexive soit-elle, reste enracinée dans la tendance naturelle à accepter ce que l'émetteur cherche à nous faire savoir.

L'interprétation ordinaire, entre simulation et méta-représentation*

JÉRÔME DOKIC

École des hautes études en sciences sociales et Institut Jean-Nicod, Paris
dokic@ehess.fr

RÉSUMÉ. — Cet essai porte sur quelques aspects de l'opposition entre un modèle perceptif de la communication, selon lequel le témoignage est une source de connaissance directe du fait témoigné, et un modèle inférentiel de la communication, selon lequel le témoignage implique de la part du récepteur une inférence à partir des signes utilisés, des états mentaux de l'émetteur et du reste du contexte. À partir d'une réflexion sur la nature de la capacité de méta-représentation, et sur sa dépendance à l'égard des capacités de perception sociale et de simulation, je montre que l'attribution d'états mentaux souvent complexes à l'émetteur n'empêche pas le fonctionnement d'un mode primitif de communication dans lequel le récepteur hérite directement de l'information transmise par l'émetteur. La compréhension, aussi réflexive soit-elle, reste enracinée dans la tendance naturelle à accepter ce que l'émetteur cherche à nous faire savoir.

ABSTRACT. — In this essay, I examine some aspects of the debate between a perceptual model of communication, according to which testimony is a source of knowledge about the communicated fact, and an inferential model of communication, according to which testimony requires from the hearer an inference from the used signs, the speaker's mental states, and other features of the context. From a reflection on the nature of the capacity for metarepresentation, and its dependence on the capacities of social perception and simulation, I show that the ascription of even complex mental states to the speaker does not preclude communication from functioning on a mode in which the hearer directly inherits the information transmitted by the speaker. Understanding is grounded on the natural tendency to accept what is intelligibly presented to us as true.

1. Introduction : deux modèles de la communication

Une théorie de l'interprétation des propos d'autrui, dans un acte de communication linguistique ordinaire, peut être conçue selon deux modèles antagonistes.

D'un côté, la phénoménologie de la communication semble encourager un *modèle perceptif de la communication*¹. La communication peut

* Je remercie Martin Montminy et deux évaluateurs anonymes pour leurs remarques utiles sur une version plus ancienne de cet essai.

1. T. Reid, *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme* (1785), dans R. E. Beanblossom et K. Lehrer, dir., *Inquiry and Essays*, Indiana, 1983; C. A. J. Coady, *Testimony. A philosophical Study*, Oxford, Clarendon Press, 1992; T. Burge, « Content preservation », *Philosophical Review*, 102, 1993, p. 457-488; J. McDowell, « Meaning, Communication, and Knowledge » (1980) et « Knowledge by Hearsay » (1993), repris dans J. McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998; F. Récanati, « Does Linguistic Communication Rest on Inference? », *Mind and Language*, 17 (1-2), 2002, p. 105-126.

prendre des formes multiples, mais le témoignage, conçu comme la transmission d'une information d'un émetteur à un récepteur, est l'une de ses formes fondamentales². On peut parler de ce que l'on ne saurait percevoir; le contenu du témoignage n'est donc pas nécessairement un contenu de perception possible. Mais, comme la perception, le témoignage est une source de connaissance. Dans un contexte normal, lorsque quelqu'un m'annonce qu'il pleut en regardant par la fenêtre, alors que je n'ai pas constaté moi-même le temps qu'il fait, j'acquiesce le savoir qu'il pleut de manière directe, non inférentielle. De même que l'expérience perceptive est normalement accompagnée de la croyance correspondante (je vois qu'il pleut, et je le crois), la compréhension des propos de l'émetteur est normalement liée à l'assentiment (l'émetteur me dit qu'il pleut, et je le crois). Certes, je suis parfois victime d'une illusion, mais je suis naturellement enclin à tenir pour vrai le contenu conceptuel de mon expérience perceptive. De même, il arrive que je me méfie de mon interlocuteur et que je réfléchisse à ses intentions avant d'accepter ou non ce qu'il me dit. Mais, dans tous les cas, je suis au moins naturellement enclin à donner mon assentiment au message que l'émetteur cherche à me transmettre.

De l'autre côté, force est de reconnaître que la communication repose le plus souvent sur une théorie de l'esprit. Par « théorie de l'esprit », j'entends la capacité de mentalisation qui nous permet d'attribuer à autrui et à nous-mêmes des propriétés psychologiques, y compris, éventuellement, des attitudes propositionnelles comme la croyance, le désir et l'intention³. L'interprétation d'un acte de langage s'accompagne d'une représentation souvent complexe des attitudes propositionnelles de l'émetteur. Le récepteur sait ce que l'émetteur a dit lorsqu'il est capable de répondre à des questions du type « Pourquoi mon interlocuteur a-t-il utilisé ces mots ? », « Qu'est-ce qu'il a voulu dire par là ? », etc. Certains auteurs considèrent que la dépendance de la communication par rapport à la théorie de l'esprit nous oblige à renoncer au modèle perceptif au profit d'un *modèle inférentiel de la communication*⁴. Selon ce modèle, le message que l'émetteur cherche à transmettre est *inféré* par le récepteur sur la base de

2. Conformément à l'usage philosophique, j'utilise le terme « témoignage » dans un sens large, détaché du contexte juridique formel, pour désigner une situation de communication linguistique dans laquelle l'émetteur *fait savoir* quelque chose au récepteur.

3. Même si je continuerai à utiliser le terme « théorie de l'esprit », désormais traditionnel, l'appellation « capacité de mentalisation » est préférable dans la mesure où elle ne préjuge pas du caractère théorique de la capacité en question. Selon la théorie de la simulation mentale, par exemple (cf. section 6 ci-dessous), la capacité de mentalisation est essentiellement pratique.

4. D. Sperber, « Metarepresentations In An Evolutionary Perspective », in D. Sperber, dir., *Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 117-137; A. Bezuidenhout, « Is Verbal Communication a Purely Preservative Process ? », *Philosophical Review*, 107, 1998, p. 261-288; G. Origgi et D. Sperber, « Evolution, communication and the proper function of language », in P. Carruthers et A. Chamberlain, dir., *Evolution and the Human Mind: Language, Modularity and Social Cognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

prémisses concernant les signes utilisés, les croyances, désirs et intentions de l'émetteur, et tout autre trait pertinent du contexte. Dans la mesure où l'inférence en question est rarement déductive, on ne peut plus concevoir la compréhension comme une source de connaissance directe relative à la vérité de ce qui est dit. La compréhension du message de l'émetteur est détachée de l'assentiment que le récepteur est susceptible de lui donner. Un tel assentiment peut être le produit d'une nouvelle inférence, sur la base de prémisses concernant la fiabilité de l'émetteur, et le degré de confiance que le récepteur est prêt à lui accorder.

Mon but dans cet article n'est pas de trancher entre ces deux modèles. Le débat sur la nature de la communication linguistique est fort complexe, et je ne saurais prétendre en traiter ici tous les aspects. Je vais néanmoins essayer d'apporter quelques éléments qui, à mon avis, plaident en faveur du modèle perceptif. Ces éléments concernent ce que Tyler Burge appelle le « principe d'acceptation » (*acceptance principle*), à savoir la thèse selon laquelle toute personne est *prima facie* légitimée à accepter ce qui lui est présenté de manière intelligible comme vrai. Comme Burge, mais en invoquant des arguments différents, je tenterai de montrer que notre tendance à adhérer à un contenu propositionnel se manifeste déjà sur le plan de la *compréhension* (ou de ce que Frege appelle la « saisie de la pensée »). Par conséquent, l'adhésion spontanée à ce que l'émetteur nous dit peut avoir, dans certains contextes, une garantie épistémique indépendante d'une inférence partant de prémisses sur les états mentaux de l'émetteur. Cette conséquence me semble être une pierre dans le jardin du modèle inférentiel de la communication.

2. Les scénarios canoniques

Dans ce qui suit, je vais m'intéresser à une version spécifique du modèle perceptif. Cette version se place dans un cadre philosophique plus général, qui concerne les rapports entre le langage et la théorie de l'esprit. Certains auteurs considèrent qu'une théorie de l'esprit ne peut être maîtrisée que par un organisme qui possède déjà la faculté de langage⁵, et donc que l'évolution biologique de cette faculté ne dépend pas du développement préalable de la capacité de mentalisation⁶. Dans la même veine, des travaux en psychologie du développement font l'hypothèse que la maîtrise de la *syntaxe* des compléments propositionnels (qui impliquent en français la conjonction de subordination « que », comme dans « Pierre croit que Marie le trompe ») est une condition antérieure nécessaire de la compréhension de la notion de *croyance fausse*, au cœur de notre théorie de l'esprit⁷.

5. D. Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, traduction française Pascal Engel, Nîmes, Éditions Chambon, 1993.

6. D. Dennett, *La conscience expliquée*, traduction française Pascal Engel, Paris, Odile Jacob, 1993.

7. Voir aussi, par exemple, J. de Villiers, « Language and theory of mind: what are the developmental relationships? », in S. Baron-Cohen, H. Tager-Flusberg, et D. J. Cohen, dir., *Understanding Other Minds: Perspectives from Developmental Cognitive Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 83-123.

D'autres auteurs maintiennent au contraire que la communication au sens propre du terme, qui inclut mais ne se limite pas à la communication linguistique, exige qu'une théorie de l'esprit soit déjà en place. La thèse de la dépendance de la communication par rapport à la capacité de mentalisation remonte au moins aux travaux de Paul Grice, et c'est un thème central de la théorie de la pertinence développée par Dan Sperber et Deirdre Wilson⁸. Selon ces auteurs, la communication repose, du point de vue du récepteur, sur l'attribution à l'émetteur d'intentions complexes, en particulier l'intention méta-représentationnelle de rendre mutuellement manifeste à tous les protagonistes de l'acte de communication que l'émetteur a une intention informative spécifique. Dans cette perspective, on peut admettre que le langage et la théorie de l'esprit ont subi une évolution parallèle⁹, mais l'avènement du premier dépend unilatéralement de l'existence de la seconde, qui a évolué à la suite d'autres pressions subies au cours de l'évolution¹⁰.

A priori, l'opposition entre un modèle perceptif et un modèle inférentiel de la communication est indépendante de la question de savoir si la faculté de langage dépend d'une théorie de l'esprit ou vice-versa. On peut admettre que le langage dépend d'une théorie de l'esprit, mais que celle-ci n'est pas exercée dans la communication comme les partisans du modèle inférentiel le prétendent. De même, on peut défendre la thèse selon laquelle la théorie de l'esprit dépend du langage, mais dès lors qu'elle est en place, l'image du témoignage comme source de connaissance non inférentielle ne peut plus être maintenue. Si je mentionne ici la question de la priorité du langage et de la théorie de l'esprit dans l'ordre de l'explication, c'est que la version la plus convaincante du modèle perceptif exploite une analogie entre la communication humaine et la communication animale¹¹. Selon cette version, des mécanismes fondamentaux qui sous-tendent la communication humaine sous-tendent également la communication animale. Dans la mesure où ces mécanismes ne dépendent pas d'une capacité sophistiquée de mentalisation, la communication humaine comporte une dimension fondamentale qui précède l'exercice de notre théorie ordinaire de l'esprit.

Les mécanismes supposés être communs à la communication humaine et à la communication animale concernent des transferts directs de croyances et de désirs (ou plus généralement de motivations) de l'émetteur au récepteur.

8. P. Grice, *Studies in the Way of Words*, Boston, Harvard University Press, 1989; D. Sperber et D. Wilson, *La pertinence*, Paris, Minuit, 1989.

9. G. Origgi, et D. Sperber, « Evolution, communication and the proper function of language ».

10. Je pense ici aux travaux sur le développement de l'intelligence sociale ou « machiavélique » : voir aussi, par exemple, A. Whiten et R. W. Byrne, dir., *Machiavellian Intelligence II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

11. Cette analogie est particulièrement claire dans J. McDowell, « Meaning, Communication, and Knowledge ».

Considérons les deux scénarios suivants, que j'appellerai « scénarios canoniques » :

- I. *Extension de la perception.* Une créature crie ou gesticule en réaction naturelle ou spontanée à quelque fait (positif ou négatif) et une seconde créature, entendant les cris ou voyant les gestes de la première, réagit à son tour *comme si* elle faisait elle-même l'expérience directe de ce fait. Il y a ici un *transfert naturel de croyance* : le « récepteur » en vient à croire quelque chose initialement cru par l'« émetteur ».
- II. *Extension de l'action.* Une créature exprime par ses cris et gestes son désir d'atteindre quelque objet, provoquant ainsi une autre créature à venir à son secours. Il y a ici un *transfert naturel de désir* : le « récepteur » en vient à désirer l'action même désirée par l'« émetteur », par exemple amener quelque objet à portée de main de ce dernier.

Des versions plus ou moins rudimentaires de ces scénarios se réalisent chez de nombreuses espèces non humaines (telles que l'abeille, certains oiseaux et les singes vervets). Par ailleurs, les transferts de croyances ou de désirs aux sens décrits par I et par II ne semblent pas dépendre d'une théorie de l'esprit sophistiquée. Il faut intervenir un « système informationnel » qui repose avant tout sur des relations causales fiables¹². Les deux scénarios impliquent un flux d'information, au sens naturel, non intentionnel du terme, du monde à l'émetteur, puis de l'émetteur au récepteur. Dans le scénario I, la réponse de l'émetteur véhicule une information sur un fait donné, dont le récepteur hérite par sa propre réponse différenciée. Dans le scénario II, la réponse de l'émetteur véhicule une information sur la désidérabilité relative d'une certaine action, dont le récepteur hérite en désirant lui-même cette action. La question est de savoir si ces scénarios ont quoi que ce soit à voir avec la communication humaine ordinaire.

3. La spécificité de la communication humaine

Dans une série d'essais récents, Dan Sperber a apporté une réponse négative à cette question. Il s'est prononcé en faveur de l'hypothèse d'une discontinuité entre les scénarios canoniques et la communication humaine. À propos de l'idée que les scénarios canoniques impliquent une forme de proto-langage à partir duquel la communication telle que nous la connaissons a pu se développer, il écrit :

Ou bien la communication linguistique ancestrale, quoiqu'elle fût à de nombreux égards plus simple, était fondée sur le même type de mécanisme communicationnel que la communication linguistique moderne. Dans ce cas, elle présupposait la capacité de méta-représentation, et ne pouvait donc pas la précéder. Ou bien la communication ancestrale linguistique était strictement une

12. Sur cette notion de système informationnel et sa relation avec le témoignage, cf. G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982, chap. 5, surtout p. 123.

affaire de codage/décodage, et alors il n'y a aucune raison de supposer que nos ancêtres avaient les ressources nécessaires pour prendre conscience du caractère représentationnel de leurs signaux, pas plus que les abeilles ou les singes vervets¹³.

Selon Sperber, dès lors que la communication repose sur une théorie méta-représentationnelle de l'esprit, elle prend une forme radicalement différente de celle des transferts de croyances et de désirs dans les scénarios canoniques. Dans la théorie de la pertinence, le message n'est pas directement perçu mais inféré à partir des intentions de communication du locuteur, elles-mêmes dérivées de prémisses concernant les signes utilisés et le reste du contexte. Les interactions proto-linguistiques des scénarios canoniques — qui étendent les capacités perceptives et agentives des sujets — ne survivent pas au développement de la communication proprement dite (ou alors seulement en tant que vestiges). Le véritable précurseur de la communication n'est pas un proto-langage fondé sur des signes naturels, mais la capacité de mentalisation. Il n'y a aucun lien privilégié entre le proto-langage et la théorie de l'esprit qui pourrait expliquer de manière plausible l'évolution ou le développement du premier à la seconde.

L'objection de Sperber comporte plusieurs éléments spécifiques distincts. Premièrement, Sperber et les théoriciens de la pertinence prétendent que le modèle perceptif de la communication, du moins en tant qu'il fait jouer un rôle central aux scénarios canoniques, a partie liée avec la conception de la communication comme un code. Selon cette conception, le message communiqué est globalement codé dans le signe, plus ou moins indépendamment du contexte. Je laisserai cet argument de côté dans cet essai, car je me rallie à la critique qu'en a faite François Récanati¹⁴. Le modèle perceptif de la communication peut et doit rejeter la conception de la communication comme un processus de simple codage (du côté de l'émetteur) et décodage (du côté du récepteur). Le message communiqué dépend au moins autant du contexte extra-linguistique que du signe utilisé.

Un second élément de l'objection de Sperber concerne la *transparence* des signes utilisés dans les scénarios canoniques. Pour qu'un transfert de croyance ou de désir ait lieu, il suffit que l'émetteur et le récepteur se tiennent l'un l'autre pour de simples intermédiaires causaux. Or il semble qu'une condition nécessaire de la communication soit que l'émetteur et le récepteur considèrent certains événements *comme* des signes; dans les termes de Sperber, ils doivent prendre conscience de leur « caractère représentationnel ». Une telle prise de conscience requiert une théorie de l'esprit, seule habilitée à donner un sens à l'idée que l'émetteur et le récepteur utilisent sciemment des signes. Cet argument, destiné à mettre en évidence le fossé qui sépare les scénarios canoniques des processus ordinaires de communication, sera l'objet de la section 4 ci-dessous. Dans la section 5, j'examinerai une variante de cet

13. D. Sperber, « Metarepresentations In An Evolutionary Perspective », p. 4.

14. F. Récanati, « Does Linguistic Communication Rest on Inference? ».

argument, selon laquelle les scénarios canoniques impliquent des signes naturels alors que la communication humaine implique des signes conventionnels ou institutionnels, qui peuvent être utilisés librement, indépendamment des exigences du contexte présent. En réponse à cet argument, je présenterai les grandes lignes d'une solution de continuité entre les signes naturels et les signes d'institution.

Un troisième aspect, plus général, de l'objection de Sperber concerne la capacité de méta-représentation engagée dans la communication humaine. Il faut admettre que cette capacité n'est pas seulement exercée pour prendre conscience du caractère représentationnel des signes utilisés. Le récepteur d'un acte de communication doit tenir compte des intentions complexes de l'émetteur, qui ne sont pas toujours compatibles avec la transmission de la vérité. Comme le rappellent Origgi et Sperber, un problème majeur de la théorie de la communication est d'expliquer comment les bénéfices de la communication peuvent excéder le coût d'éventuelles fraudes, mensonges ou manipulations :

Dans le cas de la communication humaine, l'explication de la manière dont le coût d'une possible tromperie [*deception*] est maîtrisé implique le fait que la compréhension et l'acceptation [*acceptance*] sont deux étapes distinctes dans le processus global¹⁵.

En général, la communication humaine est hautement réflexive ou méta-représentationnelle¹⁶. Ce trait l'oppose incontestablement à la communication animale. Un partisan du modèle perceptif de la communication doit expliquer la réflexivité de la communication humaine sans souscrire au point de vue inférentialiste selon lequel la compréhension et l'adhésion sont deux étapes distinctes d'un processus normal de communication. Une telle explication sera esquissée dans les sections 7 et 8.

4. La perception sociale

Considérons le problème de la transparence des signes impliqués dans les scénarios canoniques. Dans tout acte de communication digne de ce nom, les signes doivent être compris comme tels par les intéressés. Cette compréhension est psychologique et fait donc intervenir quelque théorie de l'esprit.

La question est de savoir si cette théorie de l'esprit est nécessairement méta-représentationnelle, c'est-à-dire si elle porte explicitement sur des représentations mentales. La réponse est négative si l'on peut donner un sens à l'opacité de signes en restant sur le terrain de la perception. En effet, les représentations perceptives sont toujours des représentations de premier ordre. On ne perçoit jamais des représentations mentales comme telles. Les paradigmes de représentations mentales (ou d'états mentaux qui impliquent essentiellement

15. D. Origgi, et D. Sperber, « Evolution, communication and the proper function of language », p. 161-162.

16. Dans le cadre de cet essai, j'utilise « réflexif » dans le même sens que « méta-représentationnel ».

des représentations mentales) sont les croyances et les désirs, conçus comme attitudes propositionnelles¹⁷. Or le concept de croyance ou de désir, tel qu'il figure dans notre psychologie ordinaire, n'est pas un concept d'observation. On peut observer autrui avoir mal, ou avoir peur, mais on ne peut pas l'observer croire ou désirer quoi que ce soit¹⁸. Les croyances et les désirs sont attribués sur la base du comportement observable de manière holiste : on ne peut pas déchiffrer une croyance à partir d'un comportement observable, mais seulement à partir d'un ensemble ouvert de comportements. Par suite, si une théorie de l'esprit peut être mobilisée sur le plan perceptif, elle ne sera pas méta-représentationnelle, mais au contraire pré-réflexive.

Les recherches psychologiques sur l'évolution et le développement de la théorie de l'esprit ont identifié plusieurs « précurseurs » de la capacité méta-représentationnelle de mentalisation. L'attention partagée, les comportements de pointage proto-impératif et proto-déclaratif, la compréhension des intentions en action, l'imitation et le comportement empathique précèdent apparemment la réflexion telle qu'elle s'exerce dans l'attribution d'attitudes propositionnelles comme la croyance ou le désir¹⁹.

Nos capacités pré-réflexives de mentalisation ont une composante perceptive importante. On a décrit la capacité de détecter visuellement les postures et les attitudes corporelles d'autrui (qui semble avoir son fondement causal dans le cortex temporal) comme une capacité de perception sociale, ou une « fenêtre ouverte sur l'esprit d'autrui²⁰ ». De même, on peut établir par observation qu'une personne est dans une relation épistémique directe à un fait, par exemple qu'elle voit qu'il pleut. Une telle relation épistémique est directe au sens où elle n'est pas médiatisée par une représentation mentale. Sa représentation peut rester de premier ordre : contrairement à la représentation d'une croyance, elle ne mobilise pas essentiellement la capacité de méta-représentation. Ainsi, certains psychologues du développement font l'hypothèse (anticipée par Wittgenstein dans *De la certitude*) que l'enfant commence à comprendre ce qu'est le savoir avant de comprendre ce qu'est la croyance²¹.

17. mais pas forcément comme relations à des propositions; cf. section 7 ci-dessous.

18. Le cas du désir est plus complexe : on ne peut pas observer le désir en tant qu'attitude propositionnelle, mais on peut observer le désir en tant qu'émotion. J'en dis un peu plus sur la distinction entre les états mentaux observables et les autres dans J. Dovic, « The Sense of Ownership: An Analogy between Sensation and Action », in N. Eilan. et J. Roessler, dir., *Agency and Self-Awareness. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 321-344.

19. Voir par exemple les essais réunis dans Baron-Cohen, S., *Understanding Other Minds*. Pour une théorie pré-réflexive de l'attention partagée et de son rôle dans la communication, cf. I. Brinck., « Attention and the evolution of intentional communication », *Pragmatics and Cognition*, 9.2, 2001, p. 259-277.

20. T. Allison, A. Puce et G. McCarthy, « Social perception from visual cues: role of the STS region », *Trends in Cognitive Science* 4:7, 2000, p. 267-278.

21. Cf. K. Bartsch et H. M. Wellman, *Children Talk About the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1995, et J. Perner, *Understanding the Representational Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1991.

À nouveau, la saisie du concept de croyance est plus complexe que celle du concept de savoir ou d'information comme relation directe au monde, car elle suppose la maîtrise d'une théorie méta-représentationnelle de l'esprit, que l'enfant n'acquiert qu'à trois ou quatre ans.

Dans les versions purement causales des scénarios canoniques, le contenu de la perception du récepteur à qui l'on apprend que *p* est principalement « *p* ». Autrement dit, le contenu de la perception du récepteur s'apparente à celui d'une perception directe du fait que *p*. La médiation de l'émetteur dans la transmission de l'information est totalement transparente. Par contre, le récepteur qui dispose de capacités perceptives de mentalisation peut faire l'expérience d'une situation plus complexe : le contenu de sa perception a à peu près la forme suivante : « L'émetteur sait et me fait savoir que *p* ». Le récepteur ne perçoit pas seulement le fait que *p* ; il perçoit le fait qu'un émetteur cherche à lui révéler le fait que *p*. Le scénario reste canonique, mais n'est pas purement causal, puisque le récepteur prend conscience de l'émetteur comme un acteur social cherchant à communiquer. À nouveau, cette prise de conscience ne repose pas nécessairement sur l'attribution à l'émetteur de représentations mentales comme la croyance ou le désir²².

On peut ainsi espérer rendre compte de la phénoménologie de la compréhension, qui est à la fois perceptive et psychologiquement engagée. Certes, la « théorie de l'esprit » mobilisée au niveau perceptif est assez rudimentaire. Elle permet de repérer des situations psychologiques relationnelles, qui impliquent des objets intentionnels concrets, mais elle est incapable de rendre compte des cas de « méreprésentation », où le sujet n'est précisément pas en relation cognitive avec un objet réel ou avec un fait. *A fortiori*, elle est loin de pouvoir fonder la conception d'une croyance fausse, qui a partie liée avec une théorie méta-représentationnelle de l'esprit.

5. La simulation comme proto-langage opératoire

Comme nous l'avons vu, les scénarios canoniques impliquent des *signes naturels*. Dans certains contextes, lorsqu'un émetteur affirme qu'il pleut en regardant par la fenêtre, il signifie naturellement la pluie locale. L'occurrence du signe « Il pleut » co-varie de manière fiable avec la pluie locale, en vertu d'une chaîne causale qui la relie à celle-ci. Or les signes naturels ne sont pas des signes à *proprement parler*. L'une des caractéristiques essentielles des signes

22. J. McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, p. 433. F. Récanati, « Does Linguistic Communication Rest on Inference? », affirme que lorsque nous comprenons une occurrence du démonstratif complexe « ce gars », nous ne devons pas penser au référent *comme* étant la personne à laquelle l'émetteur a l'intention de faire référence. S'il y a une représentation des intentions du locuteur (dans un contexte normal), elle reste sub-personnelle plutôt que consciente. Si mes remarques ci-dessus sont correctes, le défenseur du modèle perceptif n'est pas obligé de reléguer au niveau sub-personnel les représentations psychologiques qui sous-tendent la compréhension. Au contraire, au moins certaines d'entre elles participent de la phénoménologie ordinaire de la compréhension.

impliqués dans la communication humaine est qu'ils peuvent être convoqués librement, indépendamment du contexte présent.

On peut répondre à cette objection en essayant de mettre en évidence la *continuité* qui existe entre les signes naturels et les signes non naturels ou institutionnels. Au XVIII^e siècle, dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac a donné une description de la transition des signes naturels aux signes d'institution dont certains éléments restent à mon avis valables :

Plus ils se familiarisèrent avec ces signes, plus ils furent en état de se les rappeler à leur gré. Leur mémoire commença à avoir quelque exercice; ils purent disposer eux-mêmes de leur imagination, et ils parvinrent insensiblement à faire avec réflexion ce qu'ils n'avoient fait que par instinct. D'abord tous deux se firent une habitude de connaître, à ces signes, les sentiments que l'autre éprouvait dans le moment; ensuite ils s'en servirent pour se communiquer les sentiments qu'ils avoient éprouvés. Celui, par exemple, qui voyait un lieu où il avait été effrayé, imitait les cris et les mouvements qui étoient les signes de la frayeur, pour avertir l'autre de ne pas s'exposer au danger qu'il avait couru²³.

L'*imitation* ou la *simulation* est invoquée ici comme un mécanisme cognitif permettant un premier découplage du signe par rapport au contexte présent. Nous sommes capables d'imiter une action relationnelle — dans l'exemple de Condillac, l'homme fait semblant d'avoir peur de quelque chose — en l'absence de son *relatum* (par exemple, un lion rencontré dans le passé à l'endroit où se trouvent les protagonistes de l'acte de communication). Selon une conception plausible de la simulation, la simulation d'une action ou d'une réponse spontanée implique des mécanismes cognitifs également mobilisés dans l'action ou la réponse originale. L'homme qui fait semblant d'avoir peur d'un lion se trouve dans un état épistémique *analogue* (mais non identique) à celui dans lequel il se trouvait au moment de la rencontre réelle avec le lion²⁴. On peut faire ici deux remarques à propos de la suggestion de Condillac.

Premièrement, elle met en évidence la continuité entre les signes naturels et les signes d'institution. Plus précisément, elle explique comment certains signes naturels peuvent être également considérés comme des signes d'institution, et repris en dehors de leur contexte d'origine. Supposons que l'homme décrit par Condillac a initialement répondu de manière spontanée à la présence d'un lion en produisant un cri caractéristique. Si sa réponse co-varie de manière fiable avec la présence d'un lion, elle a à peu près la même signification que notre énoncé « Il y a ici un lion ».

Notre homme est aussi capable d'imiter sa réponse spontanée à la présence d'un lion; il lui suffit de faire semblant d'être actuellement en présence

23. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin, 2002, II, 1, ch. 1, § 3.

24. A. Goldman, « In defense of the simulation theory », *Mind and Language*, 7, 1992, p. 104-119; A. Goldman, « Simulation and Mental Concepts », in J. Dokic. et J. Proust, dir., *Simulation and Knowledge of Action*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, 2002.

de l'animal, dans un contexte qu'il choisit librement. Notons que l'homme n'imité pas sa réponse à un fait indépendamment identifié, mais la *reproduit*. En définitive, seul le fait est explicitement représenté dans la simulation, dont le processus n'implique nullement la capacité de méta-représentation. Lorsque l'homme imite sa rencontre passée avec un lion, il réactive des mécanismes cognitifs mobilisés lors de celle-ci. Il utilise un signe, dont la signification s'approche de notre énoncé « Il y a ici un lion », en dehors de son contexte d'origine. Il fait ainsi un premier pas dans la transformation du signe naturel en signe d'institution, dont l'occurrence est indépendante de la présence actuelle d'un lion.

Ma seconde remarque est que la suggestion Condillac est compatible avec le modèle perceptif de la communication. On pourrait objecter que ce modèle vaut au mieux pour les signes naturels, mais qu'il est obsolète pour les signes d'institution. Si les signes peuvent être utilisés librement dans le cadre d'une affirmation, c'est que leurs occurrences cessent d'être des réponses naturelles à des faits donnés, et donc ne peuvent plus en être les *révélateurs*. Cette objection repose sur un malentendu. Seules les occurrences de certains signes utilisés tels quels, dans le cadre d'une affirmation, peuvent prétendre constituer des réponses naturelles à des faits donnés. Si les signes sont utilisés comme parties sémantiques propres d'une affirmation plus complexe, par exemple dans la portée d'un opérateur de phrases, aucune garantie n'existe que leurs occurrences révèlent des faits donnés. Dans certains contextes, l'émetteur qui annonce qu'il pleut au moyen des mots « Il pleut » signifie naturellement la pluie locale, mais ces mots peuvent être également utilisés en l'absence de la pluie, par exemple, dans l'énoncé « S'il pleut, je prendrai mon parapluie ». Cet énoncé est sémantiquement complexe, et contient l'opérateur de phrases « si... alors... ».

Dans l'exemple de Condillac, le message transmis par l'émetteur a à peu près la même signification que notre énoncé « Il y avait ici un lion ». Il présente déjà une certaine complexité sémantique, puisqu'il contient comme partie propre un autre signe, à peu près synonyme de « Il y a ici un lion ». Comme nous l'avons vu, il s'agit du signe utilisé *dans la portée de la simulation*. On peut considérer que notre homme imite la présence d'un lion d'une manière spécifique, qui communique au récepteur le fait qu'un lion s'est trouvé, *dans le passé*, à l'endroit indiqué par le récepteur. En imitant la présence d'un lion de cette manière, l'émetteur utilise un signe qui se rapproche de l'opérateur temporel intensionnel « Il était le cas que », tel qu'il a été décrit par Arthur Prior. Le message communiqué a alors la forme « Il était le cas que (il y a ici un lion) » (ou « Dans le passé (il y a ici un lion) »). Il vaut la peine de noter que Prior considérerait cette forme comme l'analyse sémantique correcte de notre énoncé « Il y avait ici un lion » :

[Une] expression qui permet de construire une phrase à partir d'une autre phrase est un adverbe ou une expression adverbiale, comme « ne ... pas » ou « Ce n'est pas le cas que », ou « prétendument » ou « Il est prétendu que », ou

« Il est possible que ». [...] Je voudrais émettre l'hypothèse selon laquelle mettre un verbe au temps passé ou futur revient exactement au même qu'ajouter un adverbe à la phrase. « J'étais en train de déjeuner » est lié à « Je suis en train de déjeuner » de la même manière que « Je suis prétendument en train de déjeuner » lui est lié. C'est un accident historique que nous formons le temps passé en modifiant le temps présent, par exemple en substituant « étais » à « suis », plutôt qu'en lui accrochant un adverbe. Dans un langage rationalisé qui comporte des constructions uniformes pour des fonctions similaires, nous formerions le temps passé en préfixant à une phrase l'expression « Il était le cas que » [...] et le temps futur en préfixant « Il sera le cas que »²⁵.

La suggestion de Condillac est compatible avec le modèle perceptif de la communication dans la mesure où, si l'occurrence du signe qui correspond à « Il y a ici un lion » ne révèle pas la présence actuelle d'un lion dans l'environnement, l'occurrence du signe « Il y avait ici un lion » peut être considérée comme une réponse spontanée au fait qu'il y avait ici un lion. Par suite, cette réponse se transmet au récepteur, qui met en œuvre les mécanismes cognitifs, quels qu'ils soient, qui seraient activés s'il constatait lui-même la présence passée d'un lion, par exemple s'il percevait sur le sol des traces fraîches du félin.

Si les remarques qui précèdent sont sur la bonne voie, le niveau de communication réalisé dans l'exemple de Condillac implique déjà un langage pourvu d'une syntaxe rudimentaire. Ce langage implique des opérateurs intensionnels de phrases, tels que « Il était le cas que » ou « Il sera le cas que » (si l'homme décrit par Condillac est aussi capable de transmettre des messages relatant des situations futures, par exemple le fait qu'il y aura bientôt un lion ici). À l'analyse sémantique que Prior offre de ces opérateurs s'ajoute la thèse selon laquelle leur utilisation repose sur la simulation, capable de rendre présente à l'esprit une situation passée ou future. On peut rapprocher cette thèse de la théorie de la « deixis orientée par l'imagination » développée par Karl Bühler :

Si j'entends « Il pleut » sans autre introduction, je le considère comme une évaluation du temps qu'il fait dans la situation du discours ; il pleut là où se trouve le locuteur au moment présent [...] L'addition de « sur le lac de Constance » est un pas libérateur : « Il pleut sur le lac de Constance » ; cette formulation étendue peut être produite n'importe où ; son sens est dans une large mesure libéré de [...] la situation du discours²⁶.

Au niveau de langage qui m'intéresse ici, les opérateurs spatio-temporels, du type « sur le lac de Constance » ou « dans le passé », sont compris comme des *invitations à la simulation*, c'est-à-dire des invitations à rendre présentes, par

25. A. N. Prior, *Papers on Time and Tense*, dir., par P. Hasle, P. Øhrstrøm, T. Braüner, et J. Copeland, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 12-13.

26. K. Bühler, *Theory of Language* (1934), traduction anglaise D. F. Goodwin, Amsterdam, John Benjamins, 1990, p. 426, cité par F. Récanati, *Oratio Obliqua, Oratio Recta. An Essay on Metarepresentation*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2000, p. 89, qui contient un développement original de la théorie de Bühler.

l'imagination ou le souvenir, des situations délocalisées ou passées, ou simplement possibles. On peut ainsi émettre la spéculation selon laquelle l'évolution de la capacité de simulation est étroitement liée à la capacité proto-syntaxique d'utiliser un langage opératoire, sans préjuger ici de la question de savoir quelle capacité est prioritaire sur l'autre dans l'ordre de l'explication.

6. Les limites de la simulation mentale

L'introduction de la notion de simulation nous permet de faire un pas, des scénarios canoniques vers la communication linguistique ordinaire. Selon l'argument de la section précédente, elle rend possible l'émergence d'un proto-langage articulé. La maîtrise de ce langage, dont la syntaxe rudimentaire fait intervenir des opérateurs de phrases, ne semble pas requérir une théorie méta-représentationnelle de l'esprit. En effet, la capacité de simulation qui sous-tend l'utilisation de ces opérateurs ne manipule que des représentations de premier ordre. Dans la mesure où, comme je l'ai concédé aux partisans du modèle inférentiel de la communication, la communication linguistique repose essentiellement sur une théorie méta-représentationnelle de l'esprit, le fossé qui sépare un proto-langage opératoire du langage tel que nous le connaissons reste à combler.

Selon une certaine conception des rapports entre la simulation et la théorie de l'esprit, ce fossé est moins important qu'il ne paraît. On peut arguer que la capacité de simulation permet de comprendre certaines situations mentales inaccessibles au niveau purement perceptif. Par exemple, elle permet de faire des prédictions limitées sur le comportement d'un sujet qui croit faussement qu'il fait beau alors qu'il pleut : le sujet agit simplement *comme* s'il pleuvait. Une telle situation n'est pas accessible au niveau perceptif ; par hypothèse, le sujet n'est pas dans une relation observable avec le fait qu'il fait beau. Certains auteurs vont plus loin et défendent la thèse selon laquelle la capacité de simulation est la voie royale vers notre théorie ordinaire de l'esprit. Robert Gordon prétend que la capacité d'exprimer une conception étrangère du monde sur le mode du « comme si » est l'élément central sur lequel peut se fonder l'introduction ultérieure de concepts psychologiques, comme celui de croyance. Lorsque je simule le monde tel qu'autrui l'a trouvé, par exemple lorsque j'imagine qu'il fasse beau alors que je crois qu'il pleut, j'attribue au moins implicitement à autrui la croyance qu'il fait beau. Gordon considère que notre théorie de l'esprit, dans la mesure où elle est fondée sur la capacité de simulation, relève davantage d'une capacité pratique que d'une capacité théorique. Par conséquent, elle n'est pas aussi réflexive qu'elle ne paraît. Lorsque j'attribue à autrui la croyance qu'il fait beau en simulant le monde tel qu'il l'a trouvé, je ne fais pas normalement référence à la croyance d'autrui en tant que représentation mentale. Mon attribution n'est pas méta-représentationnelle ; au contraire, elle est entièrement tournée vers le monde, réel ou simulé²⁷.

27. R. Gordon, « Simulation Without Introspection or Inference from Me to You », in M. Davies et T. Stone, dir., *Mental Simulation*, Oxford, Blackwell, 1995 ; R. Gordon, « "Radical" »

Malheureusement, il n'est pas évident que la capacité de simulation soit une condition suffisante de la capacité d'attribuer, même implicitement, des croyances à soi-même et à autrui. On peut douter de l'existence d'un chemin de la simulation à la simulation mentale. Considérons le scénario suivant, emprunté au célèbre *test de la croyance fausse*²⁸. Soit un personnage, Maxi, en face de deux boîtes, bleue et rouge. Maxi range une barre de chocolat dans la boîte bleue, puis quitte la pièce. En son absence, quelqu'un déplace la barre de chocolat dans la boîte rouge. Maxi fait son retour dans la pièce. Où va-t-il chercher la barre de chocolat ? Selon la théorie de la simulation mentale, je peux répondre correctement à cette question, et donc attribuer implicitement une croyance fausse à Maxi, avant tout parce que je suis capable de me mettre mentalement à sa place, et de construire par l'imagination un modèle mental du monde tel qu'il l'a trouvé.

Certes, le sujet capable d'anticiper le comportement d'une autre personne ayant des croyances fausses, ou plus précisément incompatibles avec les siennes propres, ne maîtrise pas pour autant le concept de croyance. Comme Gordon le reconnaît lui-même, un tel sujet « n'est pas encore en mesure de comprendre que *ses propres croyances présentes* peuvent être elle-mêmes en désaccord avec les faits ». En effet, il « ne parviendra pas à une telle compréhension aussi longtemps qu'il déterminera quelles sont ses propres croyances présentes en se demandant quels sont les faits ». Selon Gordon, c'est précisément par un enchâssement multiple de modèles mentaux que le sujet parvient à la compréhension requise :

Pour faire apparaître ses propres croyances présentes comme différenciables des faits, [le sujet] devra simuler quelqu'un d'autre pour qui les faits sont différents — ou, plus généralement, adopter une perspective à partir de laquelle les faits sont différents, que cette perspective soit occupée ou non par une personne réelle — et, à partir de cette perspective étrangère, *simuler lui-même* [*simulate herself*]²⁹.

L'ordre de priorité établi par la philosophie cartésienne est ici comme inversé. La troisième personne est prioritaire par rapport à la première personne au sens où je dois passer par une représentation d'autrui pour accéder à mes propres croyances, conçues comme indépendantes des faits.

Gordon considère que le développement d'une certaine forme de *mémoire* peut constituer une autre manière de parvenir à la compréhension que notre perspective actuelle sur les choses pourrait être erronée. Pour reprendre les termes d'une autre expérience célèbre, supposons que l'on me

Simulationism », in P. Carruthers et P. K. Smith, dir., *Theories of theories of mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

28. H. Wimmer et J. Perner, « Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception », *Cognition*, 13, 1983, p. 103-128.

29. R. Gordon, « Simulation Without Introspection or Inference from Me to You », p. 62.

présente un objet que je prends d'abord pour une pierre³⁰. Après avoir manipulé l'objet, je change d'avis, et reconnais qu'il s'agit en fait d'une éponge. Je peux avoir conservé le souvenir apparent d'une pierre, et parvenir ainsi à comprendre que ma perspective passée sur les choses était erronée. Or selon Gordon, si je simule une perspective future sur ma perspective présente, je peux comprendre, de manière analogue, que celle-ci pourrait être erronée — même si, par définition, je ne peux pas le *croire*.

À y regarder de plus près, toutefois, la méthode qui consiste à enchâsser des modèles mentaux ou des perspectives différentes sur le monde ne permet pas de fonder à elle seule la compréhension selon laquelle nos propres croyances, ou du moins certaines d'entre elles, pourraient être fausses. Cette méthode donne au mieux un sens à la possibilité que, selon une autre personne, j'ai tort; elle ne saurait donner un sens à la possibilité que cette personne a raison, et donc que j'ai *effectivement* tort. De même, la méthode donne au mieux un sens à la possibilité que selon mon moi futur, mon moi présent a tort; elle ne saurait donner un sens à la possibilité que mon futur moi a raison, et donc que j'ai *actuellement* tort.

Martin Montminy m'a objecté que la méthode décrite par Gordon permet de comprendre que *si* autrui ou mon moi futur a raison, alors j'ai tort, et, de là, comprendre la possibilité que j'aie tort. Je prétends au contraire que l'on ne peut pas comprendre qu'autrui ou mon moi futur a raison en restant sur le terrain de la simulation. La théorie de la simulation mentale n'explique pas comment je peux dépasser la dichotomie entre le monde tel que je l'ai trouvé, dont la représentation ne doit rien à la simulation, et le monde tel qu'autrui ou moi-même pourrait le trouver, dont la représentation implique la simulation. Alors que je conçois le premier monde comme une réalité, je conçois le second comme une simple possibilité, incapable de se réaliser (du moins lorsqu'il est en désaccord avec « mon » monde). Je peux imaginer quelqu'un contester la réalité du monde tel que je l'ai trouvé, mais je ne peux pas saisir la possibilité que l'une de mes croyances soit fausse, *indépendamment de l'opinion de qui que ce soit*.

7. Une ontologie d'états mentaux

Il ressort des remarques précédentes que la capacité de simulation ne peut pas se substituer à une théorie méta-représentationnelle de l'esprit, essentielle à toute communication digne de ce nom. En particulier, elle ne permet pas de fonder la maîtrise de la notion de croyance fausse, et donc de donner un sens à certaines possibilités auxquelles tout locuteur adulte doit être sensible, comme la possibilité que la croyance que l'émetteur cherche à lui transmettre est fausse. Il reste donc à montrer que l'acquisition d'une théorie de l'esprit capable de donner un sens à ces possibilités est compatible avec le modèle perceptif de la

30 J. H. Flavell, E. R. Flavell, et F. L. Green, « Development of the appearance-reality distinction », *Cognitive Psychology*, 15, 1983, p. 95-120.

communication, notamment avec l'idée d'un transfert naturel de croyance ou de désir.

La simulation permet de maintenir simultanément à l'esprit deux modèles mentaux incompatibles, par exemple le modèle du monde tel que je l'ai trouvé, dans lequel il pleut, et le modèle du monde tel qu'autrui pourrait le trouver, dans lequel il fait beau. Je crois qu'il pleut, et j'imagine qu'il fasse beau (par exemple, pour en tirer des conséquences additionnelles sur le monde dans lequel autrui croit être). Intuitivement, la maîtrise de la notion de croyance fausse requiert davantage que la construction de deux modèles de ce genre. Elle requiert la construction d'un modèle plus complexe, dans lequel la croyance coexiste avec un fait qui la rend fausse. Dans un tel modèle, la croyance est *explicitement* représentée dans un monde possible où elle est fausse. Or, comme les partisans de la théorie de la simulation mentale le revendiquent eux-mêmes, les modèles mentaux que la capacité de simulation permet de manipuler ne font aucune référence explicite aux croyances des sujets.

Notre théorie méta-représentationnelle de l'esprit fait apparaître les croyances comme des *objets* (au sens large, frégéen du terme) relativement indépendants de ce qui les rend vrais ou faux dans le monde réel. Ainsi, je peux parler de la croyance de Marie, tout en ignorant si elle est vraie ou fausse. Par suite, nous sommes capables d'identifier la même croyance à travers deux mondes (ou deux ensembles de mondes) possibles : un monde (ou un ensemble de mondes) dans lequel elle est vraie, et un monde (ou un ensemble de mondes) dans lequel elle est fausse. L'expression d'une telle théorie de l'esprit suppose un langage dont la syntaxe est plus riche que celle d'un langage purement opératoire. Apparemment, seule l'utilisation de la modalité *de re* permet d'identifier une croyance *à travers les mondes*, et ainsi d'exprimer l'idée que la même croyance peut être vraie dans un monde et fausse dans un autre :

(1) Ma croyance que *p* est vraie, mais il est possible qu'elle soit fausse.

L'énoncé (1) est *de re* relativement à ma croyance, au sens où l'anaphore « elle », qui apparaît dans la portée d'un opérateur modal (« il est possible que »), a pour antécédent la description « ma croyance que *p* », qui figure hors de la portée de cet opérateur. Quiconque comprend cet énoncé et le pose comme vrai est capable de donner un sens à l'idée que la *même* croyance, vraie dans le monde réel, est fausse dans quelque monde possible. La compréhension de cet énoncé va au-delà de la capacité de simulation, et dépend de la maîtrise d'une théorie méta-représentationnelle de l'esprit. Contrairement à la capacité de simulation, cette théorie dépend en effet d'une ontologie explicite d'états mentaux, comme les croyances. Une telle ontologie nous permet de concevoir la fausseté possible de certaines de nos croyances présentes³¹.

31. Je ne prétends pas ici qu'une ontologie qui réifie les états mentaux soit la seule manière de dépasser la dichotomie, mentionnée vers la fin de la section précédente, entre la réalité du monde tel que je l'ai trouvé et les mondes imaginaires tels qu'autrui ou moi-même pourrait les trouver. Je crois par contre que cette ontologie est celle de notre psychologie ordinaire.

Quelques points de clarification sont de rigueur. Premièrement, la thèse envisagée ici, selon laquelle notre théorie méta-représentationnelle de l'esprit suppose une ontologie d'états mentaux comme des objets, est indépendante de la question de savoir si ces objets doivent être tenus pour des objets concrets, tels des états cérébraux, ou pour des objets abstraits, tels des nombres. Par exemple, Helen Steward a argué que la distinction entre type et occurrence, qui s'applique surtout aux objets concrets, fait défaut dans le cas des croyances (de même qu'elle fait défaut dans le cas des nombres)³². Peut-être notre théorie méta-représentationnelle de l'esprit est-elle neutre en ce qui concerne la nature ontologique des croyances.

En second lieu, la thèse envisagée ici laisse ouverte la possibilité d'analyser plus avant la croyance, par exemple, comme une véritable relation à une *proposition*. Je ne suis pas persuadé qu'une telle analyse soit correcte, mais elle à première vue compatible avec la notion d'une croyance dont l'existence ou l'exemplification est relativement indépendante de ce qui la rend vraie ou fausse dans le monde.

8. Notre préférence naturelle pour la vérité

La capacité de méta-représentation rend possible une théorie de l'esprit essentiellement différente de celle qui est accessible aux capacités qui, comme la perception et la simulation, ne manipulent que des représentations de premier ordre. Elle permet l'attribution d'attitudes propositionnelles comme la croyance et le désir, et avec elle l'apparition de contraintes de rationalité plus complexes³³. Toutefois, il n'est pas évident que ces nouvelles possibilités de mentalisation rendent caduc le système informationnel sur lequel repose, selon le modèle perceptif, la communication linguistique ordinaire. En particulier, elles ne nous obligent pas à considérer la compréhension et l'adhésion comme deux *étapes distinctes* du processus de compréhension.

Certes, seule la capacité de méta-représentation permet d'identifier une représentation mentale comme telle, en la posant comme un objet relativement indépendant de ce qui la rend vraie ou fausse. Mais l'identification n'est pas la compréhension : on peut identifier une représentation sans la comprendre. Par exemple, je peux parler de la croyance que Marie vient d'exprimer, alors que je n'ai pas compris ce qu'elle a dit. L'intuition des philosophes « naturalistes », comme Condillac, Reid et plus tard Wittgenstein, est que la compréhension a essentiellement son origine dans l'expression. C'est parce que j'ai la disposition naturelle de répondre à des faits que je suis capable de

32. H. Steward, *The Ontology of Mind. Events, Processes, and States*, Oxford, Clarendon Press, 1997. Par exemple, on parle de la croyance que *p*, pour une proposition *p* donnée, et non pas des croyances que *p*. On parle aussi de deux personnes qui *partagent* une croyance.

33. Je pense ici aux différentes formes de *holisme* qui pèsent sur l'attribution des croyances et des désirs, et qui ne concernent pas les états mentaux relationnels directement observables dans le comportement.

les représenter³⁴. Lorsque la capacité de simulation est en place, ces réponses peuvent être différées, mais elles restent des réactions spontanées à une sollicitation réelle ou imaginée de l'environnement. De manière générale, la *compréhension* d'une représentation propositionnelle repose sur la simulation d'un *fait*. Comprendre une représentation, c'est faire comme si elle était *vraie*. Plus précisément, c'est se mettre dans un état épistémique analogue à celui dans lequel on serait si on *savait* que *p*.

En particulier, on établit qu'autrui croit que *p* essentiellement en simulant le monde tel qu'il l'a trouvé. Si les croyances sont *conçues* comme des représentations, elles ne sont pas directement *données* comme telles. Ce à quoi nous avons directement accès sont, au mieux, des relations épistémiques aux faits. Autrement dit, l'ontologie de l'interprétation introduit les représentations mentales comme des objets, mais son épistémologie reste simulationniste. C'est pourquoi le développement de la capacité de méta-représentation permet de *réinterpréter* les transactions du système informationnel comme impliquant des croyances et des désirs soumis à des exigences spécifiques de rationalité, mais il ne supprime pas le système lui-même, sur lequel repose toujours notre saisie du contenu de ces attitudes³⁵.

Le lien constitutif entre la compréhension et la simulation nous permet ainsi d'envisager un nouvel argument en faveur de la thèse qui lie la compréhension à l'adhésion spontanée ou *prima facie*, telle que la formule ici Burge :

Ce n'est pas seulement la rationalité d'une source qui témoigne d'un lien *prima facie* avec la vérité. Le contenu même d'un message intelligible présenté comme vrai le fait également. Car le contenu a une dépendance constitutive, en première instance, à l'égard de liens structurés (*patterned*) avec un sujet (*subject matter*). Dans des circonstances normales, ces liens garantissent une base de présentation de pensées vraies. Ainsi, le fait que les présentations ont un contenu doit avoir une origine dans le fait de présenter les choses correctement. La rationalité *prima facie* de la source renforce un lien *prima facie* avec la vérité déjà présent dans l'existence *prima facie* du contenu présenté³⁶.

Cette thèse n'implique pas logiquement le modèle perceptif de la communication. Mais elle sous-tend peut-être ce que Reid appelle le *principe de véracité* (qui concerne la propension de l'émetteur à dire la vérité) et le *principe de crédulité* (qui concerne la propension du récepteur à croire autrui).

34. Ici, la nature inclut notre « seconde nature », au sens de J. McDowell, *Mind and World*, 2^e édition (1^{re} édition 1994), Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1996. Ce que l'on veut dire par là est, entre autres, que si les réponses spontanées des protagonistes des scénarios canoniques restent effectivement liées à l'action, celles d'un sujet conceptuel peuvent donner lieu à des états épistémiques détachés du contexte pragmatique actuel.

35. Sur la dépendance de la saisie du contenu des attitudes propositionnelles par rapport à la simulation, cf. aussi les travaux de Jane Heal, par exemple J. Heal, « Simulation, Theory, and Content », in P. Carruthers et P. K. Smith, dir., *Theories of Theories of Mind*.

36. T. Burge, « Content Preservation », p. 471.

Normalement, l'affirmation est l'expression spontanée d'un fait. Lorsque l'émetteur affirme que p , il est dans un état épistémique analogue à celui dans lequel il serait s'il savait que p . La réponse épistémique spontanée de l'émetteur au fait que p est alors transférée au récepteur. Même si celui-ci n'a pas les moyens, *indépendamment du témoignage de l'émetteur*, d'entrer en relation cognitive avec le fait que p , sa compréhension du message le place dans un état épistémique au moins analogue à celui dans lequel il serait s'il savait que p — c'est-à-dire un état dans lequel il peut *compter* sur le fait que p .

J'ajoute à cette description sommaire d'un acte de communication assertorique que la simulation dépend d'une base de réponses spontanées *non simulées* à des faits. Le flux de l'information du monde à l'émetteur, et de celui-ci au récepteur, ne peut pas être toujours simulé. Dans un contexte normal, il n'y a aucun obstacle à ce que la communication procède selon les termes du modèle perceptif et donc qu'il y ait réellement un transfert d'information. À nouveau, lorsque nous avons des raisons de mettre en doute la fiabilité de notre interlocuteur (sa bonne foi ou son intégrité épistémique), nous résistons à l'adhésion, mais lorsque nous n'avons aucune raison de ce genre, celle-ci l'emporte naturellement.

9. Conclusion

Dans cet essai, j'ai essayé de montrer que l'interprétation ordinaire des propos d'autrui engage au moins trois niveaux de représentation : le niveau perceptif, le niveau de la simulation et le niveau de la méta-représentation. Ces niveaux correspondent respectivement aux signes naturels, aux signes d'institution d'un langage opératoire et aux signes d'institution d'un langage syntaxiquement plus riche qui permet la construction de compléments propositionnels quantifiables. Selon la conception que j'ai développée, une analyse adéquate de la nature de la méta-représentation montre que celle-ci ne rivalise pas avec l'existence de transferts naturels de croyances ou de désirs de l'émetteur au récepteur d'un acte de communication assertorique. L'enracinement de la compréhension dans la perception et la simulation accrédite la thèse selon laquelle comprendre un message propositionnel, c'est déjà être enclin à y donner son assentiment. La communication est à la fois hautement réflexive et spontanée. Si cette thèse ne suffit pas à réfuter le modèle inférentiel de la communication, il est probable qu'elle soit appelée à jouer un rôle crucial dans la défense du modèle perceptif.

Deux conceptions de l'interprétation des récits de fiction

Jérôme Pelletier

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011062ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011062ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pelletier, J. (2005). Deux conceptions de l'interprétation des récits de fiction. *Philosophiques*, 32 (1), 39–54. <https://doi.org/10.7202/011062ar>

Résumé de l'article

Deux conceptions de l'interprétation des récits de fiction sont présentées : la conception « communicationnelle » de Currie et la conception « émotionnelle » de Velleman. Selon Currie, interpréter un récit de fiction requiert de rapporter les événements du récit aux intentions narratives de l'auteur (inféré). Cette conception suppose que l'interprète se représente le contexte pragmatique de production du récit et va à l'encontre d'un certain nombre de recherches empiriques montrant que le lecteur d'un récit de fiction ne construit que très rarement une représentation du contexte pragmatique de sa production. Selon Velleman, l'interprétation requiert de la part du lecteur ou du spectateur qu'il reconnaisse dans la séquence émotionnelle qu'il éprouve à la lecture ou au spectacle d'une fiction une séquence émotionnelle familière. Selon cette conception, les événements narrés sont interprétés en fonction de la manière dont ils « résonnent » émotionnellement dans l'esprit du lecteur ou du spectateur.

Deux conceptions de l'interprétation des récits de fiction

JÉRÔME PELLETIER

Université de Brest et Institut Jean-Nicod (Paris)

Jerome.Pelletier@ehess.fr

RÉSUMÉ. — Deux conceptions de l'interprétation des récits de fiction sont présentées : la conception « communicationnelle » de Currie et la conception « émotionnelle » de Velleman. Selon Currie, interpréter un récit de fiction requiert de rapporter les événements du récit aux intentions narratives de l'auteur (inféré). Cette conception suppose que l'interprète se représente le contexte pragmatique de production du récit et va à l'encontre d'un certain nombre de recherches empiriques montrant que le lecteur d'un récit de fiction ne construit que très rarement une représentation du contexte pragmatique de sa production. Selon Velleman, l'interprétation requiert de la part du lecteur ou du spectateur qu'il reconnaisse dans la séquence émotionnelle qu'il éprouve à la lecture ou au spectacle d'une fiction une séquence émotionnelle familière. Selon cette conception, les événements narrés sont interprétés en fonction de la manière dont ils « résonnent » émotionnellement dans l'esprit du lecteur ou du spectateur.

ABSTRACT. — I discuss two ways one may explain how we interpret the content of a fictional. In the first, the interpreter's task aims at deciding what is true in a fictional story by figuring out the narrative intentions behind its production. Narrative interpretation is a matter of figuring out the story-telling intentions of the (implied) author of the work. This is Currie's intentionalist model of narrative interpretation, a conception I present and discuss on the basis of experimental results in the psychology of language. In the second, narrative interpretation is explained by reference to the emotions of the reader or the viewer of the fictional narrative. It is on the basis of his emotional sensibility, of how things feel to him that the reader or the viewer is led to understand the narrated events. This is Velleman's emotional theory of narrative understanding. Finally, I compare both conceptions.

Introduction

L'information communiquée par un récit, qu'il soit littéraire ou cinématographique, ne se limite pas à une liste d'événements : un récit raconte le déroulement de ces événements, leur ordre de succession, leur organisation les uns par rapport aux autres. L'acte de raconter vise ainsi à communiquer plus que ce que les mots ou séquences d'images figurant dans un récit signifient lorsque ceux-ci sont considérés indépendamment les uns des autres. Ce supplément communiqué est, le plus souvent, ce qui permet d'expliquer les événements narrés. De manière générale, ce supplément représente pour le lecteur ou le spectateur un supplément d'intelligibilité et de signification des événements narrés. Appelons « histoire » ce supplément communiqué par un récit : l'histoire peut être l'intrigue, la trame causale des événements, la logique des relations entre les événements narrés, mais aussi, plus généralement, le sens des

événements racontés. Et appelons « interprétation » l'ensemble des processus qui, à partir d'un récit, rendent les événements narrés intelligibles et aboutissent à une histoire.

Les lecteurs d'un récit de fiction ou les spectateurs d'un film de fiction sont naturellement conduits à dériver un ensemble de jugements sur ce qui est fictionnellement vrai dans le livre ou dans le film¹. Que sont ces « vérités de fiction » ? Considérons le conte de Perrault sur Cendrillon. Ce conte contient de nombreuses faussetés. Cendrillon n'existe pas et les citrouilles ne se transforment pas en carrosses. Mais ces faussetés réelles sont vraies dans le conte de Perrault : il est vrai dans ce conte que Cendrillon existe et que les citrouilles peuvent se transformer en carrosses. Toutes les vérités de fiction ne sont pas si évidentes. En particulier, nombreux sont les événements narrés dans les fictions dont la logique n'est pas donnée de manière explicite par l'auteur. Un romancier peut très bien présenter une succession de scènes sans lien causal évident, un cinéaste peut, par le montage, juxtaposer deux scènes sans lien causal apparent. Comment expliquer que le lecteur ou le spectateur pourra être conduit à établir une connexion entre ces événements ?

Dans ce qui suit, je présente deux réponses possibles à cette question ainsi que les conceptions particulières de l'interprétation des récits de fiction qui sous-tendent ces réponses. Je présente tout d'abord la conception « communicationnelle » de l'interprétation de Gregory Currie. Selon cette conception, l'interprétation requiert de la part du lecteur ou du spectateur qu'il lise le texte ou qu'il voie le film comme le résultat d'intentions communicatives particulières, comme le résultat de l'intention de la part de l'auteur du texte ou du film de communiquer au moyen de ce texte ou ce film une histoire spécifique. Je présente ensuite une critique de la conception communicationnelle et une explication alternative de la manière dont un récit de fiction peut avoir un sens pour un lecteur ou un spectateur : la conception « émotionnelle » de l'interprétation des récits de fiction.

1. La conception communicationnelle de l'interprétation

La représentation du contexte pragmatique

Selon Currie et Jureidini (2003), on ne peut expliquer le fait que le lecteur ou le spectateur établisse des connexions entre des événements apparemment disjoints de manière causale sans admettre que ce lecteur ou ce spectateur se représente, peut-être de manière tacite, le texte ou le film comme une narration, c'est-à-dire comme la production d'un agent ayant des intentions narratives. Selon cette conception, le lecteur ou le spectateur construirait une représentation, peut-être non consciente, du contexte pragmatique dans lequel le texte ou le film

1. Le travail interprétatif commence véritablement lorsqu'il s'agit pour le lecteur ou le spectateur de saisir un ensemble de « vérités de fiction ». C'est à cette dimension du travail interprétatif du lecteur ou du spectateur que je m'intéresse dans cet article. Je laisse particulièrement de côté le travail interprétatif nécessaire à la détermination des propriétés esthétiques ou stylistiques d'une fiction littéraire ou filmique.

est enchâssé. Par exemple, dans le cas d'une œuvre littéraire, le lecteur construirait la représentation d'un auteur — ce que Currie appelle à la suite de Booth (1961) l'auteur « inféré »² — qui produit le texte pour un lecteur.

Currie et Jureidini prennent l'exemple suivant : dans *The Stalls of Barchester Cathedral*, M. R. James révèle au lecteur qu'un archevêque âgé est mort au cours d'une chute et que le D^r Hayes, qui attendait depuis de nombreuses années ce moment, lui succéda. Le lecteur forme alors la conviction que le D^r Hayes est responsable de la mort de l'archevêque. Selon Currie et Jureidini, en juxtaposant dans le même paragraphe la nouvelle de la mort de l'archevêque et la réaction du D^r Hayes à cette nouvelle « debout silencieux devant la fenêtre », James indique au lecteur une connexion entre les deux événements, pour laquelle il n'offre d'autre preuve que sa propre intention que le lecteur voie les choses ainsi.

La situation, selon Currie et Jureidini, est encore plus flagrante dans *La Dame de Shangai* d'Orson Wells. Dans ce film, la juxtaposition de la scène où un personnage féminin appuie sur un bouton et de la scène où une voiture a un accident suggère fortement au spectateur d'établir une connexion entre les deux événements bien que les deux scènes se déroulent à distance l'une de l'autre. La raison de l'inférence du spectateur ne se trouve pas dans les événements eux-mêmes mais, selon Currie et Jureidini, dans le fait que le spectateur reconnaît derrière la juxtaposition de ces deux événements l'intention de l'auteur (inféré) du film. Le spectateur infère l'existence d'un lien entre les deux événements parce qu'il reconnaît, d'une part, que le monde de la fiction est gouverné par l'intention d'une intelligence organisatrice et, d'autre part, que l'auteur (inféré) de la fiction a l'intention de raconter une histoire dans laquelle ces deux événements seraient connectés.

Dans une fiction, rien ne peut constituer un indice de l'histoire à moins que le lecteur ou le spectateur ne reconnaisse que l'auteur du récit a placé cet indice avec l'intention qu'il soit traité comme tel par le lecteur ou le spectateur. Dans la conception de Currie et Jureidini, c'est dans la mesure où une information donnée dans le récit — un événement, ce que dit un personnage, une juxtaposition de scènes — est rapportée aux intentions narratives de son auteur (inféré) que cette information peut jouer, pour le lecteur ou le spectateur, le rôle d'indice de l'histoire.

Interprétation d'une œuvre et interprétation du comportement

Pour Currie (1995a), l'interprétation requiert donc de faire référence aux intentions narratives de l'auteur (inféré). Interpréter un récit revient à formuler des

2. L'« auteur inféré » d'une œuvre ne correspond pas nécessairement à son auteur réel, et encore moins lorsque figure dans l'œuvre un narrateur explicite, à ce narrateur. Pour Currie, l'auteur inféré est l'agent responsable du récit en tant que celui-ci est un récit de fiction alors que son éventuel narrateur explicite est censé raconter ce qui est de la fiction comme s'il en avait une connaissance réelle. (Cf. par exemple, Currie [1995b, p. 20]). Pour la défense du concept d'« auteur inféré » d'un film, voir Currie (1995a, p. 243-280).

hypothèses sur les intentions de cet auteur (inféré). Et le contenu des intentions de l'auteur (inféré) est le contenu de l'histoire. Cette démarche conduit Currie à voir dans l'interprétation d'une œuvre et l'interprétation du comportement deux projets structurellement similaires. De la même manière que l'interprétation du comportement suppose — au moins dans une certaine conception — de formuler des hypothèses sur les états mentaux qui ont causé ce comportement, l'interprétation d'une œuvre suppose de formuler des hypothèses sur les causes intentionnelles de l'œuvre.

À partir de l'observation qu'un texte ou un film est le résultat d'un certain comportement, et à partir de l'analogie entre l'interprétation du comportement et l'interprétation d'une œuvre, Currie défend la thèse que l'interprétation des récits est une forme d'explication. Interpréter un récit revient à expliquer le comportement dont il résulte. Une interprétation est une tentative pour expliquer un récit en attribuant à l'auteur (inféré) des intentions narratives particulières de même que l'attribution à l'agent de croyances et de désirs est une tentative pour expliquer un comportement³.

La visée explicative de l'interprétation soumet l'interprétation d'un récit aux mêmes contraintes que toute autre forme d'explication. La recherche de simplicité, de plausibilité et d'une ampleur explicative gouvernent l'interprétation. Ainsi, Currie note que si rien, dans le texte de Doyle, n'exclut d'interpréter les histoires de Sherlock Holmes comme les divagations de Watson, une telle interprétation, certes compatible avec l'ensemble du texte, ne serait pas explicative de ce texte. Cette interprétation doit être rejetée en particulier parce qu'elle ne donne pas un sens plausible et simple au texte⁴.

Interprétation et simulation

Selon Currie, interpréter un texte ou un film revient à formuler des hypothèses sur les causes intentionnelles, sur les intentions narratives de l'auteur (inféré) qui expliquent l'œuvre à interpréter. Pour expliquer le texte ou le film, il faut donc être en mesure d'attribuer des états mentaux — les intentions narratives — à l'auteur (inféré) du texte ou du film.

Il y a depuis quelques années un débat en philosophie de l'esprit sur la manière dont on attribue des états mentaux à autrui, sur la manière dont on découvre ce que les autres pensent ou ressentent⁵. Pour les « théoriciens de la théorie », nous comprenons les états mentaux d'autrui en appliquant, de manière tacite, une théorie psychologique. Pour les « théoriciens de la simulation », l'attribution d'états mentaux à une personne se fait par la simulation d'états psychologiques. Sur la base des pensées, émotions ou sentiments que l'on éprouve soi-même au cours de la simulation, on peut comprendre les états mentaux d'autrui.

3. Cf. Currie (1995a, p. 235-242).

4. Cf. Currie (1995a, p. 237).

5. Voir, en particulier, Davies et Stone (1995a, 1995b), Carruthers et Smith (1996) et Dokic et Proust (2002).

En tant que théoricien de la simulation, Currie voit naturellement dans la simulation la procédure cognitive de connaissance des intentions narratives de l'auteur (inféré) :

Je me place dans la position de l'auteur, pensant à moi-même comme la personne ayant produit le texte et je me demande « Quelles intentions narratives auraient pu me conduire à écrire ce texte ? » Si je peux faire tourner une simulation dans laquelle le fait d'avoir *ces* intentions narratives conduit à la décision (« *off-line* ») d'écrire ce texte, alors je peux conclure qu'il est au moins plausible que l'auteur a eu ces intentions⁶ (Currie, 1995a, p. 242).

En résumé, la conception communicationnelle de l'interprétation est à la fois une forme d'intentionnalisme interprétatif, une forme d'inférentialisme interprétatif et une forme de simulationnisme interprétatif. La conception communicationnelle est une conception intentionnaliste de l'interprétation, car elle soutient que l'interprétation d'un récit de fiction requiert d'identifier les intentions de communication de son créateur. C'est également une conception inférentielle de l'interprétation puisqu'il s'agit, selon la conception communicationnelle, d'inférer à partir du texte (ou des images) dont il dispose les intentions de son créateur. C'est une conception simulationniste de l'interprétation puisque c'est par le biais de simulations que l'on infère les intentions de l'auteur. Enfin, l'interprétation est conçue comme visant une explication du texte ou du film.

2. Critique de la conception communicationnelle de l'interprétation

Si l'on accepte de se limiter aux récits linguistiques⁷, un certain nombre de recherches menées en psychologie du langage ne plaident pas en faveur de la conception communicationnelle de l'interprétation, en particulier en faveur de la thèse que le lecteur construirait une représentation du contexte pragmatique

6. Pour Currie, les fictions encouragent, en plus de la simulation d'être dans la position de l'auteur (inféré), deux autres types de simulation : la simulation d'être dans la position de quelqu'un qui apprend des faits d'une source fiable et la simulation des états mentaux des personnages. Ces trois exercices de la simulation suscités par les œuvres de fiction relèvent de ce que Currie appelle l'imagination « personnelle » ; ce sont des exercices de l'imagination dans lesquels le sujet imaginant s'implique, en quelque sorte, de manière personnelle : il s' imagine *lui-même* être l'auteur (inféré), il s' imagine *lui-même* être quelqu'un qui a une relation épistémique fiable avec la source du récit, ou il s' imagine *lui-même* dans la situation de tel ou tel personnage. En revanche, Currie insiste beaucoup sur le fait que, lorsque le lecteur ou le spectateur imagine le contenu fictionnel de l'histoire, il imagine alors simplement *que ceci et cela ont lieu* sans imaginer avoir un quelconque contact épistémique avec ce qui a lieu. L'imagination du contenu fictionnel de l'histoire est, pour Currie, un exercice de l'imagination « non personnelle ». Sur la distinction de l'imagination « personnelle » et « non personnelle », voir Currie (1995a, p. 164-197).

7. Lorsque Currie cherche à construire une théorie pour résoudre le problème de l'interprétation (dans Currie, [1995a, p. 225-259]), il se concentre sur le cas des récits littéraires pour, dans un second temps, appliquer la théorie au cas des récits filmiques. Je ne prétends pas que la critique menée dans cette section de l'adéquation de la théorie de Currie aux récits littéraires constitue également une critique de l'adéquation de sa théorie aux récits filmiques.

de production du récit. Ces recherches empiriques montreraient plutôt que le lecteur adopte une position imaginaire dans le monde décrit par le récit, une position qui rendrait inutile la représentation d'un auteur (inféré) de l'histoire, dont les intentions seraient de raconter une histoire à un lecteur. Selon ces recherches, à moins que le récit ne mentionne un narrateur de manière explicite, il semble que les lecteurs se placent par l'imagination dans la situation décrite. Dans la terminologie de Duchan *et al.* (1995), le lecteur d'un récit se placerait lui-même dans une position imaginaire appelée « centre déictique » sur un « plan déictique » par un « déplacement déictique »⁸. Selon la théorie du déplacement déictique, le langage permet au lecteur d'avoir une expérience imaginaire des événements ou situations décrites, et cela sans aucun intermédiaire du type « auteur (inféré) ».

Alors que la conception communicationnelle de l'interprétation n'a pas, à ma connaissance, de soutien empirique, la théorie du déplacement déictique semble corroborée par un certain nombre de résultats en psychologie cognitive. Ainsi, Glenberg *et al.* (1987), ont testé la vitesse de reconnaissance, par des lecteurs, de divers mots figurant dans un récit. À l'issue de ces tests, il apparaît que les lecteurs reconnaissent plus lentement les mots dénotant des objets situés à distance des protagonistes du récit que les mots qui dénotent des objets proches de ceux-ci. De manière générale, les mots qui dénotent des objets présents dans la situation décrite sont reconnus plus rapidement que les mots qui ne dénotent pas des objets présents dans la situation décrite⁹. De même, Zwaan *et al.* (2000), présentèrent à des sujets des paires de phrases telles que « Tom était en train de jouer du piano. Quand sa mère entra, il arrêta/continua/reprit. » Dans la version avec « arrêta », l'activité de Tom est discontinuée alors que, dans la version avec « continua », elle perdure malgré l'intervention de l'entrée de la mère. Dans la version avec « reprit », l'action de Tom, après s'être interrompue momentanément, continue. Zwaan *et al.* testèrent le temps de réponse dans une tâche de reconnaissance des verbes d'action « arrêter/continuer/reprendre » dans les trois versions de la phrase. Les résultats montrèrent que les temps de réponse étaient plus courts dans la version avec « continua » que dans la version avec « arrêta ». Ils furent, en outre, plus courts dans la version avec « reprit » que dans la version avec « arrêta ». Zwaan *et al.* conclurent que la présence d'une action dans une situation, tout comme la réitération de sa présence, facilitent la reconnaissance des verbes indiquant la présence ou la reprise de l'action. Des événements qui perdurent

8. Les termes « déictiques » sont les expressions telles que « je », « tu », « ceci », « cela », « ici », « maintenant », « aujourd'hui », « hier »... et la détermination de leur référence dépend de la connaissance du contexte de leur énonciation. Alors que dans l'usage ordinaire, la référence des termes déictiques est déterminée à partir d'une connaissance de la perspective spatio-temporelle de leurs énonciateurs ou auditeurs, dans un récit de fiction, selon la théorie du « déplacement déictique », les lecteurs ou spectateurs déterminent la référence de ces termes en se situant par l'imagination à l'intérieur du monde décrit par le récit.

9. Voir également Morrow *et al.* (1987), Morrow *et al.* (1989).

dans une situation sont plus facilement accessibles au lecteur que des événements qui n'ont plus lieu. Ces résultats empiriques, selon Zwaan *et al.*, étayaient la thèse que les lecteurs comprenant un récit se placent eux-mêmes « dans » la situation décrite par le récit¹⁰.

À la suite de Hamburger (1973), Kuroda (1976) et Banfield (1982), les tenants de la théorie du déplacement déictique soutiennent que lorsque la présence d'un narrateur n'est pas explicitement indiquée dans le texte, la construction de modèles de situations durant la compréhension du texte¹¹ doit être conçue analogiquement avec l'expérience d'événements dans le monde réel, sans qu'il soit nécessaire que le contexte pragmatique de communication du récit soit représenté. Selon les théoriciens du déplacement déictique, le récit a précisément pour fonction de rendre possible le déplacement déictique, de guider le lecteur à une place particulière à l'intérieur du monde de l'histoire¹².

Certes, la théorie du déplacement déictique n'est naturellement pas sans faiblesses ni objections¹³. De plus, l'interprétation à donner des résultats expérimentaux présentés ci-dessus est elle-même l'objet d'une discussion¹⁴. Il demeure qu'en l'état actuel des connaissances, la théorie du déplacement déictique a un degré de corroboration supérieur à la théorie de la représentation du contexte pragmatique des récits. Comme la théorie de la représentation du contexte pragmatique des récits est une partie essentielle de la conception communicationnelle de l'interprétation, ce constat ne peut que fragiliser cette conception de l'interprétation des récits¹⁵.

Il reste que l'intuition de Currie sur la similarité structurale entre l'interprétation d'une œuvre et l'interprétation du comportement mérite sans aucun doute d'être approfondie. C'est l'objet de la section suivante que de

10. Voir également Rall et Harris (2000).

11. Suivant la conception dominante en psychologie cognitive, la compréhension linguistique d'un récit suppose la construction de modèles cohérents (ou de représentations mentales) des états de choses décrits dans ce récit. Ce que les psychologues cognitifs appellent un « modèle de la situation » est une représentation mentale des personnes, événements et actions décrits dans le récit.

12. Cf. Segal (1995, p. 67).

13. Il reste en particulier à la théorie du déplacement déictique à préciser ce qu'elle entend par l'adoption, par le lecteur, d'une position imaginaire dans le monde décrit par le récit.

14. Currie (1998b, p. 277) a fait remarquer qu'un défaut majeur de la théorie du déplacement déictique était, dans certains cas, de conduire à admettre des incohérences narratives fondamentales. Currie a également proposé une autre interprétation des résultats expérimentaux présentés plus haut (dans Currie, 1998a, p. 194), une interprétation qu'il juge compatible avec la conception communicationnelle de l'interprétation.

15. Il faudrait également se demander dans quelle mesure la conception communicationnelle de l'interprétation ne suppose pas d'adopter une version particulière de la théorie du déplacement déictique puisque, comme on l'a vu à la note 6, Currie reconnaît le rôle des exercices des formes « personnelles » de l'imagination dans la détermination du contenu fictionnel de l'histoire. Or les théoriciens du déplacement déictique ne disent autre chose que la compréhension des récits de fiction supposent la mise en jeu de formes « personnelles » de l'imagination.

développer cette intuition. On verra alors qu'un même point de départ peut conduire à une conception très différente de l'interprétation.

3. La conception émotionnelle de l'interprétation

Pour les théoriciens de la simulation, l'attribution d'états psychologiques à d'autres penseurs passe par l'exploitation de nos propres réponses psychologiques. Sans vouloir trancher dans le débat entre théoriciens de la simulation et théoriciens de la théorie, il paraît incontestable, comme le suggèrent les théoriciens de la simulation, que nos états psychologiques, en particulier nos réponses émotionnelles, jouent un rôle dans nos jugements sur les états mentaux d'autrui. Ce sur quoi je souhaite insister dans ce qui suit concerne le rôle joué par nos réponses émotionnelles dans l'attribution d'une intelligibilité aux récits de fiction. C'est un rôle dont l'importance est injustement réduite dans la conception communicationnelle de l'interprétation.

Le rôle des états émotionnels dans nos jugements
sur les états mentaux d'autrui

Nos états émotionnels, s'ils résultent de simulation mentale, peuvent constituer ce à partir de quoi nous attribuons à autrui tel état émotionnel, telle pensée, telle action. Si je souhaite prédire ce qu'une personne va ressentir ou faire en présence d'un cambrioleur, je vais m'imaginer, selon les théoriciens de la simulation, en présence d'un cambrioleur. Si j'éprouve alors un sentiment de panique, je vais attribuer cet état de panique à la personne dont je souhaite prédire les états mentaux. Si je me trouve en train de décider (en imagination) d'appeler la police et d'appeler (en imagination) la police, je vais attribuer cette décision ou cette action à cette personne.

Une des caractéristiques de la simulation mentale est que les réponses psychologiques du simulateur servent de modèles pour inférer ou prédire les états mentaux d'autrui. Le sentiment de panique que j'éprouve, la décision ou l'action d'appeler la police que je me trouve, en imagination, être en train de prendre ou d'accomplir sont considérés par moi-même comme des modèles fiables des états mentaux que je vais attribuer à autrui. Je suppose que les états mentaux d'autrui sont analogues à mes états mentaux, réels ou imaginés, et je projette ces derniers « sur autrui ».

Currie a justement insisté sur l'importance de la simulation mentale dans nos interactions avec les fictions. De manière typique, le lecteur ou le spectateur répond aux fictions en s'engageant non pas dans des croyances, mais dans des simulations « *off-line* ». Currie admet en particulier que le lecteur ou le spectateur peut être conduit à simuler la situation de tel ou tel personnage de la manière dont nous simulons les situations d'autrui pour pouvoir leur attribuer des états mentaux¹⁶. Mais nous disposons de procédures beaucoup plus directes et primitives que la simulation pour attribuer des états

16. Cf. note 6 ci-dessus.

mentaux à autrui. Plutôt que d'inférer qu'une personne a telle pensée ou tel sentiment par une simulation mentale, mes réponses émotionnelles à l'égard de cette personne, ce que je ressens à son égard, peuvent parfois me permettre de lui attribuer directement, sans la médiation d'une simulation, telle pensée ou tel sentiment. Donnons deux exemples : lorsque ma nervosité me fait comprendre que la personne en face de moi est nerveuse, ou lorsque mon sentiment d'être sur la défensive me permet d'attribuer à autrui de l'agressivité à mon égard, mes réponses émotionnelles réelles, hors de toute simulation, me permettent de comprendre certains états mentaux d'autrui. Le premier exemple est un cas de « contagion » émotionnelle et le second un cas de « résonance » émotionnelle. Les processus de « contagion » émotionnelle supposent une identité des émotions ressenties et attribuées tandis que les processus de « résonance » émotionnelle ne supposent pas une telle identité. Citons deux autres exemples de Walton (1999) où des phénomènes de « résonance » émotionnelle constituent la base de mes jugements sur les états mentaux d'une autre personne : c'est parce que je me sens irrité par une personne que je reconnais cette personne comme arrogante, c'est parce que je me sens naturellement porté à venir en aide à une personne que je comprends que cette personne est dans l'abandon. Dans tous ces exemples, la réponse à l'état émotionnel d'autrui précède l'identification de son état émotionnel : nous utilisons nos réponses émotionnelles, nos affects, nos sentiments pour identifier l'état mental d'autrui, nous le comprenons de manière quasi viscérale, à partir de nos affects, de notre sensibilité émotionnelle.

L'interprétation subjective des récits

De même qu'il y a dans notre sensibilité émotionnelle et dans notre capacité à « résonner » émotionnellement la source d'au moins une partie de notre compréhension d'autrui, il y a dans les émotions que nous éprouvons à la lecture ou au spectacle des récits de fiction la source d'au moins une partie de leur intelligibilité.

L'une des caractéristiques des récits de fiction est qu'ils réussissent à rendre intelligibles à leurs lecteurs ou spectateurs des événements ou des connexions entre événements qui sont soit très peu plausibles, soit difficiles ou impossibles à croire. Faut-il en conclure, avec Currie et Jureidini, que le lecteur ou le spectateur établit des connexions entre des événements apparemment disjoints parce qu'il reconnaît que le monde de la fiction, à la différence du monde réel, est gouverné par une intelligence organisatrice qui a des intentions narratives spécifiques ?

Une autre explication semble également pertinente : la connexion entre des événements apparemment disjoints et leur intelligibilité résulteraient non pas d'un lien causal que le lecteur ou le spectateur aurait inféré à partir de la reconnaissance que telle est l'intention de l'auteur (inféré) de l'œuvre, mais parce que ces événements « résonneraient » émotionnellement dans l'esprit du lecteur ou du spectateur selon une séquence émotionnelle classique ou familière.

L'idée que les émotions sont structurées en séquences a été récemment étayée par DeLancey (2002). À partir de résultats expérimentaux, DeLancey défend la thèse que ce que nous appelons communément « émotion » recouvre en fait un ensemble de choses : des réponses physiologiques (par exemple, des réponses corporelles comme une accélération du cœur), des actions ou comportements stéréotypés associés à ces réponses physiologiques (par exemple, des expressions du visage), et aussi parfois des comportements relationnels (par exemple, la fuite) et des rôles cognitifs particuliers (par exemple, une conscience aiguë du danger). Selon DeLancey, les émotions sont des réponses complexes structurées ou des « programmes d'affect », c'est-à-dire des ensembles de réponses coordonnées qui, pour la plus grande part, ont une base biologique. Selon DeLancey, il existerait un mécanisme central à la base de ces réponses complexes, un mécanisme qui stockerait les types particuliers de réponses et dirigerait leur déroulement. DeLancey montre également que chaque émotion ou séquence émotionnelle, à la différence d'autres attitudes motivationnelles, est déclenchée par des conditions caractéristiques particulières : la peur, par exemple, est déclenchée dans des conditions caractéristiques.

Si les récits de fiction sont une source majeure de « résonance » émotionnelle pour leur public, à la différence des exemples de « résonance » émotionnelle donnés dans la section précédente, les réponses émotionnelles provoquées par les récits ont une structure complexe. Lire ou voir une fiction ne provoque pas seulement des émotions, mais, à chaque fois, la naissance, l'apogée et la disparition d'une émotion donnée, ainsi que le remplacement de cette émotion par d'autres émotions. À la succession des événements narrés correspond ainsi une succession presque continue d'émotions, chaque émotion suivant le cycle qui lui est propre. À partir de ce constat, Velleman (2002) esquisse une conception émotionnelle de la structure des récits de fiction. La structure d'un récit, ce qu'on appelle aussi l'intrigue, est, selon Velleman, directement connectée aux émotions de son lecteur ou spectateur : le début, le milieu et la fin d'un récit doivent être définis, de manière ultime, dans les termes du déclenchement d'une émotion et de sa résolution. La célèbre thèse d'Aristote, dans sa *Poétique*, que le drame doit susciter la crainte et la pitié pour ensuite conduire ces deux émotions à une catharsis appropriée, est elle-même fondée, pour Velleman, dans une conception de la nature diachronique des émotions, c'est-à-dire dans la thèse que le début d'une histoire correspond aux circonstances qui déclenchent une émotion ou une séquence d'émotions (crainte et pitié), et dans la thèse que la fin d'une histoire correspond au moment où cette séquence émotionnelle arrive à son terme¹⁷ (catharsis). L'existence de récits comportant des retours en arrière ou *flashbacks* ne constitue nullement une difficulté pour la conception émotionnelle de la structure des récits puisque la seule contrainte qui pèse sur la structure du récit est de conduire à une

17. Il faut noter qu'une grande partie de la littérature contemporaine échappe à cette structure classique où la fin de l'histoire correspond à un retour à un équilibre initial.

résolution de l'émotion ou séquence émotionnelle qu'il a initiée, non de suivre un ordre temporel linéaire¹⁸.

Dans la mesure où l'émotion ou la succession d'émotions que le lecteur ou le spectateur ressent au récit des événements correspond à une séquence émotionnelle, ou à une succession d'émotions familières à ce lecteur ou spectateur, on peut supposer que la familiarité émotionnelle qu'il ressent constituerait alors la base sur laquelle ce lecteur ou ce spectateur attribuerait du sens aux événements narrés, et cela, indépendamment de l'existence ou de l'inexistence d'une connexion objective de type causal entre ces événements pour ce même lecteur ou spectateur. Selon cette conception émotionnelle de l'interprétation, le lecteur ou le spectateur établirait de manière subjective un lien entre des événements apparemment disjoints, de manière subjective, sur la base des émotions qu'il éprouverait : c'est parce que ses émotions formeraient dans son esprit une séquence familière, c'est parce que les événements narrés auraient une signification émotionnelle pour ce lecteur ou ce spectateur que ces événements, malgré l'apparente absence de liens causaux pour ce même lecteur ou spectateur, seraient reliés entre eux.

De plus, lorsque la succession des événements narrés échappe à la logique et à la rationalité, on peut faire l'hypothèse que les lecteurs ou spectateurs de fiction ne cherchent pas tant une explication causale qu'à établir des liens de signification entre ces événements sur la base des émotions ou séquences émotionnelles ressenties. Si l'occurrence de deux événements sans liens causaux entre eux prend un sens pour le lecteur ou le spectateur, on peut faire l'hypothèse que c'est parce qu'elle suscite dans l'esprit du lecteur ou du spectateur une séquence émotionnelle type, non parce que ce lecteur ou ce spectateur que l'intention de l'auteur (inféré) de l'œuvre était que l'on perçoive un lien de causalité entre ces deux événements. Velleman prend l'exemple de la tragédie d'Œdipe en faisant remarquer que l'absence totale de plausibilité des événements arrivant à Œdipe, en particulier l'ensemble extraordinaire des coïncidences conduisant à l'issue tragique, n'empêche nullement le lecteur ou le spectateur qui ne croit pas au destin, de trouver une signification aux événements narrés. Pourquoi ? Parce que le récit fait « résonner » dans l'esprit du lecteur ou du spectateur une séquence émotionnelle familière : le fait de fuir un désastre d'une manière désespérée pour découvrir, avec horreur, que l'on a cessé de s'y précipiter. Le lecteur ou le spectateur, s'il ne connaît pas la raison des événements narrés, connaît cependant l'effet d'être soi-même défait de par ses propres efforts.

On peut ajouter qu'il en est des émotions ressenties à la lecture ou au spectacle des récits de fiction comme des émotions dans un contexte non fictionnel. Dans les deux cas, notre capacité à « résonner » émotionnellement ou à être « infecté » émotionnellement, pour reprendre la terminologie de Walton (1999), ne semble pas requérir que la source de notre « infection » émotionnelle

18. Je remercie M. Montminy d'avoir soulevé ce point.

soit une personne ou soit imaginée être une personne. Nous pouvons, par exemple, être « infectés » émotionnellement par le ronronnement d'un chat, répondre émotionnellement au ronronnement du chat par un sentiment de contentement, sentiment à partir duquel nous jugeons que ce chat est lui-même dans un état de contentement. De même, nous pouvons répondre émotionnellement aux choses inanimées : l'observation de la tour de Pise — un autre exemple de Walton (1999) — peut me conduire à éprouver un état mental d'instabilité et cela, sans que je pense que la tour éprouve des sensations ou des sentiments. Nos réponses émotionnelles aux choses inanimées, comme nos réponses émotionnelles à tel ou tel passage musical plein de tension, ne requièrent pas de notre part que nous imaginions la chose inanimée ni la musique comme une personne¹⁹. De même, il ne semble pas que notre capacité à être ému par un récit de fiction requière que nous nous représentions l'auteur du récit et ses intentions narratives. C'est pourquoi la conception émotionnelle de l'interprétation des récits de fiction est, à la différence de la conception communicationnelle, une conception non intentionnaliste.

En résumé, la conception émotionnelle de l'interprétation des récits de fiction est une conception subjective de l'interprétation et, bien que ne relevant pas de la « théorie-théorie », une conception non simulationniste de l'interprétation. C'est une conception subjective de l'interprétation puisque, selon cette conception, les événements narrés sont interprétés en fonction de la manière dont ils « résonnent » émotionnellement dans l'esprit du lecteur ou du spectateur, non pour ce qu'ils sont supposés être objectivement ou selon leur auteur (inféré). C'est parce qu'un récit nous permet d'éprouver de la crainte, puis de la pitié, c'est parce qu'il nous plonge dans des états de terreur, puis de soulagement, que ce récit a un sens et une unité pour nous, aussi invraisemblables que soient les événements narrés d'un point de vue objectif. La conception émotionnelle de l'interprétation qui vient d'être esquissée n'est pas non plus une conception simulationniste de l'interprétation puisque les états émotionnels qui constituent la base de l'interprétation ne résultent pas de simulations, mais davantage de la « contagion » émotionnelle ou, plus généralement, de la « résonance » émotionnelle²⁰.

Enfin, l'interprétation ne revient pas, selon la conception émotionnelle et à la différence de la conception communicationnelle de l'interprétation, à expliquer mais, en quelque sorte, à assimiler les événements narrés. Il s'agit pour le lecteur ou le spectateur de faire sien le déroulement des événements

19. Sur tout ceci, cf. Walton (1999).

20. Il faut noter cependant que, contrairement à ce qui vient d'être dit, Gordon soutient que la « contagion » émotionnelle est une forme primitive de simulation (Cf. Gordon, [1995, p. 113]). Si l'on souscrit à l'interprétation de Gordon, il faudrait conclure que la conception émotionnelle de l'interprétation est une conception simulationniste de l'interprétation. D'autre part, comme me l'a fait justement remarquer un éditeur de ce volume, la conception émotionnelle de l'interprétation n'exclut nullement qu'il y ait, en plus des phénomènes de « résonance » émotionnelle, des simulations des états mentaux des personnages du récit.

afin d'en découvrir le sens. Du point de vue du contenu des événements narrés, la liberté des auteurs de récits de fiction est certes très grande. Mais cette liberté n'a de sens que dans la mesure où les récits inventés par ces auteurs « résonnent » émotionnellement dans l'esprit des lecteurs ou des spectateurs, seulement si ces récits peuvent être ressentis par ces lecteurs ou spectateurs d'une manière qui leur est familière.

Conclusion

Une histoire qui, d'un point de vue objectif, est invraisemblable peut bien souvent, après interprétation, avoir une signification pour le lecteur ou le spectateur. Selon les deux conceptions de l'interprétation des récits de fiction qui ont été ici esquissées, l'interprétation est un processus d'enrichissement sémantique, une entreprise donatrice d'intelligibilité. Alors que la conception émotionnelle de l'interprétation voit dans notre capacité à attribuer des états mentaux à autrui par « contagion » ou « résonance » émotionnelle la source de cet enrichissement sémantique, la conception communicationnelle de l'interprétation voit dans nos capacités métareprésentationnelles la source de cet enrichissement : c'est parce que le lecteur ou le spectateur se représente, d'une manière ou d'une autre, les états mentaux de l'intelligence organisatrice du récit qu'il est conduit à trouver du sens dans le récit. L'une des difficultés auxquelles se heurte la conception communicationnelle est que les enfants, dès l'âge de deux ans, semblent prendre plaisir à ces récits de fiction complexes et saisir leur signification alors même que nombreux sont ceux qui pensent, selon la conception communicationnelle, qu'ils ne possèdent pas avant trois ou quatre ans les capacités métareprésentationnelles requises pour prendre plaisir à ces récits et saisir leur sens²¹. Il semblerait donc qu'à cet âge précoce, les enfants auraient la capacité de comprendre les récits sans posséder le concept d'intention.

Plutôt que de trancher entre ces deux conceptions de l'interprétation, il faut sans doute reconnaître que la conception communicationnelle de l'interprétation reflète davantage la posture d'un critique distant qui chercherait à expliquer quasi-scientifiquement un récit de fiction en cherchant à élucider les intentions de son auteur (inféré), tandis que la conception émotionnelle reflète davantage la posture du lecteur ou du spectateur « immergé » dans la fiction, pour qui ni les contraintes de plausibilité ni les intentions de l'auteur (inféré) ne jouent un rôle substantiel.

Précisons ce dernier point : dans la conception émotionnelle de l'interprétation, l'intrigue est non pas expliquée de manière causale, comme c'est le cas lorsqu'il s'agit d'expliquer le comportement d'autrui de manière causale, mais elle est émotionnellement « ressentie » ou « éprouvée » par le lecteur ou le spectateur, comme c'est le cas lorsque l'on attribue une pensée à autrui sur la base des émotions que l'on ressent à son égard. En conséquence, la plausibilité

21. Voir par exemple Astington *et al.* (1988), Perner (1991), Wellman (1990).

et la rationalité ne sont plus des normes de l'interprétation dans la conception émotionnelle de l'interprétation, alors que c'était le cas dans la conception communicationnelle de l'interprétation.

Faut-il voir, dans ce dernier point, la manifestation du caractère descriptif de l'interprétation dans la conception émotionnelle, par opposition au caractère normatif de l'interprétation dans la conception communicationnelle²²? Certes, dans la conception communicationnelle, des normes comme la cohérence, la plausibilité et la simplicité ne cessent de guider le processus d'interprétation. Il y a donc pour la conception communicationnelle des interprétations de valeur inégale, des interprétations correctes et des interprétations incorrectes, des interprétations qui expliquent mieux que d'autres, comme on l'a vu plus haut lorsqu'une interprétation des récits de Doyle était rejetée parce qu'elle était moins explicative qu'une autre interprétation. Selon la conception émotionnelle, l'interprétation et la compréhension des récits de fiction, en tant qu'elles dépendent de nos réponses émotionnelles, ont, comme les émotions, une base biologique. Faut-il en conclure qu'aucune contrainte de type normatif ne guide l'interprétation dans la conception émotionnelle? La conception émotionnelle de l'interprétation n'exclut pas que les émotions éprouvées par le lecteur ou le spectateur aient un contenu représentationnel associé à des conditions de correction. En effet, si l'on admet que nos émotions ont un contenu représentationnel, si l'on admet par exemple que l'émotion de peur du lecteur ou du spectateur représente aux yeux de ce lecteur ou de ce spectateur tel personnage comme étant dangereux, alors l'état émotionnel du lecteur ou du spectateur est associé pour lui à des conditions de correction : ce que sa peur représente lui semble correct, et le personnage en question lui semble réellement dangereux. C'est pourquoi la conception émotionnelle de l'interprétation, bien qu'essentiellement descriptive, contient également une dimension normative, du moins si l'on admet que les émotions sont des états intentionnels représentationnels²³.

Il reste que ce qui distingue les deux conceptions de l'interprétation est, avant tout, la visée assignée à l'interprétation dans chaque conception. Dans la conception communicationnelle, l'interprétation vise à produire le contenu de l'histoire au moyen d'une explication des intentions narratives de l'auteur (inféré) tandis que dans la conception émotionnelle, l'interprétation vise à produire une signification pour une histoire dont le contenu pourrait rester partiellement inexpliqué. Dans la conception communicationnelle, ce qui est visé est le contenu de l'histoire, c'est-à-dire un réseau de causes objectives dans lequel les événements narrés peuvent prendre place tandis que, dans la conception émotionnelle, ce qui est visé est la signification que chaque lecteur ou spectateur peut projeter dans l'histoire à partir de son expérience émotionnelle.

22. C'est une suggestion de M. Montminy.

23. Sur ce point, voir Döring (2003).

Notons en terminant qu'au-delà des objections empiriques qui ont été adressées à la conception communicationnelle et qui doivent être prises au sérieux, la conception émotionnelle de l'interprétation a, sur sa rivale, l'avantage de rendre compte du processus d'interprétation à l'œuvre, semble-t-il, pour l'ensemble des récits, qu'ils soient de fiction ou non. Tout récit, qu'il relève de la fiction, de la biographie ou de la science historique, que les événements narrés aient une existence objective indépendante du récit ou non, peut donner lieu à une interprétation émotionnelle. Les auteurs de fiction, comme les auteurs de biographies ou de textes historiques, exploitent notre disposition à « résonner » émotionnellement. Il incombe alors au lecteur ou au spectateur d'y prendre garde afin de distinguer, par lui-même, les récits de fiction des autres types de récit.

Références bibliographiques

- Astington, J. W., P. L. Harris et D. R. Olson, dir., *Developing Theories of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Banfield, A. *Unspeakable sentences : Narration and Representation in the Language of Fiction*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1987.
Traduction française par C. Veken dans A. Banfield, *Phrases sans paroles – Théorie du récit et du style indirect libre*, Paris, Seuil, 1995.
- Booth, W. *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.
- Carruthers, P. et P. Smith, dir., *Theories of Theories of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Currie, G. « Interpretation and Objectivity », *Mind*, vol. 102, 1993, p. 413-428.
- . *Image and Mind – Film, Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995a.
- . « Unreliability refigured : Narrative in Literature and Film », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 53 :1, 1995b, p. 19-29.
- . « Narrative Desire », in C. Plantinga and G. M. Smith, dir., *Passionate Views – Film, Cognition, and Emotion*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1998a, p. 183-199.
- . « Tense and Egocentricity in Fiction », in R. Le Poidevin, dir., *Questions of Time and Tense*, Oxford, Clarendon Press, 1998b, p. 265-283.
- Currie, G et J. Jureidini. « Art and Delusion » *The Monist, An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry*, 2003.
- Davies, M. et T. Stone, dir., *Folk Psychology : The Theory of Mind Debate*, Oxford, Blackwell, 1995a.
- . dir., *Mental Simulation : Evaluations and Applications*, Oxford, Blackwell, 1995b.
- DeLancey, C. *Passionate Engines : What Emotions Reveal about Mind and Artificial Intelligence*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Dokic, J et J. Proust, dir., *Simulation and Knowledge of Action*, John Benjamins Publishing Company, Advances in Consciousness Research series, Amsterdam/Philadelphia, 2002.

- Döring, S. A. « Explaining Action by Emotion », *The Philosophical Quarterly*, vol. 53, n° 211, 2003, p. 214-230.
- Duchan, J., G. Bruder et L. Hewitt, dir., *Deixis in Narrative – A Cognitive Science Perspective*, Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 1995.
- Glenberg, A. M., M. Meyer, et K. Lindem. « Mental Models Contribute to Foregrounding during Text Comprehension », *Journal of Memory and Language*, 26, 1987, p. 69-83.
- Gordon, R. « The Simulation Theory : Objections and Misconceptions », in Davies et Stone, dir., 1995, p. 100-122.
- Hamburger, K. *The Logic of Literature* [*Die Logik der Dichtung* 1957 Stuttgart, Ernst Klett Verlag] M. J. Rose, 1973. Trad. Bloomington, Indiana University Press. Traduction française de P. Cadiot, *Logique des genres littéraires*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- Kuroda, S-Y. « Reflections on the foundations of narrative theory – from a linguistic point of view », in T. A. van Dijk, dir., *Pragmatics of Language and Literature*, Amsterdam, North-Holland, 1976, p. 107-140.
- Morrow, D. G., S. L Greenspan et G. H. Bower, « Accessibility and Situation Models in Narrative Comprehension », *Journal of Memory and Language*, 26, 1987, p. 165-187.
- Morrow, D. G., G. H. Bower, et S. L. Greenspan « Updating Situation Models during Narrative Comprehension », *Journal of Memory and Language*, 28, 1989, p. 292-312.
- Perner, J. *Understanding the Representational Mind*, Cambridge (Mass.), Bradford/MIT Press, 1991.
- Rall, J. et P. L. Harris. « In Cinderella's Slippers ? Story Comprehension from the Protagonist's Point of View », *Developmental Psychology*, 36, 2000, p. 202-208.
- Schank, R. C. et R. P. Abelson. *Scripts, plans, goals and understanding*, Hillsdale (NJ), Lawrence Erlbaum Associates, 1977.
- Segal, E. M. « A Cognitive-Phenomenological Theory of Fictional Narrative », in J. Duchan, G. Bruder et L. Hewitt, dir., *Deixis in Narrative – A Cognitive Science Perspective*, Hillsdale (NJ), Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 1995, p. 61-78.
- Velleman, D. « Narrative Explanation », 2002, ms non publié.
- Walton, K. « Projectivism, Empathy, and Musical Tension », *Philosophical Topics*, vol. 26, n°s 1 et 2, 1999, p. 407-440.
- Wellman, H. M. *The Child's Theory of Mind*, Cambridge (Mass.), Bradford/MIT Press, 1990.
- Zwaan, R. A., C. J. Madden et S. N Whitten, « The Presence of an Event in the Narrated Situation Affects its Availability to the Comprehender », *Memory and Cognition*, 28 (6), 2000, p. 1022-1028.

Littéralement dépourvu de sens

Peter McCormick

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011063ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011063ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

McCormick, P. (2005). Littéralement dépourvu de sens. *Philosophiques*, 32 (1), 55–82. <https://doi.org/10.7202/011063ar>

Résumé de l'article

Dire précisément ce que signifient littéralement certaines expressions est souvent important. La compréhension satisfaisante de nombreuses expressions normatives en effet, qu'elles soient juridiques, morales, religieuses, poétiques ou autres, suppose de comprendre ce qu'elles signifient à la fois littéralement et non littéralement. Malgré des recherches pourtant sérieuses et durables sur la nature du « sens littéral », depuis les anciennes théories religieuses jusqu'aux théories linguistiques et philosophiques contemporaines, une explication généralement satisfaisante des significations supposées littérales des phrases normatives peut s'avérer étonnamment insaisissable. À partir des échanges serrés entre Donald Davidson, Michael Dummett et Ian Hacking, j'aborde un cas de compréhension du littéral dans un discours normatif artistiquement représenté qui est tout aussi difficile à éclaircir. À la différence de Davidson, toutefois, je ne me concentrerai pas sur les aspects qui sont les conditions de vérité des significations littérales supposées des contenus propositionnels de phrases bien assurées et présentées de manière littéraire. J'aimerais plutôt attirer une attention renouvelée sur plusieurs aspects problématiques des significations présumées littérales, spécialement dans des phrases interrogatives présentées sous un jour littéraire lors de conversations normatives lourdes d'un poids éthique.

Littéralement dépourvu de sens

PETER MCCORMICK

Académie internationale de philosophie du Lichtenstein
pjmccormick@yahoo.com

Nous devons abandonner l'idée d'une structure partagée
clairement définie que les utilisateurs du langage acquièrent
et appliquent ensuite à des cas particuliers. Et nous devrions essayer
encore de dire comment la convention, en quelque sens important
que ce soit, est impliquée dans le langage.

Donald Davidson

« Tu ne sais rien ? Tu ne vois rien ? Tu n'as gardé mémoire
De Rien ? »

Je me souviens

Those are pearls that were his eyes.

« Es-tu vivant, oui ou non ? N'as-tu donc rien dans la tête ? »

...

Je ne puis rien

Relier à rien.

T. S. Eliot

RÉSUMÉ. — Dire précisément ce que signifient littéralement certaines expressions est souvent important. La compréhension satisfaisante de nombreuses expressions normatives en effet, qu'elles soient juridiques, morales, religieuses, poétiques ou autres, suppose de comprendre ce qu'elles signifient à la fois littéralement et non littéralement. Malgré des recherches pourtant sérieuses et durables sur la nature du « sens littéral », depuis les anciennes théories religieuses jusqu'aux théories linguistiques et philosophiques contemporaines, une explication généralement satisfaisante des significations supposées littérales des phrases normatives peut s'avérer étonnamment insaisissable. À partir des échanges serrés entre Donald Davidson, Michael Dummett et Ian Hacking, j'aborde un cas de compréhension du littéral dans un discours normatif artistiquement représenté qui est tout aussi difficile à éclaircir. À la différence de Davidson, toutefois, je ne me concentrerai pas sur les aspects qui sont les conditions de vérité des significations littérales supposées des contenus propositionnels de phrases bien assurées et présentées de manière littéraire. J'aimerais plutôt attirer une attention renouvelée sur plusieurs aspects problématiques des significations présumées littérales, spécialement dans des phrases interrogatives présentées sous un jour littéraire lors de conversations normatives lourdes d'un poids éthique.

ABSTRACT. — Saying just what some expressions mean literally is often important. For understanding satisfactorily many normative expressions, whether legal moral religious poetic or whatever, requires understanding what these normative expressions mean both literally and non-literally. Despite however serious, protracted investigations of the nature of "the literal sense" from ancient religious

theories to contemporary linguistic and philosophical theories, a generally satisfactory account of what the supposed literal meanings of normative sentences might come to remains surprisingly elusive. Taking my cue from Donald Davidson's closely argued exchanges with Michael Dummett and Ian Hacking, I take up a puzzling instance of understanding the literal in artistically represented normative discourse. Unlike Davidson, however, I will focus not on the truth-conditional aspects of the supposed literal meanings of the propositional contents of literarily represented assertive sentences. Rather, I would like to call renewed attention to several puzzling communicative aspects of supposed literal meanings, especially in literarily represented interrogative sentences in ethically charged normative conversations.

1. Orientations

Dire précisément ce que signifient littéralement certaines expressions est souvent important¹. La compréhension satisfaisante de nombreuses expressions normatives en effet, qu'elles soient juridiques, morales, religieuses, poétiques ou autres, suppose de comprendre ce qu'elles signifient à la fois littéralement et non littéralement.

Malgré des recherches pourtant sérieuses et durables sur la nature du « sens littéral », depuis les anciennes théories religieuses jusqu'aux théories linguistiques et philosophiques contemporaines, une explication généralement satisfaisante des significations supposées littérales des phrases normatives peut s'avérer étonnamment insaisissable.

L'un des fossés les plus importants aujourd'hui dans cette réflexion dépend précisément de la place où pourrait figurer une explication du littéral dans une théorie philosophique générale de la signification linguistique. De façon très grossière, devrions-nous essayer d'expliquer la nature du littéral à l'intérieur d'une théorie de la signification ? Ou faudrait-il plutôt tenter de situer la nature du littéral au sein d'une théorie concurrente du vrai ? Les échanges prolongés et minutieusement argumentés de Donald Davidson, Michael Dummett et Ian Hacking offrent un exemple toujours instructif de ces différences.

J'aimerais dans cet article revenir à ce débat et centrer particulièrement mon attention sur la contribution de Davidson, qui mérite un examen plus approfondi. Mon intérêt est de réexaminer d'un œil critique seulement certaines des réflexions détaillées qu'on y trouve quant à la nature du littéral.

À l'exemple de l'article initial de Davidson qui citait de façon fameuse une magnifique expression non littérale d'une M^{me} Malaprop en conversation dans l'une des pièces de Sheridan au dix-huitième siècle², j'aborde un cas de

1. Le *Shorter Oxford English Dictionary*, 5^e édition, Oxford, Oxford University Press, 2002 (cité dans la suite *SOED*) décrit le « littéral » comme « ce qui désigne ou appartient à un sens ou une interprétation d'un texte, spécialement la Bible à l'origine, obtenu en prenant les mots dans leur signification première ou habituelle et en appliquant les règles ordinaires de la grammaire, sans mysticisme, allégorie ni métaphore [...] ».

2. Dans E. LePore, dir., *Truth and Interpretation : Perspectives in the Philosophy of Donald Davidson*, New York, Blackwell, 1986, p. 433-444. Dans le même ouvrage, voir aussi sur

compréhension du littéral dans un discours normatif artistiquement représenté qui est tout aussi difficile à éclaircir. À la différence de Davidson, toutefois, je ne me concentrerai pas sur les aspects qui sont les conditions de vérité des significations littérales supposées des contenus propositionnels de phrases bien assurées et présentées de manière littéraire. J'aimerais plutôt attirer une attention renouvelée sur plusieurs aspects problématiques des significations présumées littérales, spécialement dans des phrases interrogatives présentées sous un jour littéraire lors de conversations normatives lourdes d'un poids éthique.

Mon point essentiel ne sera qu'une suggestion, une invitation pressante à une réflexion additionnelle quant à la nature du littéral.

2. Situations

J'aimerais proposer ici cette idée que la détermination de la signification littérale de certaines énonciations normatives demeure à la fois plus importante et plus difficile, selon différentes perspectives philosophiques, que ce que nombre d'interprétations actuelles du littéral voudraient toujours nous faire croire. C'est par exemple le cas pour la détermination des significations littérales d'expressions essentielles dans certaines représentations littéraires complexes de situations morales.

Quand nous considérons les rôles variés des énonciations normatives dans nos vies, c'est-à-dire les rôles que certaines des expressions centrales de standards normatifs jouent dans des contextes juridiques, artistiques, moraux, religieux ou autres, l'importance de ces énonciations normatives ressort pleinement. Un examen critique montre en effet assez souvent que certaines de ces expressions en viennent à servir d'indications essentielles pour quelques-uns de nos comportements les plus importants.

Pourtant, même si leur importance semble habituellement évidente dans nos vies, il n'est pas aussi évident de déterminer avec précision ce que signifient ces énonciations normatives. En effet, comme l'illustrent abondamment le sens commun et la sagesse proverbiale, nous exprimons nombre d'entre

cet article les commentaires de Ian Hacking, « The Parody of Conversation », p. 447-458, et de Michael Dummett, « A Nice Derangement of Epitaphs : Some Comments on Davidson and Hacking », p. 459-476. Cet essai très remarqué doit être de nouveau publié dans le volume 5 à paraître des essais de Davidson, *Truth, Language and History*. De façon intéressante, Davidson fait suivre dans une section spéciale cet essai par d'autres plus tardifs, dans l'ordre suivant : « The Social Aspect of Language » (1994), « Seeing Through Language » (1997), « Joyce and Humpty Dumpty » (1989), « The Third Man » (1992), et « Locating Literary Language » (1993).

Le titre original de Davidson fait allusion au personnage du dramaturge et politicien anglais du XVIII^e, Richard Sheridan, Mme Malaprop, et à ce que le *SOED* appelle son « usage impropre et ridicule des mots, spécialement lors de la confusion de deux mots qui se ressemblent » dans la pièce de Sheridan de 1775, *Les Rivaux*. Nous pourrions peut-être dire que, dans la pièce, le personnage fictif, M^{me} Malaprop, a ridiculement mal utilisé des mots, confondant « dérangement » et « arrangement », « épithètes » et « épithètes ». Elle change ainsi la phrase « un bel arrangement d'épithètes » en « un beau dérangement d'épithètes ».

elles de manière non littérale la plupart du temps — que ce soit de manière analogue, métaphorique, symbolique ou autrement. Et, comme nous le savons d'expérience, ces expressions non littérales ne font pas ressortir leur signification aussi clairement que leurs formulations littérales sont supposées le faire. De là nos fréquents désaccords à propos de ces significations.

Quand nous ne parvenons pas à résoudre nos fréquents désaccords relativement à la signification de nombreuses énonciations normatives, nous essayons habituellement de revenir à leur signification littérale à partir de leur signification non littérale. Et, au moins en guise de préambule pour nos discussions à venir, ce que nous supposons être le « sens littéral » sera pris en un sens standard : « la signification stricte, non figurative qu'une expression ou une phrase possède dans le langage en vertu du sens que ses mots ont dans le dictionnaire et de la teneur de ses constructions syntaxiques » par exemple³.

Or, quand nous nous détournons de l'analyse grammaticale de la signification complexe non littérale de nombreuses énonciations normatives pour examiner leur signification littérale apparemment plus simple au sens standard de ce qui est littéral, nous nous heurtons à de nouvelles difficultés. La difficulté principale, alors, ne s'avère pas tant être le problème assez sérieux de l'expression du sens littéral de certaines énonciations normatives particulières.

Malgré ce qu'un sens standard du littéral pourrait suggérer, la difficulté principale consiste plutôt à comprendre précisément ce qu'est la signification littérale elle-même. De là les juristes, les linguistes, les philosophes du langage, les critiques littéraires, les exégètes bibliques, les poètes. Et bien d'autres qui en viennent tôt ou tard à s'inquiéter, si ce n'est à se disputer, à propos précisément de ce qu'est la signification littérale. Peut-être serait-il donc justifié d'examiner plus attentivement au moins ce que disent aujourd'hui certains linguistes et philosophes quant à la nature du sens littéral.

3. Ce qu'est la signification littérale au dire de certains linguistes et philosophes

Nous pourrions raisonnablement commencer à examiner ce qu'est la signification littérale en considérant ce que certains linguistes et philosophes affirment de son essence dans le cadre d'une expression linguistique. L'œuvre de Donald Davidson constitue un exemple excellent et représentatif d'une telle réflexion⁴.

Dans son article intitulé *A Nice Derangement of Epitaphs*, Davidson distingue plus spécifiquement, en partant d'une large réflexion linguistique et philosophique sur la nature du littéral, cinq aspects centraux de la signification

3. Voir l'article clair de B. Loar, « Meaning », dans R. Audi, dir., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2^e éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 545.

4. Davidson est actuellement engagé dans le processus d'édition de son œuvre en cinq volumes à Oxford Clarendon Press. Ces volumes incluent les *Essays on Actions and Events* (1980) originellement publiés et maintenant augmentés ainsi que *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984), *Subjective, Intersubjective, Objective* (2001) et *Problems of Rationality and Truth, Language and History*, à paraître.

littérale auxquels une énonciation doit satisfaire. Bien que Davidson préfère désigner ce qui est traditionnellement dénommé « signification littérale » par ce qu'il appelle ici « sens premier », je garderai par la suite l'expression plus traditionnelle. Je pense que nous pourrions par anticipation formuler sans injustice ces cinq aspects comme suit.

Nous pourrions tout d'abord bien considérer que le concept de la signification littérale d'une expression linguistique est l'ensemble des usages réels « normaux » ou « standards » d'une énonciation, tels qu'ils sont présentés par un dictionnaire détaillé.

La signification littérale d'une expression linguistique est en second lieu constituée par le sens et la portée d'une énonciation tels qu'ils sont d'abord envisagés par le locuteur. Plus spécifiquement, la signification littérale d'une expression linguistique comprend les propriétés sémantiques relationnelles des éléments et structures d'une énonciation.

Quatrièmement, la signification littérale d'une expression linguistique est simplement ce qui est communiqué « avec succès et régulièrement » par le locuteur à un interprète (un auditeur, un lecteur et ainsi de suite).

Finalement, la signification littérale d'une expression linguistique est un aspect conventionnel d'une énonciation gouvernée par des régularités qu'un locuteur et un interprète ont apprises auparavant de façon suffisante et systématique.

Nous pourrions considérer cette quintuple description de la signification linguistique littérale comme un standard très représentatif de ce qu'est la signification littérale pour les linguistes et les philosophes d'aujourd'hui et donc la qualifier d'« explication standard ».

4. Ce qu'il en coûte de s'occuper d'une difficulté de l'explication standard

Nous devrions noter que Davidson lui-même a utilisé le titre de son article pour faire ressortir une difficulté plutôt sérieuse à laquelle doit faire face toute explication standard de ce type de signification littérale.

Dans le titre de son article et en général, Davidson soutient en détail qu'une explication standard de la signification littérale ne peut pas expliquer, comme elle le devrait, la nature de la signification littérale de certaines énonciations linguistiques telles que les impropriétés de langage. L'une de ses nombreuses préoccupations essentielles est alors de renforcer cette explication standard de la signification littérale de sorte qu'elle puisse expliquer comment les interprètes parviennent à comprendre la signification littérale d'expressions anormales comme les impropriétés de langage.

Il introduit une distinction afin d'identifier précisément ce qui requiert une explication plus approfondie dans le contexte d'une conversation, par exemple dans le cas où un locuteur use d'impropriétés de langage et où, malgré l'occurrence de cette expression anormale, l'interlocuteur réussit pourtant à comprendre littéralement non pas seulement ce qui a été dit en fait, mais ce qu'on avait essentiellement l'intention de dire.

La distinction s'établit entre la structure préalable et la structure passagère de la compréhension linguistique. Ce qui est décisif pour l'interprète dans sa compréhension littérale de la signification du locuteur, c'est l'intention communicative principale qui accompagne l'usage d'une expression anormale par le locuteur. Pour continuer à s'adapter à cette intention, l'interprète a besoin de modifier sans cesse sa structure linguistique passagère. Et, au fur et à mesure que la conversation avance, l'interprète doit agir ainsi de façon à continuellement mettre à jour sa propre structure linguistique, susceptible de correspondre à la structure linguistique préalable du locuteur, en constant changement.

Davidson croit que cette distinction pourrait nous permettre d'expliquer la manière dont un locuteur parvient à communiquer la signification littérale de son intention principale, bien que celui-ci use d'expressions anormales dont les significations littérales sont antérieurement inconnues à son interlocuteur.

L'investissement consenti pour cette distinction finit toutefois par être coûteux. Davidson croit aussi en effet que cette distinction sape de manière décisive la compréhension tout à fait fondamentale de la compétence linguistique qui sous-tend les troisième et quatrième aspects de l'explication standard de la signification littérale.

Or, après réflexion critique, la distinction s'avère plus fiable que les aspects en question. Davidson se retrouve donc à la fois avec son problème initial de savoir comment élucider le littéral de façon plus satisfaisante que ce que semblerait permettre l'explication usuelle imparfaite et avec le nouveau problème, plus fondamental, d'une explication nouvelle de ce à quoi aboutit précisément de façon standard la compétence linguistique.

Davidson écrit : « Dans la communication linguistique rien ne correspond à la compétence linguistique telle qu'elle est souvent décrite », c'est-à-dire telle qu'elle est envisagée plus haut aux points trois, quatre et cinq de l'explication standard de la signification littérale. Bien que la compréhension de la compétence linguistique qui sous-tend les points trois et quatre puisse rester valable si l'on prend des « voies inhabituelles » pour les modifier de façon radicale, la compréhension de la compétence linguistique qui sous-tend le dernier point, Davidson en est convaincu, « ne peut pas être valable ». Et « on ne voit pas bien ce qui pourrait la remplacer ».

Sur ces bases, Davidson abandonne la compréhension de la compétence linguistique en jeu. Puisqu'il croit que nous ne pouvons comprendre une langue sans saisir ce à quoi ressemble une explication satisfaisante de la compétence linguistique, et étant donné qu'il rejette l'explication standard sans offrir d'alternative raisonnable, il conclut son article de façon fameuse et dramatique.

« Je conclus », écrit-il, qu'il n'y a rien de tel qu'une langue, si une langue est quoi que ce soit de ressemblant à ce que de nombreux philosophes et linguistes ont supposé. Il n'y a donc rien de tel qui devrait être appris, maîtrisé ou bien avec quoi il faudrait naître. Nous devons abandonner l'idée d'une structure partagée clairement définie que les utilisateurs du langage acquièrent

et appliquent ensuite à des cas particuliers. Et nous devrions essayer encore de dire comment la convention, en quelque sens important que ce soit, est impliquée dans le langage ; ou bien, comme je le pense, nous devrions abandonner la tentative d'éclairer la façon dont nous communiquons en faisant appel à des conventions (446). »

5. Une approche moins coûteuse de la signification littérale ?

Je ne suis pas le seul à penser que quelque chose ici semble être allé de travers. Mais à la différence d'autres personnes comme Michael Dummett et Ian Hacking, je ne crois pas que le problème principal réside ici dans les explications de Davidson sur la manière exacte de comprendre ce qu'est une théorie ou une structure linguistique, ou le rôle de la récurrence dans cette théorie ou cette structure, ou même l'articulation proprement dite de ce que sont précisément une théorie « préalable » et une théorie « passagère ».

Je pense plutôt qu'une difficulté essentielle dépend simplement de ce à quoi aboutit la compréhension de la signification littérale d'expressions linguistiques dans certains échanges conversationnels.

Nous pouvons peut-être éviter la conclusion radicale de Davidson citée plus haut si l'on considère certains cas raisonnablement contrôlables de communication linguistique avortée, un cas par exemple où une conversation semble échouer parce qu'un interlocuteur ne parvient pas à comprendre la signification littérale d'une expression essentielle dans une des énonciations particulièrement importantes du locuteur. Peut-être pourrions-nous même entrevoir une compréhension moins problématique de la signification littérale qui a au premier chef partiellement conduit à cette conclusion radicale.

6. Le vent sous la porte

Voici un passage tiré d'un chef-d'œuvre du modernisme littéraire, un poème qui partage avec une grande part de l'œuvre moderniste une représentation verbale tragique des nombreuses relations toujours difficiles à éclaircir entre l'art et la vie⁵. En confrontant aujourd'hui encore des lecteurs sensibles à un

5. T. S. Eliot, « 'The Waste Land' : Authoritative Text, Contexts, Criticism », M. North, dir., New York, Norton, 2001, p. 9. Voir J. C. C. Mays, « Early Poems from 'Prufrock' to 'Gerontion' », dans A.D. Moody, dir., *The Cambridge Companion to T. S. Eliot*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 109-110.

Relativement à certains détails historiques et biographiques pertinents qui concernent les relations d'Eliot avec sa première femme, Vivienne Haigh-Wood (dont le frère, non pas Eliot lui-même — n'en déplaise à certains critiques littéraires, à la pièce de Michael Hasting en 1984, « Tom et Viv », et au film de 1994 — la plaça dans un asile en 1938), voir, parmi d'autres écrits plus approfondis, l'article récent de L. Menand « The Women Come and Go : The Love Song of T. S. Eliot » dans le *New Yorker* du 30 septembre 2002. Quant à savoir si la conversation fictive confuse de « La Terre vaine » que je cite est en quelque façon une représentation littérairement transposée d'un fragment de la vie personnelle d'Eliot et Vivienne, cela ne peut être que spéculation. J'indique donc ce point en utilisant parfois l'expression « le poète » au lieu de toujours dire « Eliot ».

sentiment de souffrance profondément personnelle qui transcende pourtant la sphère purement individuelle, cette œuvre poétique d'art verbal continue à soulever des questions quant à la manière dont nous devons proprement comprendre les significations littérales de questions aussi curieuses sur « rien », dans un contexte qui n'est pas seulement poétique mais aussi moral.

*'My nerves are bad to-night. Yes, bad. Stay with me.
'Speak to me. Why do you never speak.⁶ Speak.
'What are you thinking of? What thinking? What?
'I never know what your are thinking. Think.'*

*I think we are in rats' alley
Where the dead men lost their bones.*

'What is that noise?'
The wind under the door.
'What is that noise now? What is the wind doing?'
Nothing again nothing.
'Do
'You know nothing? Do you see nothing? Do you remember
'Nothing?'

I remember
Those are pearls that were his eyes.
'Are you alive, or not? Is there nothing in your head?'

« J'ai les nerfs à vif ce soir. À vif, te dis-je. Reste avec moi.
« Mais parle-moi ! Jamais tu ne me parles. Parle.
« A quoi peux-tu penser ? À quoi ? Que penses-tu ?
« Ah ! je ne sais jamais ce que tu penses. Pense. »

Je pense que nous sommes dans l'impasse aux rats
Où les morts ont perdu leurs os.

« Quel est ce bruit ? »
C'est le vent sous la porte.
« Qu'est-ce encore que ce bruit ? Que peut bien faire le vent ? »
Rien. Toujours rien.
« Comment !
« Tu ne sais rien ? Tu ne vois rien ? Tu n'as gardé mémoire
De Rien ? »

Je me souviens
Those are pearls that were his eyes.
« Es-tu vivant, oui ou non ? N'as-tu donc rien dans la tête ? »

6. Curieusement, la meilleure des quatre premières éditions de son poème, celle de décembre 1922 publiée à Londres par Boni et Livewright après les éditions d'octobre et novembre, omet le point d'interrogation que l'on peut présumer requis, point d'interrogation qu'incluent les trois autres premières éditions. Voir North, p. xiii.

Dans ce fragment fictif et poétique représentatif, que devons-nous maintenant comprendre et interpréter comme étant la signification littérale des usages littérairement dépeints du mot « rien » (*nothing*) ? Cette question soulève plusieurs problèmes différents. En voici quelques-uns seulement.

L'un des emplois de « rien » serait-il ici littéral tandis que les autres seraient non littéraux⁷ ? Quelle est la pertinence philosophique de ces emplois variés de la même expression survenant dans une conversation exposée sous des dehors littéraires⁸ ? Y a-t-il vraiment une pertinence proprement philosophique pour l'usage d'expressions telles que « rien », que ce soit ici ou ailleurs⁹ ? Chacun des deux interlocuteurs représentés emploie-t-il la même expression dans une phrase pour poser un acte linguistique d'un certain type avec un certain contenu¹⁰ ?

Chacun des interlocuteurs utilise-t-il la même expression de sorte à présenter la même gamme de propriétés significatives¹¹ ? Les deux interlocuteurs utilisent-ils cette expression de manière identique¹² ? Quelle est exactement la pertinence, à supposer qu'il y en ait une, de ces considérations linguistiques et philosophiques pour l'interprétation raisonnable de cette situation de

7. Pour un panorama linguistique général de différentes questions sémantiques sur la signification, voir, par exemple, « Semantics : The Study of Linguistic Meaning », dans A. Akmajian *et al.*, dir., *Linguistics*, 5^e éd., Cambridge (Mass.), MIT Press, 2001, p. 227-264. Sur les significations littérales en particulier, voir, par exemple, la discussion de l'hypothèse de la force littérale par opposition à la signification figurative dans S. C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 165-166, 263-265 et 274-276.

8. Que l'on compare, par exemple, les vues de H. P. Grice et J. Searle en 1975 dans, respectivement, « Logic and Conversation » et « Indirect Speech Acts », réimprimés dans A. P. Martinich, dir., *The Philosophy of Language*, 4^e éd., Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 165-175 et p. 176-189. Deux ans avant sa mort, en 1989, Grice examinait encore les problèmes-clés entre lui et ses critiques tels que Searle dans « Retrospective Epilogue », dans *Studies in the Way of Words*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989, p. 339-385, spécialement p. 349-359 sur la signification du mot à l'encontre de la notion, cruciale pour Grice, d'une signification du locuteur.

9. Que l'on se rappelle la controverse toujours célèbre entre Carnap et Heidegger à partir de 1929 quant à savoir quel sens, le cas échéant, on pourrait attribuer à certaines affirmations heideggeriennes telles que : la science ne connaît « rien à rien » (comparer le vers du poète : « N'as tu donc rien dans la tête ? »). Bien que sujette à controverse, une très bonne discussion récente, avec toutes les références, peut être trouvée in S. Critchley, *Continental Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 90-110.

10. Voir, par exemple, W. P. Alston, *Illocutionary Acts and Sentence Meaning*, Ithaca, Cornell University Press, 2000, p. 275-309.

11. Que l'on considère, par exemple, les sept « contraintes » que P. Horwich explique sous les rubriques de la compréhension, de l'expression, de la représentation, de l'aprioricité, de la « compositionnalité », de la normativité et de l'usage dans son ouvrage *Meaning*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 12-42. Voir aussi la discussion de A. Berger dans son ouvrage *Terms and Truth*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2002, p. 37-40, quant à la question de savoir si l'expression « masse » en physique newtonienne réfère à la même entité que la « masse au repos » (*rest mass*) dans la théorie de la relativité.

12. Voir, par exemple, A. Cruse, « Paradigmatic Sense Relations of Inclusion and Identity » dans *Meaning in Language*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 146-160.

communication avortée curieuse, quoique bien familière après tout, poétiquement représentée dans ce dialogue incomplet¹³ ? Et ne commettons-nous pas une erreur fondamentale en essayant de comprendre les interfaces entre langage et signification, en mettant trop en relief les rôles de communication du langage¹⁴ ?

Des questions comme celles-ci invitent dans leur diversité à une réflexion renouvelée eu égard à la viabilité des explications standards des significations littérales pour traiter des expressions non métaphoriques. Si ce n'est pas le cas dans des contextes aussi compliqués que ceux de la vie quotidienne, alors peut-être le sera-ce dans celui de la poésie moderniste, à l'image de la poésie de la souffrance d'Eliot qui transcende le plan simplement philosophique. Comme on aura pu l'avoir déjà pressenti, ces sortes de questions soulèvent encore en effet des problèmes périphériques toujours irrésolus quant à la question suivante : savoir si une explication satisfaisante de ce qui rend à la fois rationnelle et raisonnable une interprétation des sens littéraux d'expressions (si ce n'est de phrases) cruciales devrait accorder la priorité à une théorie de la signification ou à une théorie de la vérité.

Nous ferons bien de reprendre un certain nombre de réflexions philosophiques contemporaines sur la signification si nous devons mieux saisir certains problèmes cruciaux à propos du sens et de la signification dans les conceptions de la raison et de la rationalité qui guident souvent l'interprétation de ces exemples centraux de la poésie moderniste comme *The Waste Land* (« La Terre vaine »).

Que l'on se rappelle toutefois que cette citation n'est qu'une représentation poétique et littéraire d'une conversation incomplète et avortée. Considérons brièvement plusieurs usages de l'expression « rien », qui diffèrent de manière importante. Nous essayerons ensuite de décrire ce qui semble ici en cause en nous penchant attentivement sur certaines observations de Davidson, avant de rassembler quelques éléments du contexte et de l'information d'arrière-plan.

7. Quelques usages de « rien »

Un homme est tout d'abord présenté, qui emploie le mot « rien » sans guillemets. Le poète, toutefois, ne présente pas cet homme comme essayant de dénoter le rien par opposition à la dénotation du mot « rien ». Lorsque le poète représente l'homme comme usant du mot « rien » sans guillemets, il le représente plutôt ne répondant que mentalement et non à voix haute aux questions répétées d'une femme.

13. Voir, par exemple K. Bach et R. M. Harnish, « Linguistic Communication : A Schema for Speech Acts », dans S. Davis, dir., *Pragmatics : A Reader*, New York, Oxford University Press, 1991, p. 231-241.

14. Voir, par exemple, N. Chomsky, *On Nature and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 121-122.

Ensuite, comme si elle avait d'une certaine façon entendu tout haut ce que l'homme n'avait prononcé que de façon silencieuse dans sa tête, le poète présente cette femme en train de souligner le mot « rien » en le répétant trois fois à haute voix. Qui plus est, le poète représente cette femme en train de répéter le mot comme si ces répétitions devaient être prises comme constitutives d'une sorte de reproche à l'homme pour ses nombreuses incapacités supposées — « Tu ne sais rien ? Tu ne vois rien ? Tu n'as gardé mémoire/De Rien ? ».

Le poète sélectionne aussi attentivement la longueur des lignes, l'espace, la ponctuation et l'impression pour mettre le mot « rien » en relief. Il le place seul sur une ligne bien à lui. Il enferme maintenant le mot dans des guillemets (à la différence des mots silencieux de l'homme). Et il utilise une majuscule pour la première lettre du mot (de même que le poète a aussi utilisé plus haut une majuscule pour la même première lettre du premier mot dans l'énonciation mentale de l'homme en trois mots).

Le poète continue et représente l'homme qui ne répond que mentalement une fois encore aux questions de la femme en citant, sans guillemets : *Those are pearls that were his eyes*, une réplique tirée de « La Tempête ». Cette réplique est empruntée à un discours de l'Ariel de Shakespeare à propos du père de Ferdinand qui s'est apparemment noyé, à propos de quelqu'un dont le corps est censément décomposé dans la mer, comme celui d'un des personnages fictifs d'Eliot dans le poème, ou peut-être même dans la vie, comme celui de son ami, Jean Verdenal, « mort aux Dardanelles ».

Le poète représente finalement la femme qui questionne une fois encore l'homme, d'un air réprobateur, comme si elle avait entendu une fois de plus tout haut ce qu'il n'avait exprimé que silencieusement dans sa tête. « Es-tu vivant, oui ou non ? », demande-t-elle (c'est moi qui souligne). Et le poète continue en représentant la femme qui rompt alors complètement et amèrement ses échanges conversationnels déjà fortement fragmenté avec cet homme dont la tête a été pleine de songeries silencieuses, de réponses subtiles, et même de citations littéraires. Bien que cela fût demeuré inexprimé, elle semble en avoir deviné la majeure partie. Elle rompt l'échange avec l'insulte mordante, presque métaphysique « N'as-tu donc rien dans la tête ? ».

Certains lecteurs pourraient demander ce que nous devons précisément comprendre par la signification littérale de « rien » dans la question « N'as-tu donc rien dans la tête ? », question représentée sous un jour poétique et dramatique.

8. Décrire la situation représentée

Si nous sommes bien là face à certains emplois essentiels de l'expression « rien », quelle est la situation représentée ici par le poète ? Elle s'apparente à une situation familière à nombre de gens, dans la vie comme dans l'art.

Ainsi, la situation ressemble ici à une représentation littéraire véritablement poétique d'une scène chargée sur le plan éthique d'un cas de souffrance personnelle intense. Cette souffrance n'est pas nécessaire, et c'est

pourquoi elle est moralement répréhensible. Or elle se situe des deux côtés d'un échange conversationnel avorté entre un homme et une femme représentés sur un mode littéraire dans un dialogue poétique et dramatique.

D'un côté, une femme semble harceler sans cesse un homme dans la vaine tentative de l'aiguillonner au moins à dire quelque chose. Dirait-il seulement quelque chose qu'il répondrait par là même aux peurs explicites de cette femme et aux anxiétés bien plus substantielles, quoique implicites, qu'elles représentent.

Et, de l'autre, un homme semble bien trop résolument demeurer silencieux. Il refuse de répondre et de dire un seul mot à voix haute. Il semble même essayer de faire taire ses monologues intérieurs fragmentés avec d'obscurités répétitions mentales du mot « rien » et ses associations. Toujours est-il que l'homme est représenté ici comme apportant des réponses inexprimées aux questions impératives répétées de la femme — « Mais parle-moi ! Jamais tu ne me parles. Parle. »

Le poète présente sans guillemets les réponses inexprimées de l'homme aux questions insistantes de la femme de manière à manifester graphiquement que les réponses de l'homme sont purement mentales. De plus, ces réponses muettes sont pleines d'un désespoir allusif tant historique que littéraire, et peut-être même plus large, à la suite de la Première Guerre mondiale où l'ami parisien d'Eliot, Jean Verdenal, fut tué en 1915, et après ses propres études de la tragédie vengeresse de Shakespeare et Jacob — « *Those are pearls that were his eyes* ».

Le poème transpose lentement ce désespoir qui dépasse le domaine simplement littéraire à l'intérieur d'une sphère publique et extérieure. Une appréhension limitée d'une souffrance personnelle très profonde, privée et finalement incommunicable, quoique partagée, y devient en partie disponible pour que d'autres en soient les témoins et y réfléchissent. La femme souffre de ne recevoir aucune réponse verbale à ses appels répétés à l'homme. Et l'homme souffre de ne pas parvenir à trouver un stratagème mental efficace pour se disculper pleinement sur le plan moral de son refus persistant et résolu de répondre à des appels à l'aide répétés et toujours plus urgents.

Curieusement, le poète parvient néanmoins à représenter les réponses silencieuses de l'homme au harcèlement verbal de la femme comme se communiquant de façon si vive qu'elles donnent naissance à des questionnements toujours nouveaux et obstinés de la part de cette femme. Puis, soudainement, c'est elle qui rompt entièrement la conversation déjà incomplète par une série saccadée de questions toujours plus accusatrices, presque épistémologiques et métaphysiques cette fois — « Tu ne sais rien ? Tu ne vois rien ? Tu n'as gardé mémoire / De Rien ? » ... N'as-tu donc rien dans la tête¹⁵ ? ».

15. D'une manière propre à soulever des controverses, le poète anglais Stephen Spender a écrit que ce complexe échange interpersonnel est « exprimé de manière hystérique par la femme, que l'homme n'y répond pas si ce n'est par des pensées incommunicables et terribles, [et]

Qu'elle soit ou non une question rhétorique, la puissante dernière phrase — « N'as-tu donc rien dans la tête ? » — une phrase interrogative dont les significations littérales et non littérales dépendent du sens et de la signification d'un mot difficile, suffit apparemment à apaiser et à faire taire complètement les songeries intérieures de l'homme jusqu'alors incessantes.

Parmi les nombreux éléments bien délicats de ces représentations poétiques de la souffrance, on trouve les significations « littérales », les usages très délicats de certains types de phrases et d'expressions tout autant ici que dans d'autres poésies modernistes de la souffrance. Les usages variés, peut-être parfois anormaux, de l'expression clé « rien¹⁶ » que propose ici Eliot constituent en particulier une partie centrale de ce qui demeure profondément difficile à éclaircir. Un moyen traditionnel de traiter de ces questions difficiles concernant les significations supposément littérales d'expressions dans les œuvres d'art littéraires est de jeter un œil rapide à certains éléments du contexte historique et personnel entourant la création de l'œuvre en question.

9. Le contexte

À la fin de l'automne 1921, plusieurs années après la Première Guerre mondiale, T. S. Eliot souffre en Angleterre d'une détérioration à la fois physique et mentale de son état.

T. S. Eliot s'effondra après s'être marié précipitamment en 1915 et avoir ensuite été le témoin de la liaison de sa femme avec Bertrand Russell, son ancien tuteur de philosophie à Harvard, après que sa thèse en philosophie sur F. H. Bradley eut été acceptée à Harvard en 1916, et après avoir raté le diplôme pour ne s'être pas présenté à la soutenance¹⁷. C'était aussi après la perte cruelle, à Gallipoli, de son ami, le jeune médecin français Jean Verdenal,

que c'est là où le poème touche le poète le plus intimement. C'est le saint des saints du poème. C'est le cœur blessé de la souffrance. Le poète est ici cité contre l'étalage du comportement conditionné de la femme qui affirme tout haut : « Que ferons-nous demain ? / Que ferons-nous jamais ? » Ses commentaires inexprimés possèdent cette immédiateté de la parole pour laquelle le seul langage possible est celui de la poésie » (Eliot, London, Fontana, 1975, p. 108).

16. Dans le passage que j'ai cité, Eliot utilise le mot *nothing* (« rien ») de façon variée, mais surtout comme nom. Le SOED rapporte que, lorsqu'il est utilisé comme nom, *nothing* peut être généralement paraphrasé comme : *not any (material or immaterial) thing*, « aucune chose (matérielle ou immatérielle) ». Et, faisant appel à l'ancien usage anglais en deux mots, *no* et *thing*, les éditeurs du SOED continuent en affirmant que *nothing* peut être paraphrasé positivement comme : *not one thing* (« pas une chose »), quand il est « suivi d'un adjectif ou d'une phrase ou proposition limitatives ». Techniquement, sur des problèmes spécifiques à propos de ce que les linguistes appellent « le potentiel de négation du changement de contexte », voir G. Chierchia, et S. Connell-Ginet, *Meaning and Grammar*, 2^e éd., Cambridge (Mass.), MIT Press, 2000, p. 374-376. Et à propos de problèmes concernant les liens anaphoriques d'un terme au sein d'une communauté linguistique, voir A. Berger sur la sémantique des formulations existentielles négatives vraies dans son *Terms and Truth*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2002, p. 150-156.

17. Bien qu'il n'ait jamais été défendu, le doctorat d'Eliot a été publié plus tard sous le titre *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, London, Faber and Faber, 1964.

« mort aux Dardanelles », à qui il avait dédié un premier recueil de poèmes, et après avoir écrit certaines de ses meilleures critiques malgré les affectations antisémites de ses infatuations passagères à l'Action française. Ce fut enfin à cause de la fatigue croissante due aux maladies de sa femme, qui empiraient, et auxquelles les amis continuaient à faire référence de façon trop condescendante en parlant des « nerfs », à cause des problèmes financiers persistants et de la mort de son père, toujours désapprouvateur, loin là-bas à Saint Louis, dans le Missouri.

Il accepta alors à contrecœur le conseil de son médecin et prit du repos. Il se rendit à Margate, la station balnéaire sur l'estuaire de la Tamise. Et il continua à écrire de la poésie.

Mais lorsque ce changement se révéla par trop inadéquat — « *On Margate Sands*, écrivit-il plus tard curieusement dans “Le sermon du feu” de “La Terre vaine”, *I can connect/Nothing with nothing* » (Sur la plage, à Margate. / Je ne puis rien / Relier à rien), — il quitta l'Angleterre pour la Suisse afin de consulter un spécialiste. Et, alors qu'il était à Lausanne durant le mois de novembre et une partie du mois de décembre 1921, adaptant les mots du psalmiste (« Auprès des eaux du Léman [lac de Genève], je me suis assis et j'ai pleuré »), Eliot compléta les manuscrits de ce qui devait devenir un de ses nombreux chefs-d'œuvre poétiques¹⁸.

Toutefois, certaines parties de ces manuscrits comprenaient toujours des matériaux abstrus quasi-philosophiques venant des années passées à Harvard où Eliot ne s'était pas contenté d'étudier en profondeur la philosophie, mais aussi la grammaire du Sanscrit et également des textes tirés des Upanishad. Et l'intégration correcte de ces obscurs fragments (le poème se termine par une répétition de mots sanscrits auparavant utilisés dans le poème : *Datta. Dayadhwam. Damyata./Shantih shantih shantih*) s'avéra une part essentielle de la difficulté que rencontra Eliot en amenant le poème à un état d'achèvement satisfaisant¹⁹.

18. Le psaume 137, une lamentation sur la destruction de Jérusalem, commence ainsi : *By the waters of Babylon / there we sat down and there we wept / when we remembered Zion* (version standard révisée de la traduction anglaise, 1989). « Au bord des fleuves de Babylone / nous étions assis et nous pleurons, / nous souvenant de Sion » (version française de la Bible de Jérusalem, Paris, Éd. du Cerf, 1973).

19. « Shantih, nous dit Eliot dans la dernière de ses notes célèbres, est la fin solennelle d'une Upanishad. Le mot signifie, continue-t-il, quelque chose comme ce qui est signifié par la parole de la version anglaise traditionnelle de la Bible, dite version du roi Jacques, à propos de “la Paix qui dépassait l'entendement” ». En ce qui concerne les trois mots précédents, la note d'Eliot fait référence à l'Upanishad en question mais ne nous dit malheureusement pas ce que les mots signifient. North commente utilement ces mots en résumant l'histoire de la section intitulée « Les trois grandes disciplines » de l'Upanishad Brihadaranyaka 5.1 comme suit. « [...] Dieu présente la syllabe énigmatique DA à trois groupes de disciples, mettant chaque groupe au défi de la comprendre. Chaque groupe est censé comprendre la syllabe comme la racine d'un impératif différent : *damyata* (“dirige”) pour les dieux qui ne sont naturellement pas soumis à des règles, *datta* (“donne”) pour les hommes qui sont avarés; *dayadhwam* (“compassion”, c.-à-d., soit compatissant) pour les démons, qui sont cruels » (North, 2001, p. 18, note 3).

Ensuite, à la fin décembre 1921, Eliot emmena ses manuscrits à Paris pour les montrer à Ezra Pound. Il célébra plus tard l'aide extraordinaire de Pound qui réduisit considérablement le manuscrit, ce qui lui permit ainsi de terminer l'œuvre en dédiant le poème achevé à Pound comme *il miglio fabbro*. Eliot publia finalement le poème en octobre 1922.

Malheureusement, en trois versions qui diffèrent légèrement mais de manière significative, il publia aussi le même poème en trois autres endroits, d'abord en novembre, puis en décembre, et ensuite plus tard en 1923. Et pour aggraver la difficulté, Eliot continua de bricoler ces quatre « premières éditions », en introduisant d'autres variantes légères, même après la parution des *Collected Poems 1909-1962* en 1963 et des *Collected Poems and Plays* en 1969. Le résultat en fut qu'aujourd'hui encore il n'y a pas d'édition définitive de « La Terre vaine ». Et il n'y en aura probablement jamais. Ainsi, ce qu'Eliot entendait exactement faire dire à son grand poème doit rester ambigu dans certains de ses détails²⁰.

Il nous faut toutefois noter que l'étude des versions publiées de cette fiction poétique extraordinaire et en partie encore philosophique a fait que certains lecteurs critiques se sont demandés de façon répétée si Pound n'aurait pas pu faire un peu mieux. En effet, comprendre suffisamment certaines des énonciations poétiques essentielles d'Eliot, déterminer leurs significations littérales, voilà qui demeure toujours problématique pour des interprètes réfléchis quelque soixante-dix ans après la première publication du poème et sa reconnaissance en tant que chef-d'œuvre du modernisme littéraire²¹. Et certaines de ces énonciations cruciales dépendent des usages variés du mot « rien », un mot important non seulement dans la poésie littéraire moderniste, mais aussi dans la vie.

Avec au moins ces éléments du contexte présents à l'esprit, il nous faut maintenant revenir au détail des constructions sommaires de Davidson quant à une explication standard de la signification littérale.

20. *Collected Poems 1909-1962*, London, Faber and Faber, 1963, p. 67. On ne peut connaître la manière exacte dont Eliot voulait finalement que soient espacés et ponctués certains des vers en vue d'une impression définitive correcte. Comme nous le verrons, ces questions apparemment pédantes ne sont pas en réalité sans conséquences pour saisir le sens littéral supposé ainsi que l'importance des lignes citées. Pour les problèmes compliqués liés à la publication et au texte, voir North, 2001, p. xi-xiii. North inclut aussi une chronologie, des bibliographies et des sélections des sources considérables d'Eliot, les premières réactions et recensions critiques, et de nouvelles études récentes.

21. La prétention du poème à être considéré comme un chef-d'œuvre littéraire est étroitement liée en partie à la façon extraordinaire dont il réussit à exprimer ce que l'ami d'Eliot, J. M. Keynes, a appelé la « torpeur atroce », « le terrible épuisement », « la convulsion désespérante » de cette époque dans sa critique prophétique du traité de Versailles. Eliot avait attentivement étudié *Les Conséquences économiques de la paix* (1919) de Keynes. Ainsi, « La Terre vaine » peut être comprise, a écrit très récemment le poète Tom Paulin, comme un poème keynésien qui résulte de la désintégration aussi bien économique que culturelle de l'Europe dans la période de l'immédiate après-guerre » (« Many Cunning Passages : How Maynard Keynes Made His Mark on the "Waste Land" », TLS, 29 novembre 2002, p. 14).

10. Significations littérales

Davidson n'a pas prêté aux œuvres de l'art verbal l'attention soutenue et détaillée que leur ont consacrée d'autres philosophes contemporains. Mais il s'est largement occupé des questions de sens et de signification. De manière générale, ses intérêts ont davantage porté sur la linguistique et la logique que sur l'esthétique et la poésie²².

Toutefois, dans plusieurs essais sur la métaphore, la communication et « les limites du littéral », Davidson a considéré attentivement certaines particularités métaphoriques et stylistiques qui surviennent largement dans différents usages de la langue, spécialement dans les œuvres littéraires²³. On doit trouver derrière ces essais les questions plus générales qui ont engagé Davidson pour de nombreuses années dans ses tentatives de consolidation et finalement de dépassement de l'œuvre de son maître, W. V. Quine²⁴, tout en s'opposant notablement au travail très différent de son distingué contemporain, Michael Dummett.

On peut toujours considérer que les intérêts centraux de Davidson comprennent sa double réponse à cette question : « Qu'est-ce que cela veut dire pour les mots que de signifier ce qu'ils signifient ? » Pour Davidson, on peut l'exprimer en décrivant de façon informelle²⁵ ce que sait implicitement quelqu'un qui comprend ces mots — ce qu'un interprète raisonnable de la séquence poétique d'Eliot « La Terre vaine » sait implicitement par exemple des usages d'expressions telles que « rien », ce qu'il sait, pour ainsi dire, à partir de son expérience personnelle et de sa consultation, mettons, du *Oxford English Dictionary* intégral.

Davidson pense qu'il faut une théorie pour fournir cette description de ce que cela veut dire pour les mots de signifier ce qu'ils expriment. Cette théorie reconnaîtrait « la nature holiste de la compréhension linguistique »

22. Pour une présentation approfondie des principales perspectives d'une bonne partie de l'œuvre plus tardive de Davidson, voir Max Koelbel, « Two Dogmas of Davidsonian Semantics », *Journal of Philosophy*, 98, 2001, p. 613-635. Entre autres personnes, Koelbel remercie Davidson lui-même pour d'« utiles commentaires ».

23. Voir, par exemple, les essais dans R. W. Dasenbrock, dir., *Literary Theory After Davidson*, University Park (PA), Penn State University Press, 1993, spécialement l'introduction, p. 1-17. Pour une excellente discussion de l'œuvre de Davidson en ce qui concerne à la fois l'interprétation et la traduction, voir M. Montminy, *Les fondements empiriques de la signification*, Montréal, Bellarmin, 1998, p. 97-152. Le travail de Martin Montminy m'a été très utile, et je le remercie tout spécialement de sa générosité pour avoir examiné aussi attentivement que patiemment des ébauches antérieures de cet essai.

24. Pour des réflexions récentes sur Davidson et Quine voir L. Bergstrom, « Davidson's Objections to Quine's Empiricism », et F. Tersman « Davidson and Quine's Empiricism », dans P. Kotatko, P. Pagin et G. Segal, dir., *Interpreting Davidson*, Stanford, CSLI, 2001, respectivement p. 17-36 et p. 269-284. Davidson répond à chacun d'eux dans le même volume, p. 290-292.

25. Pour un traitement plus formel de la « théorie compositionnelle de la signification » de Davidson, voir E. Lepore, et K. Ludwig, « What is Logical Form ? » dans Kotatko *et al.*, dir., *Interpreting Davidson*, surtout p. 117-122.

en fournissant une « interprétation de toutes les affirmations réelles ou possibles d'un locuteur ou d'un groupe de locuteurs ». Il faudrait aussi une théorie qui « serait vérifiable sans connaissance des attitudes propositionnelles détaillées du locuteur », c'est-à-dire une théorie du dire, du croire, du savoir, du désirer et ainsi de suite, qui ne dépendrait pas des concepts mêmes qu'elle a pour dessein d'expliquer²⁶.

Dans cette théorie, toutefois, c'est la vérité plutôt que la signification qui doit être considérée comme la notion primitive. À partir d'une explication de la vérité fondée sur l'idée de conditions de vérité, il faut s'efforcer de parvenir à une compréhension de la signification. De plus, la vérité étant prise comme primitive, le modèle pour la structure de la vérité inclurait, parmi d'autres éléments, une appropriation critique de traits centraux de la sémantique formelle de Tarski, la relation de satisfaction entre entités et expressions, les caractéristiques « décitationnelles » des prédicats de la vérité, « le schéma des assentiments aux phrases », une maximisation « juste » d'un accord entre théories concurrentes de l'interprétation (principe de charité) et une réfutation anti-empiriste des dualismes entre schéma et contenu.

Il semblerait donc que l'expression de ce qu'un interprète raisonnable sait implicitement des emplois conversationnels de certaines expressions cruciales comme « rien » ne requiert pas simplement une réflexion sur ses propres pratiques linguistiques et un bon dictionnaire. Elle paraîtrait aussi exiger l'édification d'une théorie descriptive holiste de la compréhension linguistique fondée sur la vérité — rien de moins.

Bien qu'une large part de ce travail continuuel demeure plutôt technique, des essais plus tardifs de Davidson examinent en des termes plutôt directs certaines particularités du langage, y compris un petit nombre de ses usages poétiques. Un exemple important en est l'essai de 1986, *A Nice Derangement of Epitaphs*, avec lequel nous avons commencé.

11. Le sens littéral comme « sens premier » ?

Davidson y insiste au début sur la distinction entre le « sens premier » ou littéral des expressions et tout « sens second » ou non littéral (que nous interprétions ce sens second comme « sens du locuteur » ou autrement). Il faut toutefois noter que littéral et non littéral ne doivent pas être compris strictement comme deux espèces de la signification, puisque la signification non littérale est pour Davidson un aspect de l'usage.

Davidson pense que nous pouvons voir le bien-fondé qu'il y a à appeler la signification littérale « sens premier » si nous réfléchissons à ce qu'il nous faut savoir afin d'expliquer certaines images en poésie. Comme exemple de cette réflexion, il nous demande de considérer ce dont nous avons besoin

26. *Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. xiii.

pour expliquer l'image déterminante de ces vers magnifiquement significatifs mais toujours mystérieux du sonnet 53 de Shakespeare :

*Speak of the spring and foison of the year,
The one doth shadow of your beauty show,
The other as your bounty doth appear*²⁷...

Parle-t-on du printemps, de l'abondance de l'année ?
L'un, de votre beauté ne nous montre que l'ombre,
L'autre veut refléter votre riche largesse...

Quelque non littérale que puisse être la signification de ces lignes, Davidson prétend que le lecteur ne peut pas saisir cette signification seconde non littérale sans « d'abord » comprendre la signification littérale du dictionnaire, « basée sur l'usage réel » à l'époque de Shakespeare, du mot *foison* (maintenant glosé, nous l'avons vu plus haut dans ma note précédente, comme « récolte ou moisson abondante »).

Cet exemple ne va pourtant pas sans difficultés.

Je crois que Davidson sous-estime précisément ici la difficulté qu'il y a à comprendre la signification de l'usage courant au temps de Shakespeare donnée par le dictionnaire²⁸.

27. Pour une collation des manuscrits, une édition et un commentaire du sonnet complet dans un texte à l'orthographe modernisée, voir *The Complete Sonnets and Poems*, C. Burrow, dir., Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 486-487.

Davidson cite les vers 9 à 11, qui composent grammaticalement dans le texte, quoique de façon indépendante, une phrase incomplète. Le vers 12, qui n'est pas cité : *And you in every blessed shape we know* (« Nous ne voyons que vous en chaque forme exquise ») complète la phrase dans le texte.

Burrow glose l'expression *foison* au vers 9, par « récolte ou moisson abondante » à partir de l'OED. Il transpose le vers 10 : *The one doth shadow of your beauty show* (« L'un, de votre beauté ne nous montre que l'ombre ») en *The spring is merely an image of your beauty* (« Le printemps n'est qu'une simple image de votre beauté »). Il reprend le vers 11 : *The other as your bounty doth appear* (« L'autre veut refléter votre riche largesse ») par *The bountiful harvest seems like your generosity* (« La moisson généreuse s'apparente à votre générosité »). Et il glose le *know* au vers que Davidson ne cite pas par *recognize* (« reconnaître »).

Notons que, après ces substitutions, nous nous retrouvons avec une phrase complète dans le texte qui n'est bien sûr rien de plus que la médiocre poésie de Burrow :

*Speak of the spring and [plentiful crop] of the year,
[the spring is merely an image of your beauty],
[the bountiful harvest seems like your generosity],
And you in very blessed shape we [recognize].*

« Parle-t-on du printemps et de [la récolte abondante] de l'année,
[le printemps n'est qu'une simple image de votre beauté],
[la moisson généreuse s'apparente à votre générosité],
Et nous vous reconnaissons en toute forme bénie. »

28. La tâche de Davidson est bien difficile. Voir A. Schmidt, *Shakespeare Lexicon and Quotation Dictionary*, 3^e éd., 2 vol., Berlin, 1902 ; et A. C. Partridge, *A Substantive Grammar of Shakespeare's Nondramatic Texts*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1976.

La détermination, par exemple, des « significations du dictionnaire » relatives aux usages de certaines expressions-clés dans les sonnets de Shakespeare suppose davantage qu'une simple consultation des citations dans l'actuelle seconde édition de l'*Oxford English Dictionary*) en 20 volumes. En effet, cet ouvrage de référence, quoique standard, date maintenant nettement, et il est prévu de le remplacer dans les dix prochaines années par une édition totalement nouvelle qui ne comprendra pas moins de 40 volumes. De plus, saisir ne serait-ce que les aspects lexicaux de l'usage shakespearien dans les sonnets de 1609 suppose aussi de comprendre les usages tout à fait connexes d'expressions conventionnelles essentielles dans plus de vingt séries de sonnets publiées entre 1592 et 1606 environ²⁹.

La compréhension de la signification donnée par le dictionnaire aux nombreuses unités lexicales shakespeariennes requiert de surcroît l'intelligence des particularités de la syntaxe shakespearienne. Ce n'est pas chose facile malgré la disponibilité des grammaires shakespeariennes déjà réalisées.

Que dire aussi de la pragmatique de l'usage shakespearien, des jeux extraordinaires de ses expressions dans les attitudes langagières propres aux conventions du théâtre élisabéthain ? Pouvons-nous être sûrs d'avoir compris les « significations du dictionnaire » d'expressions shakespeariennes difficiles à éclaircir, même après avoir mené des recherches approfondies sur les items lexicaux et appris la syntaxe ?

Ce qui est plus important que la sous-estimation de la difficulté qu'il y a à comprendre certaines significations littérales comme « significations premières, significations du dictionnaire », je crois que Davidson ne prend pas ici assez au sérieux les types très différents d'images que l'on rencontre dans beaucoup d'énoncés.

Que ce soit chez Shakespeare, Sheridan ou Eliot, saisir par exemple les significations non littérales des échanges verbaux dans certaines représentations poétiques semble ne pas seulement requérir quelque chose de plus que la compréhension première de la signification appropriée du dictionnaire correspondant au mot qui exprime l'image. Il peut se faire au contraire que cette *saisie* requière d'abord quelque chose de radicalement différent de la compréhension des significations du dictionnaire.

Nous pouvons peut-être mieux nous rendre compte de ce point littéraire critique en prenant certains éléments d'un commentaire de la fameuse image d'Eliot dans un de ses premiers poèmes « La Chanson d'amour de J. Alfred Prufrock ». L'image en question est celle utilisée par Eliot pour rendre un soir particulier que le poète décrit comme « ... étendu contre le ciel / Comme un patient anesthésié sur une table » (*...spread out against the sky / Like a patient etherised upon a table*).

Saisir ici la signification littérale du mot *etherised* — le liquide volatile incolore (C₂H₅)₂O — suppose en réalité autre chose que de saisir « d'abord » la signification du dictionnaire fondée sur l'usage réel au temps d'Eliot.

29. Voir la liste dans Burrow, 2002, p. 168-169.

Il faut plutôt reconnaître « d'abord » que l'usage de l'expression *etherised* n'est pas « observationnel » au sens littéraire des critiques — nous ne pouvons pas à proprement parler visualiser cette comparaison : l'usage de l'expression est « symptomatique ». Comme le poète et critique Stephen Spender l'a expliqué il y a de nombreuses années en commentant cette image, justement, l'usage symptomatique du mot *etherised* évoque « la combinaison des connotations cliniques et romantiques [que suggère] l'état de conscience suspendu du "patient" et la tête du rêveur pleine du ciel nocturne et des étoiles³⁰ ».

Ainsi, bien que l'exemple qu'il emprunte à Shakespeare puisse en partie clarifier ici le discours que tient Davidson sur le littéral en tant que signification première, sa discussion de l'exemple shakespearien ne suffit pas pour caractériser la signification première de façon pleine et entière. En effet, comme Davidson lui-même le fait ressortir par la suite en minant partiellement par là sa propre position, certains lecteurs déterminent souvent la première signification sans du tout commencer par prendre un dictionnaire.

Cela signifie que certains lecteurs se contentent parfois de repérer « ce à quoi le locuteur voulait en venir » et déterminent alors le sens littéral ; d'autres fois, ils « trouvent l'image et découvrent ainsi la signification première » (p. 435). Ou, comme nous venons de le voir dans le cas de « Prufrock », ils savent comment les images poétiques peuvent provoquer différents effets et ils continuent simplement à inférer le sens premier.

Ainsi, si j'ai bien compris Davidson, l'esquisse initiale de la distinction qu'il propose entre sens premier ou littéral et sens second ou sens du locuteur a besoin d'une élaboration ultérieure. Et Davidson lui-même entreprend immédiatement ce nouveau travail.

12. Le sens littéral comme « signification linguistique de principe » ?

Après avoir exploré d'autres approches pour distinguer le sens littéral comme sens premier du sens dérivé, en faisant appel par exemple aux intentions du locuteur et à la capacité qu'a l'auditeur de comprendre ces intentions, Davidson en vient à une distinction connexe qui ne se situe plus maintenant entre le sens littéral ou premier, et le sens non littéral ou sens second, mais entre la signification linguistique et la signification non linguistique.

Il propose trois principes qui semblent caractériser la signification spécifiquement linguistique par opposition à la signification non linguistique de signes ou de signaux (p. 436). (Ces trois principes correspondent aux points trois, quatre et cinq de la caractérisation initiale de l'explication standard de la signification littérale vue plus haut.) Et il semble alors identifier cette signification linguistique de principe avec ce qu'il avait antérieurement appelé « signification première ».

30. S. Spender, p. 42.

Ainsi, la signification littérale comme signification linguistique de principe est maintenant considérée comme : 1) systématique (« il doit y avoir des relations systématiques entre les significations des énonciations »); 2) partagée (il faut qu'une méthode d'interprétation de ces relations soit partagée entre un locuteur et un auditeur); 3) préparée (c'est-à-dire que la connaissance que le locuteur et l'auditeur ont de ces relations « est acquise avant les occasions d'interprétation et possède un caractère conventionnel »).

Tout cela est utile tant que ça fonctionne. Mais les principes de la signification linguistique qui sembleraient permettre à Davidson de caractériser la signification première comme signification linguistique de principe s'avèrent receler leurs propres difficultés. Nous pouvons être ici très bref dans la mesure où il se révélera plus utile de détailler certaines de ces difficultés plus bas plutôt qu'ici.

Si nous reconnaissons qu'il y a des difficultés liées à ces principes, cette distinction supplémentaire entre la signification littérale comme signification linguistique de principe et la signification non littérale comme signification non linguistique est alors problématique, et ce, quelles que soient ses relations avec la première distinction entre la signification littérale comme signification première et la signification non littérale comme signification seconde.

13. La signification littérale comme « significations coïncidentes » ?

Comme s'il reconnaissait la nécessité d'un travail toujours plus important quant à la nature exacte de la signification littérale, Davidson continue ses commentaires sur le sujet en faisant appel à une troisième distinction. Celle-ci toutefois n'est pas à établir entre deux sortes de significations, première et seconde, ou linguistique et non linguistique. Elle se situe plutôt entre deux types de théories dont Davidson suppose qu'elles sont requises par les « interprètes » (comme il continue à appeler tant les locuteurs que les auditeurs) pour une communication effective.

Cette distinction supplémentaire que nous avons déjà vue différencie les théories préalable et passagère. Mais rendre explicite cette distinction entre théorie préalable et théorie passagère suppose maintenant d'adopter ce que Davidson appelle alors sa « proposition simplifiée et idéalisée » quant à ce qui se passe dans la communication linguistique.

Dans la communication linguistique prise de façon générale, Davidson croit qu'il y a d'un côté « un interprète [auditeur, lecteur] qui possède à tout moment d'une transaction verbale » une théorie antécédente ou « préalable ». L'interprète modifie cette théorie antécédente lorsque son interlocuteur parle dans le cadre d'une théorie ultérieure ou « passagère ». C'est-à-dire que pendant que l'interlocuteur parle, l'interprète « formule des hypothèses à propos de nouveaux noms, en modifiant l'interprétation de prédicats familiers et en revoyant les interprétations passées d'énonciations particulières à la lumière de nouvelles données » (p. 441).

De l'autre côté, « la vision par le locuteur [ou celui qui écrit] de la théorie préalable de l'interprète [...] est une part importante de ce sur quoi il doit se fonder s'il veut être compris. » Ainsi :

Pour l'auditeur la théorie préalable exprime la façon dont il est préparé à l'avance pour interpréter une énonciation de celui qui parle, tandis que la théorie passagère est la façon dont il interprète *vraiment* l'énonciation. Pour celui qui parle, la théorie préalable est ce qu'il *croit* être la théorie préalable de l'interprète, tandis que sa théorie passagère est la théorie qu'il *souhaite* que l'interprète utilise (p. 442; c'est Davidson qui souligne).

Le point essentiel ici, c'est que la théorie passagère a besoin d'être partagée parce que sans ce partage la compréhension ne peut être complète. Toujours est-il que la théorie passagère partagée ne doit pas être identifiée de quelque façon générale que ce soit avec la compétence linguistique, par exemple. Pourtant, la théorie passagère partagée décrit vraiment la compréhension des mots de celui qui parle (en cette occasion) parce qu'elle inclut une variété d'items particuliers qui sont le résultat d'une occasion particulière seulement.

La théorie passagère partagée ne doit pas en outre être identifiée avec une théorie d'une « langue naturelle réelle » à l'instar du français ou de l'anglais. Savoir en effet comment interpréter dans une occasion particulière ne comporte pas la garantie que l'on saurait comment le faire dans une autre circonstance. La théorie passagère est plutôt le point où la compréhension et l'accord s'efforcent de coïncider dans une saisie des significations.

C'est justement ici, avec la compréhension de ces significations coïncidentes comme significations littérales ou premières, que Davidson fait converger ses distinctions. « Toute déviation de l'usage ordinaire, écrit-il, pour autant qu'on en convienne pour le moment (que l'usage soit déviant ou non en connaissance de cause, d'un ou des deux côtés), se trouve dans la théorie passagère comme une caractéristique de ce que les mots signifient à cette occasion. De telles significations, pour passagères qu'elle puissent être, sont littérales, elles sont ce que j'ai appelé les significations premières » (p. 442-443).

Cet examen détaillé est certes utile. Davidson prend en outre la peine de le nuancer attentivement et affirme que ses propositions sont simplifiées et idéalisées. Toujours est-il qu'il nous faut noter une fois encore, comme nous l'avons fait avec les commentaires précédents sur les images, que l'utilisation de cette discussion fait ressortir plusieurs questions intéressantes pour l'élucidation du cas dont nous traitons — parvenir à comprendre correctement les usages littéraux de l'importante expression centrale « rien » dans la représentation poétique et dramatique offerte par Eliot d'un dialogue conversationnel incomplet.

Le discours où l'auditeur est vu comme « interprète » doit être distingué du discours où c'est le lecteur critique qui est vu comme tel. Ici, de plus, la description de ce que fait normalement l'auditeur dans une conversation ordinaire n'a pas pour but de rendre la situation complexe du dialogue poétique

fictif où l'auditeur représenté n'est pas tant en train de décoder ce que la femme est représentée comme étant en train de dire — en changeant ses théories antérieures et passagères tandis que continue la « transaction spéciale » — que de répondre silencieusement (dans sa tête) à une situation par des phrases inexprimées et des citations tirées d'une situation complètement différente. Finalement, toute discussion relative au partage d'une théorie passagère sert ici à souligner le caractère radicalement fragmenté, brisé et incomplet de certains échanges linguistiques réels et pas seulement imaginés, comme ceux représentés dans notre extrait de « La Terre vaine ».

14. Significations littérales et expressions déviantes

Quand nous centrons notre attention sur les usages déviants de la langue tels que les impropriétés de langage, de nouveaux problèmes deviennent immédiatement évidents quant à cette caractérisation de la signification littérale comme signification première. En effet, les énonciations déviantes en général et les impropriétés de langage en particulier (pouvons-nous ajouter certains usages non standard des négations?) « introduisent des expressions qui ne sont pas couvertes par l'apprentissage antérieur, comme les expressions familières qui ne peuvent être interprétées par aucune des compétences discutées jusqu'ici » (p. 457). Le problème ne porte donc pas maintenant sur les aspects systématiques et partagés de la signification littérale, mais sur la conjonction de ces aspects avec la nature nouvelle de la signification de ces expressions, c'est-à-dire le fait que ces significations ne soient pas « préparées », apprises à l'avance.

Pour résoudre ce problème, Davidson modifie les trois principes de la signification linguistique littérale que nous avons notés brièvement plus haut de sorte qu'ils puissent, en étant modifiés, s'adapter aux impropriétés de langage et autres expressions déviantes. (Notons toutefois que Davidson ne modifie pas ici sa distinction ambiguë entre théories préalable et passagère.) Le changement-clé, pense-t-il, consiste à invoquer un élément technique, « selon les orientations données par Tarski d'une définition de la vérité » comme moyen d'expliquer précisément comment l'on pourra dire qu'un « interprète » possède un système pour interpréter les énonciations potentiellement illimitées de phrases nouvelles.

Qu'est donc censée permettre une telle définition? La définition de la vérité de Tarski « fournit une caractérisation récursive des conditions de vérité de toutes les énonciations possibles du locuteur, et elle le fait à travers une analyse des énonciations en termes de phrases constituées à partir du vocabulaire fini et du stock fini des modes de compositions » (p. 437-8).

Mais, comme je l'ai noté plus haut de façon anticipée, une fois que les difficultés variées relatives au traitement des impropriétés de langage ont été explorées, la conclusion de Davidson s'avère très surprenante. Il conclut que les deux premiers principes de compréhension de la signification linguistique littérale — le fait que le sens premier doit être systématique et partagé —

peuvent être sauvés, de « manière plutôt inhabituelle » seulement (p. 446). Quant au troisième principe — le fait que le sens premier doit être préparé — on ne peut pas le sauver du tout.

Le troisième principe doit donc être abandonné. Mais l'abandon de ce principe semble impliquer aussi celui de l'idée antérieure de la signification littérale comme signification linguistique de principe. Et, puisque cette idée dépend étroitement de la notion-clé de signification littérale comme signification première, l'abandon de l'idée de signification littérale comme signification linguistique de principe semble impliquer aussi celui de l'idée de signification littérale comme signification première³¹.

La conclusion particulière semble donc que nous ne disposions toujours pas d'une explication satisfaisante de la signification littérale. Et la conclusion plus générale semble être que « dans la communication linguistique rien ne corresponde à une compétence linguistique » comme Davidson et tant d'autres philosophes et linguistes l'ont décrite.

Ces conclusions, pour provisoires qu'elles soient, constituent un contretemps majeur pour résoudre ou faire en sorte que s'évanouisse le problème le plus général de Davidson — « je veux savoir, écrit-il, comment les gens qui ont déjà un langage [...] réussissent à appliquer leur compétence ou leur connaissance à des cas réels d'interprétation [...] Mon problème est de décrire ce qui est impliqué dans l'idée "de posséder un langage" [...] » (p. 441).

15. Signification littérale et compréhension linguistique holistique

Face à ces conclusions inattendues et décevantes, je pense qu'il faut revenir sur plusieurs points. Cette explication, nous nous en souvenons, provient d'un intérêt très général visant à exprimer la manière dont les locuteurs compétents d'une langue réussissent à s'interpréter mutuellement. La question particulière est ici de savoir quelle serait une explication satisfaisante de ce que cela veut dire « pour les mots de signifier ce qu'ils signifient ». Une telle explication serait suffisamment complète pour inclure la compréhension d'expressions déviantes n'incluant pas que des impropriétés de langage. Ces expressions déviantes, je suppose, comprendraient aussi des usages non standard d'expressions négatives polyvalentes problématiquement référentielles, à l'instar des emplois variés de l'expression « rien » dans un poème comme « La Terre vaine » d'Eliot.

31. Peut-être cet argument sommaire a-t-il besoin d'être développé. Que l'on considère dans cette perspective l'objection de M. Montminy : « Je ne vois pas pourquoi le fait de dire que l'interprétation n'est pas toujours fondée sur la signification linguistique "préparée" implique que nous devions abandonner l'idée de la signification littérale comme signification première. Les impropriétés de langage semblent être des cas où il y a une signification littérale et où la compréhension de cette signification littérale n'est pas fondée sur la compréhension d'une signification linguistique préparée. Nous pouvons ainsi rejeter la signification préparée sans abandonner la signification littérale » (communication personnelle). En réponse, je serais enclin à ce que nous explorions ensemble de manière un peu plus approfondie la question de savoir si nous sommes d'accord sur ce que sont les impropriétés de langage.

La réponse à cette question particulière est supposée prendre la forme d'une théorie. Et cette théorie doit, entre autres tâches, être capable d'expliquer comment « des interprètes » comprennent des énonciations antérieurement inconnues du « même langage ». (La raison exacte de la nécessité de cette théorie ainsi que son sens précis ne sont pas expliqués bien clairement, malgré l'examen des caractéristiques de la définition de la vérité de Tarski.) La théorie doit en outre éviter de laisser de côté les questions de fond et reconnaître, comme nous l'avons noté auparavant, « la nature holistique de la compréhension linguistique³² ».

L'élément essentiel dans cette théorie, c'est la double primauté de la vérité par rapport à la signification et de la signification littérale par rapport à la signification non littérale. Davidson dit ici peu de choses sur la vérité, un sujet qu'il traite par ailleurs en profondeur. Il cherche plutôt à caractériser la signification littérale de manière toujours plus détaillée.

La signification littérale, nous nous en souvenons, doit être comprise plus justement comme « signification première » au sens où la compréhension de la signification littérale est un préalable à celle de la signification non littérale. Grâce à la distinction supplémentaire entre théories préalable et passagère, les déviations des cas ordinaires de la signification littérale sont subsumées par les significations littérales au sein de la théorie passagère. Mais la tentative d'explicitation du caractère systématique et partagé des significations premières par le recours à la description récursive de la vérité de Tarski est finalement vaine. Le résultat en est une curieuse notion de signification littérale comme « première » en un sens qui attend toujours une description satisfaisante.

Nous pourrions donc à peu près formuler sans injustice ces réflexions relatives à l'interprétation de la signification littérale en pensant aux expressions d'œuvres poétiques en fonction de perspectives comme celles-ci :

1. L'interprétation de ce que cela veut dire pour certains mots (et peut-être certaines phrases) de signifier ce qu'ils signifient dans des œuvres littéraires de fiction suppose la construction d'une théorie non circulaire de la nature holistique de la compréhension linguistique qui soit suffisamment détaillée pour expliquer les expressions déviantes comme les expressions normales.
2. Dans cette théorie de la nature holistique de la compréhension linguistique, on doit considérer « la vérité » comme un terme primitif à la lumière duquel il faut expliquer la signification. Il faut en outre expliquer l'antériorité de la signification littérale au plan épistémique par rapport à la signification non littérale.
3. On doit aussi comprendre les significations littérales normales des mots (et peut-être des phrases) dans certaines expressions d'œuvres littéraires

32. On pourra trouver les discussions pertinentes à ce sujet pour l'exposé de Davidson sur le « holisme » dans J. Fodor, et E. Lepore, *Holism : A Shopper's Guide*, Oxford, Blackwell, 1992.

de fiction en fonction des « théories » préalable et passagère tant de celui qui écrit (parle) que du lecteur (interprète). Les significations déviantes doivent être par contre interprétées du point de vue des significations littérales dans le cadre de la théorie passagère du lecteur (de l'interprète).

En bref, ce que cela pourrait vouloir dire pour les paroles de la femme par exemple, de signifier ce qu'elles signifient littéralement dans le dialogue représenté poétiquement par Eliot « Tu ne sais rien?... N'as-tu donc rien dans la tête ? », voilà qui n'est pas évident. Même constat pour des lecteurs compétents qui chercheraient à comprendre ici les relations difficiles entre les significations littérale et non littérale d'une manière holistique et non circulaire, qui accorde à la notion de vérité une primauté par rapport à celle de la signification. En effet, selon Davidson lui-même demeurent au moins problématiques tant la distinction essentielle entre significations littérale et non littérale que la nécessaire théorie holistique de la compréhension linguistique.

Les présentes analyses de Davidson fournissent néanmoins, me semble-t-il, d'utiles clarifications quant à la nature de la signification littérale dans certaines représentations littéraires telles que la poésie moderniste de la souffrance d'Eliot. L'insistance sur la nature holistique de la compréhension linguistique, bien qu'elle ne soit pas expliquée ici d'une façon suffisamment claire, fait vraiment bien ressortir certaines des voies générales d'où résultent de fructueuses interprétations de séquences poétiques comme « La Terre vaine » d'Eliot, à l'instar de la saisie exemplaire des significations des images centrales par Stephen Spender.

En outre, l'attention aux « expressions déviantes » est utile elle aussi. Le fait de souligner la compréhension mutuelle réussie d'« expressions déviantes » dans de nombreux échanges conversationnels met en relief l'un des éléments distinctifs quoique toujours problématiques des multiples emplois poétiques de la langue que des interprètes rationnels ont à exprimer. Et cela demeure le cas même si les façons précises dont on doit interpréter les supposées significations littérales des expressions déviantes nécessitent toujours un examen plus approfondi.

Enfin, la distinction initiale entre théorie préalable et théorie passagère est suggestive en ce qu'elle souligne le besoin qu'ont des interprètes rationnels de construire des descriptions d'ensemble des idiolectes de chaque poète. Ces idiolectes peuvent alors servir à faire ressortir certains usages particuliers de la langue au sein d'un poème. Il en va de même pour les usages déviants eu égard aux usages normaux au sein de l'idiolecte. Nous avons toutefois besoin ici aussi d'une analyse supplémentaire.

16. Interprétation, significations littérales et philosophie du langage

Pris conjointement, certains éléments de ces explications philosophiques nous fournissent vraiment d'utiles considérations pour une tentative d'interprétation de la signification d'expressions difficiles dans la poésie moderniste de la souffrance, comme pour les significations littérales de différents emplois de « rien » dans « La Terre vaine ». En guise de conclusion, j'aimerais souligner plusieurs points positifs et négatifs particuliers.

La notion d'« interprétation » d'emplois variés d'expressions dans une œuvre littéraire, comme processus centré sur certains modèles spécifiques et qui s'efforce de s'accommoder aussi bien aux intentions de l'écrivain que du lecteur, trouve un équilibre entre considérations formalistes et pragmatiques. Qu'une interprétation rationnelle doive être articulée de sorte qu'on puisse la vérifier inductivement, voilà qui est aussi une protection nécessaire contre de nombreuses lectures impressionnistes ou intuitives des œuvres littéraires.

De plus, la distinction entre intentions et attentes à long terme et à court terme, tant du côté des écrivains que des lecteurs, souligne clairement le besoin qu'il y a de cibler une interprétation rationnelle sur des aspects très spécifiques d'un phénomène extrêmement complexe. Ce phénomène peut être vu comme celui des changements de sens de ce que l'on doit précisément comprendre comme significations littérales d'énonciations poétiques.

Ce qui constitue enfin un rappel propre à faire réfléchir, c'est l'insistance sur cette explication concurrente, attentive et sophistiquée, à propos de l'explicitation des présuppositions d'une interprétation rationnelle quant à la priorité ou bien des questions sur la signification ou bien de celles concernant la vérité. Car, pour spécifiques que soient les fins d'une interprétation rationnelle, les expressions dans lesquelles l'interprétation elle-même est formulée requièrent une attention critique propre.

Ces rappels positifs s'opposent toutefois à un arrière-fond qui nécessite toujours un examen critique approfondi. Que l'on se rappelle que la question initiale à laquelle répondent ces explications — « qu'est-ce que cela veut dire pour les mots de signifier ce qu'ils signifient ? » — est très générale, tandis que les questions dont traite l'interprétation rationnelle des significations littérales supposées dans le cas d'expressions extraites d'une œuvre littéraire sont bien plus spécifiques.

Cette différence suggère que certains éléments des options philosophiques en cause ne sont pas aussi pertinents qu'on pourrait le croire de prime abord pour la compréhension d'expressions cruciales dans des œuvres comme « La Terre vaine » d'Eliot. Plusieurs points essentiels demeurent embarrassants lorsqu'on ne se contente pas de confronter cette explication à une citation unique d'un sonnet shakespearien, d'une pièce de Sheridan ou d'un poème d'Eliot, mais à de longs passages tirés d'œuvres modernistes par opposition aux arrière-plans historiques d'où elles émergent.

De plus, même lorsqu'elles sont revues avec soin à la lumière d'un examen critique approfondi, ces explications de la signification littérale semblent oublier le rôle très important des émotions et des sentiments dans la compréhension des énonciations poétiques³³. Dans les extraits que nous avons

33. Les composantes affectives auxquelles je fais allusion ici impliquent au moins les « émotions » et les « sentiments » qui doivent être compris de manière tout à fait distincte dans la mesure où « ils sont influencés par des systèmes neuronaux distincts » (R. J. Dolan, « Neuroscience and Psychology : Emotion, Cognition, and Behaviour », *Science*, 298, 8 novembre 2002, p. 1194).

examinés avec une certaine attention, une grande partie de ce sur quoi nous nous sommes finalement fixés comme étant la signification littérale de certaines expressions cruciales mais problématiques, comme « rien », implique leur propriété forgée à dessein de susciter chez certains lecteurs de vifs états affectifs et non simplement épistémiques. Dans ce contexte, toute explication satisfaisante de la signification littérale ne peut pas ne pas se préoccuper de ces propriétés particulières des significations littérales en question.

Pour instructifs que puissent être les débats qui se poursuivent entre les partisans des deux bords à propos de la nature du littéral, expliquer de façon moins insatisfaisante ce à quoi ressemble précisément le littéral dans certains contextes normatifs semble exiger un glissement quant aux priorités philosophiques de nos recherches continuelles. Pour le moment, nous pourrions peut-être penser le décrire dans les termes ouverts finis d'un changement qui, au lieu de souligner les usages sémantiques, se concentrerait sur les usages pragmatiques du langage normatif, un changement qui irait du propositionnel au communicatif, des assertions aux questions, du métaphorique au symbolique, peut-être même des phrases aux mots³⁴.

Copyright © 2003 Peter J. McCormick. Tous droits réservés.

Traduit par Stéphane Agullo.

Copyright © Stéphane Agullo 2003 pour la traduction française.

34. Je remercie Martin Montminy et deux référents anonymes pour leurs suggestions très utiles ainsi que Stéphane Agullo pour sa traduction attentive.

Intentions et signification de l'énonciation

David Davies

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011064ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011064ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Davies, D. (2005). Intentions et signification de l'énonciation. *Philosophiques*, 32 (1), 83–99. <https://doi.org/10.7202/011064ar>

Résumé de l'article

J'évalue de manière critique un certain nombre de thèses concernant la façon dont l'intention peut compléter ou supplanter la convention dans une théorie de l'interprétation. Je soutiens que la signification de l'énonciation ne peut être identifiée aux intentions du locuteur, qu'elles soient réelles ou attribuées. Ou bien l'identification de la signification de l'énonciation aux intentions réelles ne réussit pas à attribuer un rôle déterminant véritable à ces intentions, ou bien elle échoue à rendre compte de la manière dont ces intentions peuvent déterminer la signification de l'énonciation. L'identification de la signification de l'énonciation aux intentions attribuées suppose implicitement : *a)* que la signification attribuée au locuteur ne détermine pas réellement la signification de l'énonciation ; *b)* qu'elle n'est pas en mesure de rendre compte des contextes « davidsoniens » dans lesquels un locuteur réalise ses intentions sémantiques par des moyens non conventionnels. Je mets en avant « l'intentionnalisme interprétatif », qui accorde un rôle déterminant à la « saisie » tout en respectant l'idée anti-conventionnaliste selon laquelle les significations de l'énonciation ne peuvent être attribuées qu'à ce que l'on peut supposer être les véhicules d'intentions sémantiques. Ce point de vue permet aussi de fonder une distinction entre l'interprétation dans les arts et l'interprétation dans des contextes conversationnels ordinaires.

Intentions et signification de l'énonciation

DAVID DAVIES

McGill University

david.davies@staff.mcgill.ca

RÉSUMÉ. — J'évalue de manière critique un certain nombre de thèses concernant la façon dont l'intention peut compléter ou supplanter la convention dans une théorie de l'interprétation. Je soutiens que la signification de l'énonciation ne peut être identifiée aux intentions du locuteur, qu'elles soient réelles ou attribuées. Ou bien l'identification de la signification de l'énonciation aux intentions réelles ne réussit pas à attribuer un rôle déterminant véritable à ces intentions, ou bien elle échoue à rendre compte de la manière dont ces intentions peuvent déterminer la signification de l'énonciation. L'identification de la signification de l'énonciation aux intentions attribuées suppose implicitement : *a*) que la signification attribuée au locuteur ne détermine pas réellement la signification de l'énonciation ; *b*) qu'elle n'est pas en mesure de rendre compte des contextes « davidsoniens » dans lesquels un locuteur réalise ses intentions sémantiques par des moyens non conventionnels. Je mets en avant « l'intentionnalisme interprétatif », qui accorde un rôle déterminant à la « saisie » tout en respectant l'idée anti-conventionaliste selon laquelle les significations de l'énonciation ne peuvent être attribuées qu'à ce que l'on peut supposer être les véhicules d'intentions sémantiques. Ce point de vue permet aussi de fonder une distinction entre l'interprétation dans les arts et l'interprétation dans des contextes conversationnels ordinaires.

ABSTRACT. — I critically assess a range of proposals as to how intention supplements or supplants convention in a theory of interpretation. Utterance meaning, I argue, cannot be identified with utterer's intentions, whether actual or ascribed. Identifying utterance meaning with actual intentions either fails to ascribe a genuine determining role to such intentions, or lacks an account of how such intentions are able to render utterance meaning determinate. Identifying utterance meaning with ascribed intentions either (a) involves the tacit admission that ascribed utterer's meaning is not the real determinant of utterance meaning, or (b) is unable to account for "Davidsonian" contexts in which a speaker realizes her semantic intentions through unconventional means. I propose an alternative account — "interpretive intentionalism" — that accords a determining role to "uptake" while respecting the anti-conventionalist observation that utterance meanings are only ascribed to presumed vehicles of semantic intentions, and that also grounds a principled distinction between interpretation in the arts and interpretation in ordinary conversational contexts.

1.

Le personnage Humpty Dumpty [HD] de Lewis Carroll a notoirement déclaré que, lorsqu'il utilisait une expression linguistique, celle-ci signifiait tout ce qu'il voulait qu'elle signifie. Si l'on interprète le propos de HD concernant la volonté du locuteur comme ayant trait à ce que le locuteur est censé avoir l'intention de dire par l'usage particulier d'une expression linguistique, il

s'agit d'une version extrême de la conception selon laquelle ce sont les intentions sémantiques du locuteur qui déterminent ce qu'il dit dans un usage donné du langage. Alice était avec raison horrifiée d'une telle conception de la signification linguistique, et les philosophes ont généralement partagé son inquiétude en faisant remarquer qu'une telle conception rendrait impossible l'utilisation du langage comme moyen de communication. Monroe Beardsley a, moins notoirement, soutenu que les intentions sémantiques, dans l'usage littéraire qu'un auteur fait du langage, ne jouent **aucun** rôle pour déterminer la signification de l'œuvre qui en résulte. Le fruit de son activité doit être plutôt conçu en tant que « texte » ou « pièce de langage » dont la signification est entièrement déterminée par les conventions sémantiques et littéraires en vigueur dans la communauté interprétative pertinente. Beaucoup de philosophes ont mis en question une théorie aussi fortement anti-intentionnaliste de l'interprétation littéraire, en raison du fait qu'une énonciation linguistique, qu'elle soit littéraire ou conversationnelle, est un usage particulier d'un langage. L'interprétation d'une telle énonciation exige que l'on tienne compte non seulement du texte « énoncé » mais aussi de l'activité intentionnelle de l'énonciation et du contexte dans lequel elle a été produite.

De ces observations, je tire deux leçons, dont l'une est plus évidente que l'autre. D'abord, il y a lieu de penser qu'une théorie adéquate de l'interprétation doit se situer quelque part entre l'intentionnalisme extrême de HD et le conventionnalisme extrême de Beardsley, et qu'aussi bien l'intention que la convention auront un rôle à jouer dans une telle théorie. Ensuite, cela peut faire une différence, pour une théorie de l'interprétation, que l'objet de l'interprétation soit une énonciation ordinaire ou un usage littéraire du langage. Après que j'aurai passé en revue de nombreuses conceptions de la façon dont l'intention peut compléter ou supplanter la convention dans une théorie de l'interprétation et soulevé les difficultés inhérentes à ces conceptions, je proposerai un modèle qui préserve les forces des théories concurrentes tout en évitant leurs faiblesses. Je montrerai aussi que ce modèle d'interprétation permet une distinction fondamentale entre l'interprétation dans les arts et l'interprétation dans les contextes conversationnels ordinaires.

2.

La question qui me préoccupe dans cet article concerne l'attribution correcte d'une signification lorsqu'**on utilise** un véhicule particulier qui appartient à un système véhiculaire, lequel est historiquement employé dans une communauté interprétative et exprime par là même des contenus accessibles à ses membres. Cette histoire rend manifeste une compréhension commune (*shared understandings*) quant à la façon dont les véhicules doivent être utilisés à de telles fins. L'on pourrait appeler tout usage de ce genre une **énonciation** (*utterance*) du véhicule en question. Le mot « énonciation » peut faire référence aussi bien au processus — l'acte d'énoncer — qu'au produit de ce processus — ce qui, de ce fait, est énoncé. Je présume que les significations qui nous

intéressent sont celles qui sont correctement attribuées aux produits d'énonciation, bien que ces significations puissent dépendre des caractéristiques des processus d'énonciation. On a coutume de distinguer trois sortes de significations qui sont inhérentes à l'acte d'énonciation dans les contextes conversationnels ordinaires. D'abord, la compréhension commune en cause dans la formation et l'interprétation des énonciations passées confère une signification au véhicule employé qui peut être appelée « signification de la phrase » (*sentence meaning*) ou « signification de l'expression » (*expression meaning*), ou, pour l'étendre aux énonciations au sens large, « signification conventionnelle » (*conventional meaning*). Ensuite, le locuteur souhaite que son auditoire attribue un certain contenu à son énonciation. L'on pourrait distinguer ici entre contenu « primaire » ou « d'ordre supérieur ». L'attribution d'un contenu primaire à une énonciation est la condition préalable à toute autre signification que le locuteur peut vouloir communiquer ou à tout effet perlocutoire qu'il veut produire. Les intentions du locuteur à cet effet nous donnent ce qu'on pourrait appeler la « signification du locuteur » (*utterer's meaning*) (primaire ou d'ordre supérieur). Enfin, il y a le contenu correctement attribuable à l'énonciation elle-même, en tant que produit de l'action du locuteur. J'appellerai ce contenu la « signification de l'énonciation » (*utterance meaning*) (primaire ou d'ordre supérieur). C'est la signification de l'énonciation primaire qui nous occupera principalement dans cet article, c'est-à-dire ce qu'un énoncé **dit** en première instance. Les conceptions examinées et mises en question au début de la première section affirment que la signification de l'énonciation (primaire) est entièrement déterminée par la signification du locuteur (primaire) (HD) ou que, au moins dans les contextes littéraires, elle est entièrement déterminée par la signification conventionnelle¹ (Beardsley).

Cette conception de l'interprétation linguistique permet une extrapolation à l'interprétation des œuvres d'art. L'on peut considérer une personne qui utilise un langage comme quelqu'un qui tente d'exprimer un contenu par le biais d'un véhicule interprétable à la lumière d'une compréhension commune des usages conventionnels ou des éléments de celui-ci. Par analogie, l'on peut considérer un artiste comme quelqu'un qui tente d'exprimer un « contenu artistique » ou un « énoncé artistique » par le biais d'un véhicule interprétable à la lumière d'une compréhension commune quant à l'importance d'avoir effectué certaines manipulations dans un « moyen d'expression qui sert de véhicule ». Un « énoncé artistique » n'est pas, bien entendu, une proposition exprimée par une œuvre, mais plutôt une façon de caractériser les « significations » représentationnelles, expressives et par exemplification correctement attribuables au véhicule artistique. Si l'on nomme « moyen d'expression artistique » la compréhension commune à laquelle fait appel un artiste, alors le

1. Dans ce qui suit, je vais omettre le terme « primaire » quand je parlerai de signification de l'énonciation primaire et de signification du locuteur primaire, à moins que je veuille discuter des relations qui existent entre les significations primaires et les significations d'ordre supérieur, ou entre les significations primaires et les effets perlocutoires au sens large.

produit d'une « énonciation » artistique est un véhicule qui exprime un énoncé artistique en vertu (au moins en partie) d'un moyen d'expression artistique (voir Davies, 2004, chapitre 3). La question de savoir quel rapport entretiennent la signification du locuteur et la signification conventionnelle avec la « signification de l'énonciation » concerne désormais les contributions relatives des intentions « sémantiques » de l'artiste et du moyen d'expression artistique à l'énoncé artistique exprimé par l'intermédiaire d'un véhicule artistique. L'interprétation artistique peut donc différer de l'interprétation linguistique ordinaire si la contribution relative des facteurs qui déterminent la signification de l'énonciation diffère.

3.

Beaucoup de travaux récents qui portent sur l'interprétation en philosophie du langage et en philosophie de l'art ont été largement d'orientation intentionnaliste. Leur but a été de montrer que nos scrupules légitimes envers une position à la Humpty Dumpty ne devraient pas nous empêcher de voir la juste place que doivent occuper les intentions sémantiques du locuteur dans toute théorie adéquate de la signification de l'énonciation conçue au sens large². Les tenants de l'« intentionnalisme réel » (*actual intentionalism*) ont soutenu que, bien comprise, la thèse selon laquelle la signification du locuteur détermine la signification de l'énonciation est correcte et ont adopté diverses stratégies afin de lever l'objection du « Humpty-Dumptisme ». Gary Iseminger (1992), par exemple, a affirmé que les conventions linguistiques exercent des contraintes sur la signification de l'énonciation en délimitant un ensemble de significations de l'énonciation possibles pour chaque phrase d'une langue. L'intention du locuteur d'exprimer une de ces significations lorsqu'il utilise un véhicule linguistique à un moment donné « active » cette signification, produisant ainsi une signification de l'énonciation **déterminée** qui correspond à la signification du locuteur. Toutefois, ce point de vue ne spécifie pas ce qu'on devrait dire lorsque la signification que le locuteur veut exprimer ne correspond à aucune des « significations possibles » conventionnellement admises — par exemple, quand M^{me} Malaprop parle d'« un joli dérangement d'épithètes ». Si l'on a raison de croire que, dans de tels cas, ce que dit le locuteur est déterminé, alors la position d'Iseminger demande à être revue et complétée. Un autre problème est qu'il n'est pas très facile de savoir **comment** l'intention du locuteur « active » l'une des significations conventionnelles possibles de son énonciation. Comment mon intention d'être compris comme voulant exprimer l'une de ces significations entraîne-t-elle le fait que mon énonciation a précisément cette signification ?

La « conception unifiée » (*unified view*) de Robert Stecker tente de lever ces objections tout en préservant le rôle déterminant des intentions réelles.

2. C'est-à-dire de manière à inclure la signification des œuvres d'art, telle qu'elle a été élucidée à la section précédente.

Stecker formule la conception unifiée (que l'on prête également à Livingston, 1998, et à Carroll, 2000) comme suit : « Lorsque l'artiste réussit à exprimer son intention dans l'œuvre (qui, bien entendu, implique typiquement l'exploitation des conventions et du contexte), celle-ci doit être identifiée à la signification de l'œuvre, mais lorsque les intentions réelles ne sont pas exprimées, les conventions qui sont en place lors de la création de l'œuvre déterminent la signification » (2003, p. 42).

Comme il le reconnaît, les conventions linguistiques sont rarement suffisantes pour déterminer la signification de l'énonciation, puisque plusieurs d'entre elles demandent à être complétées par un contexte pour qu'une signification de l'énonciation déterminée puisse être obtenue par leur application. Par exemple, le contexte de l'énonciation est requis pour fixer la référence des expressions indexicales. Cependant, lorsque la conception unifiée est amendée pour tenir compte du rôle du contexte, la question se pose de savoir quel rôle déterminant nous devons accorder à la signification du locuteur. Cette difficulté se manifeste de deux façons, toutes deux abordées par Stecker. D'abord, l'idée de « réussir » à réaliser ses intentions sémantiques semble présupposer une conception de la signification de l'énonciation qui serait indépendante de l'intention — la réussite consistant, dans ce cas, à faire correspondre la signification du locuteur avec la signification de l'énonciation. Stecker soutient toutefois qu'il est possible de parler de réussite expressive en termes de « condition de saisie » (*uptake condition*), qui exige que la signification du locuteur soit compréhensible par des interlocuteurs « convenablement préparés ».

Cela laisse entrevoir une difficulté majeure liée à la conception unifiée. Prenons un exemple utilisé par Stecker dans un autre contexte. Si je dis à quelqu'un en anglais : *There is a fly in your suit*³, voulant lui indiquer par là la présence d'un insecte dans son bouillon, l'on suppose qu'il est parfaitement capable de faire preuve de « saisie ». Mais Stecker soutient que, dans un tel cas, la signification de l'énonciation est qu'« il y a une **fermeture éclair** dans ton **complet** » et que j'**échoue** ainsi à réaliser mes intentions sémantiques. Pour que cela soit en accord avec l'élucidation de la réussite expressive proposée par Stecker, les ressources qui sont à la disposition d'un interlocuteur en situation de « saisie » doivent être limitées à la connaissance des conventions linguistiques et à la connaissance des caractéristiques du contexte de l'énonciation impliquées par ces conventions. J'appellerai cela la « signification conventionnelle contextualisée » d'une énonciation. Si toutefois la réussite expressive réside dans la concordance entre la signification du locuteur et la signification conventionnelle contextualisée, et si c'est cette dernière qui détermine la signification de l'énonciation quand un locuteur ne parvient pas à réaliser ses intentions sémantiques, la signification du locuteur semble redondante dans la

3. Cet énoncé pourrait être traduit par « Il y a une fermeture éclair dans ton complet », mais phonétiquement, il ressemble à « *There is a fly in your soup* », qui veut dire « Il y a une mouche dans ta soupe ».

conception « unifiée » de la signification de l'énonciation. Tout se passe comme si la signification de l'énonciation, selon cette conception, était identifiée à la signification conventionnelle contextualisée soit directement, si le locuteur ne parvient pas à réaliser ses intentions de communication, soit indirectement, s'il y parvient. Il semble donc préférable d'identifier simplement la signification de l'énonciation à la signification conventionnelle contextualisée que les interlocuteurs devraient attribuer.

Supposons d'autre part que l'on admette que la « saisie » puisse impliquer le type d'intelligence interprétative permettant à l'interlocuteur de saisir ce que le locuteur cherche à exprimer même quand les mots lui font défaut, comme dans l'exemple : *There is a fly in your suit*. D'après la conception unifiée, je réalise alors mes intentions sémantiques en disant : *There is a fly in your suit*, pourvu qu'une telle « saisie » permette à mon interlocuteur de comprendre ce que j'essaie de lui communiquer, et la signification de mon énonciation se rapportera alors à un insecte dans un bouillon plutôt qu'à un accessoire vestimentaire. Mais si ces ressources plus riches sont permises là où les locuteurs réussissent à réaliser leurs intentions sémantiques, elles devraient sûrement l'être aussi quand ceux-ci n'y parviennent pas.

Imaginons un Hongrois qui possède une connaissance rudimentaire de la syntaxe anglaise et un vocabulaire anglais limité et qui, à l'aide d'un recueil d'expressions anglais-hongrois défectueux, entre dans une banque à Londres et tente d'exprimer ce qu'il croit être la traduction anglaise de la phrase hongroise dont la signification conventionnelle est : « Je veux retirer de l'argent »⁴. Cependant, la phrase anglaise qui est couplée avec cette phrase hongroise dans le recueil est : *I want to arrange a loan* (« Je veux faire un emprunt »). Supposons en outre qu'en essayant de prononcer cette phrase anglaise l'homme produise une variation en pataquès de la phrase qui se trouve dans le recueil d'expressions, à savoir : *I want to derange a loon* (« Je veux déranger un huard »). Le caissier, se fiant à son intelligence interprétative coutumière, comprend que l'homme a dit en anglais qu'il voulait faire un emprunt. Si la conception unifiée interprète la « réussite » en termes de saisie richement interprétée, alors la signification de l'énonciation dans des situations d'échec du locuteur comme celle que je viens de décrire devrait aussi être la signification attribuée par des interlocuteurs capables d'une telle saisie. Que l'on réussisse ou que l'on échoue, il semble donc que la signification de l'énonciation sera identique à la signification qui serait attribuée à notre énonciation par des interprètes compétents capables de s'appuyer sur leur connaissance des conventions linguistiques et du contexte, et sur leur intelligence interprétative — ce qu'on pourrait appeler la « signification conventionnelle contextualisée herméneutiquement enrichie » de l'énonciation. Encore une fois, la signification du locuteur ne semble pas jouer un rôle essentiel pour déterminer la signification de l'énonciation.

4. Cet exemple est inspiré d'un sketch humoristique des Monty Python.

4.

L'on peut rapporter ces considérations à ce qui constitue peut-être la tentative récente la plus notoire d'accorder à la signification du locuteur un rôle déterminant dans une théorie de la signification de l'énonciation. Dans *A Nice Derangement of Epitaphs*, Donald Davidson soutient qu'une théorie de la signification de l'énonciation doit rendre compte de ce que c'est pour un locuteur que de « s'en tirer à bon compte » (*get away with it*). « S'en tirer à bon compte » consiste à avoir des intentions sémantiques qui sont saisies par un interlocuteur convenablement préparé, même si la signification du locuteur ne correspond pas à la signification conventionnelle contextualisée de son énonciation. Les pataquès (*malapropisms*) sont probablement l'exemple le plus frappant de ce phénomène. Nous comprenons que M^{me} Malaprop parle d'un joli arrangement d'épithètes même si, de toute évidence, cela n'est pas la signification conventionnelle contextualisée de son énonciation. Des performances interprétatives semblables incluent « notre capacité à percevoir une phrase bien formée quand l'énonciation est en réalité incomplète ou grammaticalement confuse, notre capacité à interpréter des mots jamais entendus auparavant, à corriger des lapsus ou à faire face à de nouveaux idiolectes » (1986, p. 437). Davidson soutient qu'aucun de ces cas ne peut être expliqué par le modèle standard de la manière dont la compétence linguistique des interlocuteurs rend possible la communication. D'après ce modèle, la compétence dans une langue naturelle consiste à posséder une « théorie de la signification » qui fournit : *a*) une spécification récursive de la signification littérale de chaque phrase bien formée de la langue ; *b*) dans laquelle les significations sont systématiquement exprimées, partagées par les locuteurs et leurs interprètes, et « conventionnelles » — c'est-à-dire données par des conventions apprises qui sont mobilisées par les interlocuteurs dans tout échange conversationnel réussi.

Davidson affirme que le modèle standard ne parvient pas à expliquer comment les locuteurs sont capables de « s'en tirer à bon compte ». Dans de tels cas, le locuteur et l'interprète arrivent à converger dans leur interprétation de l'énonciation du locuteur, et cela suppose en effet l'application de « théories de la signification » qui livrent la même signification. Mais dans la mesure où le locuteur « s'en tire à bon compte », ils n'apportent pas avec eux de telles théories de la signification à la conversation. L'interprète en vient plutôt à ajuster ce que Davidson appelle sa « théorie préalable » (*prior theory*) à la lumière de l'énonciation du locuteur pour former une « théorie transitoire » (*passing theory*) qui coïncide avec la façon dont le locuteur comprend sa propre énonciation — c'est-à-dire la signification du locuteur telle qu'elle est émise dans son énonciation, en tenant compte de sa propre théorie transitoire. Davidson tire deux leçons importantes de ce type de situations. D'abord, en tant que philosophe du langage, notre intérêt pour la signification de l'énonciation (primaire) concerne la « signification première » (*first meaning*), autrement dit, le contenu qui, une fois attribué permet à l'énonciation de servir divers buts illocutoires et

perlocutoires. Or il arrive souvent que la saisie de la signification première implique que l'interprète utilise sa jugeote et son bon sens. Par conséquent, si la signification de l'énonciation (primaire) est la signification première, alors la signification de l'énonciation correspond à ce vers quoi le locuteur et l'interprète convergent, même dans les cas où le locuteur parvient à « s'en tirer à bon compte » en contrevenant aux conventions linguistiques déjà en place.

Pourtant, dans ce cas, la signification de l'énonciation (primaire) n'est pas déterminée par des conventions linguistiques communes introduites dans un échange conversationnel ni par une signification conventionnelle contextualisée. Les pratiques bien établies d'usage d'un véhicule linguistique donné peuvent en effet constituer une toile de fond nécessaire à la communication linguistique, car, comme le soutient Davidson, un locuteur peut « s'en tirer à bon compte » seulement s'il a véritablement l'intention d'être compris comme disant ce qu'il cherche à dire, et une « intention véritable » n'est possible ici que si le locuteur croit qu'il a quelque chance d'être compris de cette façon. Or cette croyance implique normalement une autre croyance, à savoir que son auditoire partage avec lui une compréhension des conventions linguistiques. Même si une signification de l'énonciation déterminée peut présupposer le fait que le locuteur a des **croyances** en ce qui concerne les conventions linguistiques communes, ce n'est pas, pour Davidson, ces **conventions** qui déterminent une telle signification. C'est plutôt la théorie transitoire vers laquelle convergent le locuteur et l'interprète qui livre la « signification première » de l'énonciation du locuteur. On échappe ainsi au Humpty-Dumptisme non pas en accordant aux conventions linguistiques un rôle déterminant, mais en imposant des contraintes sur le type d'action intentionnelle qui peut en premier lieu fournir la signification de l'énonciation.

Notre discussion de la conception unifiée de Stecker laisse cependant entrevoir une difficulté à laquelle doit faire face la position davidsonienne. Si l'on reconnaît qu'un locuteur doit croire qu'il sera compris pour qu'on puisse dire de lui qu'il a une intention sémantique véritable, que dire de certaines situations où sa croyance est sans fondement ? Dans de tels cas, le contexte conversationnel dans lequel il se trouve n'est pas un contexte dans lequel on s'attendrait à ce que ses intentions sémantiques soient saisies par l'interlocuteur visé. Considérons encore une fois le pauvre voyageur doté de son recueil d'expressions défectueux. Celui-ci croit bien entendu qu'il sera compris comme essayant d'exprimer le désir de retirer des fonds de son compte bancaire et a donc une intention sémantique véritable. Pourtant, étant donné que l'interlocuteur visé ne peut saisir cette intention, réussit-il à conférer la signification voulue à son énonciation ?

Cette question est cruciale pour évaluer l'approche davidsonienne de la signification d'une énonciation. En effet, comme on l'a vu en examinant la « conception unifiée » de Stecker, si la signification de l'énonciation dans ce cas est donnée par la « saisie », la signification du locuteur, en revanche, ne semble jouer aucun rôle dans la fixation de la signification de l'énonciation. Celle-ci

sera identique à la signification donnée par la « théorie transitoire » de l'interlocuteur, que cette théorie coïncide ou non avec la théorie transitoire du locuteur. Pour échapper à cette conclusion, l'approche davidsonienne doit soutenir que même lorsque le fondement sur lequel s'appuie le locuteur pour croire qu'il sera compris par l'interlocuteur visé est radicalement insuffisant, le locuteur continue quand même à conférer à son énonciation la signification qu'il cherche à exprimer. Une telle position davidsonienne est défendue par Alex Barber dans un article à paraître prochainement. Reformulée dans les termes de notre propre enquête, la thèse de Barber revient à dire qu'une énonciation possède une signification **M** si, et seulement si, le locuteur forme l'intention que l'interlocuteur visé reconnaisse qu'elle a cette signification.

Cela semble problématique, car, comme nous l'avons noté à propos de la position d'Iseminger, l'on voit mal comment les intentions sémantiques peuvent « conférer » une signification de l'énonciation particulière à une énonciation simplement en vertu du fait qu'elles **sont** les intentions du locuteur. Même si les intentions sémantiques diffèrent de simples caprices sémantiques en ce que celles-là, à la différence de ceux-ci, doivent être fondées sur certaines attentes de communication raisonnables, pourquoi de telles intentions seraient-elles plus en mesure de déterminer **par elles-mêmes** la signification de l'énonciation que de simples caprices ? Après tout, l'objection contre Humpty Dumpty est bien que sa notion de la signification de l'énonciation ne pourrait pas figurer dans une théorie de la communication linguistique. Et c'est précisément la volonté de situer la notion de signification de l'énonciation dans le cadre d'une telle théorie qui conduit Davidson à identifier la signification de l'énonciation à la signification première en vertu de la convergence des théories transitoires, plutôt qu'à la « signification conventionnelle ». Mais une signification de l'énonciation déterminée par des intentions sémantiques qui ne sont pas reconnaissables ne pourrait jouer le rôle accordé à la signification première dans la perspective davidsonienne. Cela laisse supposer qu'un davidsonien cohérent devrait dans **tous** les cas identifier la signification de l'énonciation à la signification qui serait attribuée par un interprète compétent et convenablement préparé, plutôt qu'à la signification du locuteur⁵.

5. L'on pourrait penser que l'approche « interprétationniste » des états intentionnels de Davidson sape toute tentative de distinguer entre les significations réelle et attribuée du locuteur, et donc entre la signification réelle du locuteur et la signification de l'énonciation, dans la version de cette approche dont il est présentement question. Mais cela confond deux contextes d'interprétation distincts : *a*) le contexte de communication qui est discuté dans *Derangement*, dans lequel ce qui importe est l'interprétation de la signification du locuteur qui est accessible aux membres d'un auditoire compétent et bien informé ; *b*) le contexte d'interprétation radicale par rapport auquel on définit, selon Davidson, les faits intentionnels. Dans ce dernier cas, il est possible que la découverte d'informations concernant le sujet, qui ne nous étaient accessibles d'aucune façon dans le contexte précédent, puisse déterminer en partie les états intentionnels « réels », tandis que de telles informations ne peuvent pas déterminer la signification de l'énonciation si celle-ci doit jouer dans une théorie de la communication linguistique le rôle que Davidson attribue à la « signification première ».

5.

Jusqu'à maintenant, nos réflexions ont mis au jour des raisons de douter que la signification du locuteur joue quelque rôle déterminant dans une théorie de la signification de l'énonciation, et nous avons suggéré que ce qui devrait jouer ce rôle est la manière dont les locuteurs seraient compris par des membres compétents de leur auditoire cible. Néanmoins, une théorie adéquate de la signification de l'énonciation faisant appel à la « saisie » ne pose pas moins de difficultés qu'une théorie qui invoque la signification du locuteur. Tout d'abord, il est nécessaire de clarifier la notion de « saisie » par un auditoire « approprié ». Comment un « auditoire approprié » pour une énonciation donnée doit-il être déterminé en principe et de quelles ressources dispose-t-il dans l'activité interprétative ? Pour répondre à la seconde question, l'on pourrait imaginer que seule une connaissance des conventions linguistiques pertinentes et des caractéristiques du contexte de l'énonciation serait à la disposition de l'auditoire — et que, dans ce cas, la signification de l'énonciation ressemblerait à la signification conventionnelle contextualisée. Dans ce cas, l'on pourrait imaginer que l'auditoire dispose de ressources interprétatives plus riches, afin que la signification de l'énonciation tienne compte de la possibilité, pour les locuteurs, de « s'en tirer à bon compte ». C'est en réponse à la première question que les intentions du locuteur jouent peut-être un rôle déterminant indirect. En effet, il est plausible de penser que la communauté interprétative pertinente est d'une certaine façon désignée par l'intention du locuteur d'être compris par des interlocuteurs qui font intervenir certaines compétences ou connaissances dans leurs efforts d'interprétation. On peut alors se demander si posséder les compétences spécifiques supposées par le locuteur est constitutif de la communauté interprétative qui saisit et détermine par le fait même la signification de l'énonciation, ou si le locuteur peut mal représenter les compétences interprétatives de l'auditoire visé (comme le fait vraisemblablement M^{me} Malaprop). Nous devons aussi établir si la signification de l'énonciation est déterminée par la « saisie » *réelle* de la communauté interprétative visée ou par quelque idéalisation de la saisie réelle. Il est vraisemblable que la stupidité ou le manque général de compétences interprétatives de la personne à qui je m'adresse ne devrait pas, en règle générale, m'empêcher de dire ce que j'ai l'intention de dire.

De toute évidence, il faudrait en dire beaucoup plus sur ces questions avant d'être satisfait de l'analyse de la signification de l'énonciation formulée en termes de « saisie ». Mais ce type d'analyse ne vaut la peine d'être poursuivi que si on peut répondre à certaines critiques plus générales des théories de la « saisie ». Ces critiques découlent d'un fait important en ce qui concerne les théories courantes de la « saisie », à savoir qu'elles continuent à identifier la signification de l'énonciation à une forme de signification *voulue*. Selon ces théories, ce ne sont pas les intentions sémantiques *réelles* du locuteur qui déterminent la signification de l'énonciation, mais plutôt celles qui seraient *attribuées* par les membres de la communauté interprétative pertinente. Ces théories

de la « saisie » sont généralement classifiées comme des sortes d'« intentionnalisme hypothétique » (*hypothetical intentionalism*, IH).

L'affirmation selon laquelle ce sont les intentions sémantiques attribuées plutôt que les intentions sémantiques réelles qui déterminent la signification de l'énonciation peut être comprise au moins de deux façons différentes. D'abord, la signification de l'énonciation pourrait être identifiée à la signification qu'un interlocuteur convenablement informé pourrait attribuer, comme voulue, à « un [locuteur] idéalisé, hypothétique, un [locuteur] qui peut être tenu responsable pour tout ce que contient [l'énonciation], qui est conscient de toutes les caractéristiques pertinentes du contexte, des conventions et des présupposés d'arrière-plan, un [locuteur] pour qui, peut-on imaginer, tout est là à dessein, exprès » (Nathan, 1992, p. 199). Ensuite, la signification de l'énonciation pourrait être identifiée à la signification qu'un interlocuteur convenablement préparé attribuerait, comme voulue, à un locuteur réel, compte tenu de l'information qu'un tel interlocuteur posséderait précisément en vertu du fait qu'il est « convenablement informé » (*voir par exemple* Levinson, 1992). Dans ce cas, la signification dépend de l'attribution d'intentions hypothétiques au locuteur réel, alors que dans le premier cas, nous attribuons des intentions à un locuteur hypothétique idéalisé. Dans les deux cas, ce qui fait que l'attribution d'une signification de l'énonciation est *correcte*, c'est qu'elle est la meilleure explication de la raison de l'énonciation telle qu'elle est, dans le contexte de l'énonciation.

La deuxième variante de IH a retenu davantage l'attention que la première, mais ni l'une ni l'autre n'offrent une analyse convaincante de certains types de situations dans lesquelles notre compréhension intuitive de ce qui est dit ne correspond pas à la signification de l'énonciation prédite par cette variante. Considérons d'abord l'idée que la signification de l'énonciation est identique aux intentions sémantiques attribuées à juste titre au locuteur réel. L'objection évidente est qu'il existe des circonstances dans lesquelles l'interlocuteur, en attribuant certaines intentions sémantiques au locuteur, voit bien que le locuteur **ne parvient pas** à réaliser ces intentions parce qu'il **échoue à dire ce qu'il avait l'intention de dire**. Il serait naturel, par exemple, de décrire le scénario « *There is a fly in your suit* » comme suit : **S a dit** qu'il y avait une fermeture éclair dans le complet de son interlocuteur, alors qu'il voulait évidemment dire qu'il y avait une mouche dans sa soupe. Certes, le tenant de IH pourrait être tenté d'adopter la position davidsonienne et de soutenir que, étant donné la facilité avec laquelle la signification du locuteur peut être saisie dans de tels cas, la signification de l'énonciation **est** qu'il y avait une mouche dans la soupe. Reste que d'autres exemples sont plus difficiles à traiter. Imaginons une variation sur l'exemple du recueil d'expressions hongrois où le caissier a, par chance, déjà rencontré un autre client étranger victime des mêmes méprises et attribue donc au voyageur le désir de retirer de l'argent de son compte. Il paraît peu plausible de dire que la signification de l'énonciation est donnée par cette intention sémantique attribuée, puisque, si le voyageur

avait rencontré par hasard un autre caissier à Londres, une intention sémantique toute différente lui aurait été attribuée. Il semble donc que les tenants de IH doivent imposer des contraintes sur les types de connaissances nécessaires à l'attribution d'intentions sémantiques déterminantes pour la signification de l'énonciation. L'on pourrait soutenir que les connaissances idiosyncratiques qui transcendent les ressources cognitives et interprétatives que l'on suppose chez un interlocuteur représentatif du type approprié sont, à juste titre, exclues.

Cela ébranle la thèse centrale de IH, à savoir que ce sont les intentions attribuées qui déterminent la signification de l'énonciation. En effet, en restreignant le type de ressources où puiser pour l'attribution d'intentions sémantiques, nous reconnaissons que c'est la conformité à certains principes qui est en cause, quant à l'attribution d'une signification à une énonciation. Ces principes peuvent suivre de près les intentions sémantiques attribuées, surtout s'ils reflètent une position davidsonienne en ce qui concerne la signification de l'énonciation dans les contextes conversationnels, et peuvent par conséquent rendre possible une coïncidence entre la signification de l'énonciation et les intentions sémantiques attribuées dans plusieurs cas. Mais cette coïncidence est un artifice propre aux principes d'interprétation, et non une indication que la signification de l'énonciation est fonction de l'attribution d'intentions sémantiques à des locuteurs réels en tant que tels.

Les choses ne vont pas mieux pour ce qui est de la variante du « locuteur hypothétique » de IH. Dans celle-ci, on n'est pas forcé d'adopter la position davidsonienne concernant des scénarios comme « *There is a fly in your suit* » et on peut admettre que, dans de tels cas, la signification réelle du locuteur diffère de la signification de l'énonciation. Cette différence peut être reconnue parce que les intentions sémantiques que j'attribue au locuteur réel peuvent différer des intentions sémantiques que j'attribue au « locuteur idéal » hypothétique. Mais comme le fait remarquer Stecker, l'approche fondée sur le « locuteur hypothétique » ne semble pas comporter d'explication plausible des scénarios dans lesquels le véhicule énoncé est défectueux. Prenons l'énonciation de M^{me} Malaprop. Bien qu'il soit possible d'attribuer une « signification contextuellement conventionnelle » à cette énonciation, le véhicule n'est certainement pas celui qu'utiliserait un locuteur idéal pleinement conscient des normes sémantiques et pragmatiques du langage. Dans ce cas, si l'on peut évoquer quelque scénario dans lequel un locuteur idéal recourrait à un tel véhicule, les intentions sémantiques plus générales qu'on devrait attribuer à un tel locuteur ne fourniraient pas de signification plausible à l'énonciation de M^{me} Malaprop. Un autre problème relatif à la variante du « locuteur idéal » de IH est que, comme dans le cas de la « conception unifiée » de Stecker, les intentions sémantiques du locuteur semblent jouer un rôle secondaire dans l'analyse de la signification de l'énonciation. En effet, un « locuteur idéal » est, par définition, un locuteur qui maîtrise les normes interprétatives pertinentes, contextualisées de façon appropriée, et qui, sans faute, fait appel à celles-ci en vue de produire une énonciation qui réalise ses intentions sémantiques. Dans ce cas, la signification de

l'énonciation est donnée par ces normes contextualisées mêmes, qu'elles soient ou non conçues comme « herméneutiquement enrichies ».

6.

Si IH est défectueux, la bonne stratégie n'est pas, comme certains l'ont proposé, d'ajouter des épicycles à l'intentionnalisme réel. Nous devons plutôt mettre en question, comme nous venons de le suggérer, l'idée selon laquelle une théorie de la « saisie » de la signification de l'énonciation doit identifier celle-ci aux **intentions sémantiques attribuées** d'un certain type. Cette idée est fondée sur une critique des théories conventionnalistes de la signification de l'énonciation : c'est seulement si nous supposons qu'un véhicule est utilisé en vue de réaliser les intentions sémantiques d'un locuteur que nous pouvons de façon cohérente faire porter notre connaissance des conventions et du contexte, et nos compétences interprétatives en général, sur ce véhicule. Il est naturel de conclure, selon cette critique, que le rôle des interlocuteurs est d'attribuer des intentions sémantiques. En fait, tout ce qui en découle est que les interlocuteurs n'attribuent de signification qu'à l'énonciation qu'ils considèrent être le produit d'un acte intentionnel d'énonciation. Cela rend possible une formulation différente de la conception de la saisie, qui identifie la signification de l'énonciation non pas à des intentions sémantiques attribuées de quelque type que ce soit, mais à la signification qu'un interlocuteur convenablement informé, appliquant correctement les normes interprétatives appropriées, attribuerait à un véhicule supposé être utilisé intentionnellement pour produire une énonciation d'un type donné. Les « normes interprétatives » en question peuvent comprendre des conventions génériques et linguistiques, et des principes heuristiques tels que ceux proposés par Davidson. J'appellerai « intentionnalisme interprétatif » cette théorie de la « saisie ». L'intentionnaliste interprétatif reconnaît que les normes interprétatives existent d'abord pour permettre aux locuteurs de réaliser leurs intentions sémantiques. À défaut de telles normes, un locuteur ne pourrait s'attendre à ce que sa signification soit saisie et ne pourrait donc pas, pour les raisons invoquées par Davidson, avoir des intentions sémantiques véritables. Toutefois, les normes doivent généralement être comprises, entre autres par l'interprète, de telle sorte que la signification obtenue par leur application correcte à une énonciation puisse **ne pas** correspondre à la signification du locuteur⁶. L'interprète attribue une signification à l'énonciation en faisant porter les normes appropriées sur ce qu'il croit être un usage intentionnel du véhicule. Mais le critère de justesse dans l'attribution d'une signification à une énonciation est la conformité aux normes, et non la conformité à des intentions sémantiques réelles ou hypothétiques.

6. Je dis ici « généralement » pour permettre la possibilité que les significations de certaines énonciations dépendent de la signification de constituants dont l'interprétation adéquate doit accorder un rôle déterminant à la signification du locuteur. Steven Davis, par exemple, fait valoir que cela est le cas au moins pour certains usages d'expressions démonstratives.

Les intentions du locuteur **peuvent** avoir un rôle déterminant dans la **détermination des normes interprétatives** qui, à leur tour, déterminent la signification de l'énonciation. L'on pourrait soutenir, en premier lieu, que les intentions du locuteur déterminent le **type** d'énonciation produite, conformément aux contraintes davidsoniennes portant sur l'intention pertinente. Par exemple, si juste avant sa mort Jeanne compose un texte qu'elle conçoit comme un poème, mais que ses exécuteurs testamentaires le prennent à tort pour une liste d'épicerie, ce sont les normes pertinentes pour interpréter des énonciations poétiques qui déterminent la signification de son énonciation. De manière plus juste, l'on pourrait soutenir que les intentions d'un locuteur d'être compris selon les normes d'une communauté interprétative donnée établissent indirectement quelles sont les normes dont l'application correcte détermine la signification de son énonciation — « indirectement » parce que ces intentions visent un auditoire dont les normes interprétatives peuvent être mal comprises d'une certaine façon par le locuteur. M^{me} Malaprop, par exemple, comprend mal certaines des conventions linguistiques sur lesquelles s'appuie l'auditoire visé, même si, comme l'affirme Davidson, d'autres normes interprétatives en place lui permettent de réaliser ses intentions sémantiques. Davidson attire notre attention sur certaines normes interprétatives qui sont censées déterminer la signification de l'énonciation dans des contextes conversationnels ordinaires. Les locuteurs adoptent ces normes dans leurs efforts de communication et s'attendent à ce que leur auditoire pose des jugements bien fondés concernant leurs intentions sémantiques et attribue une signification à l'énonciation en conséquence. L'on pourrait être d'accord avec Davidson pour dire que, dans de tels contextes, il n'est pas plausible d'identifier la signification de l'énonciation à la signification conventionnelle contextualisée, et que quelqu'un qui persisterait à identifier celle-ci à celle-là utiliserait des normes interprétatives inappropriées. Cela ne signifie pas que les normes qui gouvernent l'attribution d'une signification à l'énonciation dans les contextes conversationnels ordinaires exigent **toujours** que les interlocuteurs attribuent une signification à l'énonciation qui soit conforme à ce qu'ils considèrent être la signification du locuteur. (Rappelons-nous l'exemple du caissier londonien qui a déjà rencontré des utilisateurs du recueil d'expressions défectueux.) Ce sont les normes interprétatives pertinentes qui déterminent la signification de l'énonciation, y compris celles qui sont conçues pour être aussi sensibles que possible à la signification du locuteur.

Cela nous amène à considérer d'autres contextes dans lesquels différentes normes interprétatives déterminent la signification de l'énonciation. Il est plausible d'identifier la signification de l'énonciation à la théorie transitoire de l'interprète dans des contextes conversationnels, parce que, dans ces contextes, les locuteurs utilisent le langage en vue d'atteindre différents objectifs dont la réalisation requiert que l'auditoire cible saisisse la signification du locuteur primaire. Lorsque cela est le cas, le **véhicule** par lequel le locuteur rend cette signification reconnaissable à son auditoire n'a aucune importance :

il fonctionne seulement comme moyen pour communiquer la signification première et, de ce fait, pour permettre de promouvoir d'autres fins. C'est pourquoi ne pas utiliser le véhicule sanctionné par les conventions est philosophiquement sans intérêt pour une théorie de la communication. Toutefois, il existe d'autres contextes dans lesquels le véhicule remplit des fonctions complémentaires et où il pourrait être plus approprié d'identifier la signification de l'énonciation à la signification conventionnelle contextualisée. Dans le contexte scolaire, par exemple, le véhicule utilisé par un étudiant pour communiquer la signification du locuteur importe, parce qu'ici une certaine précision et une certaine clarté dans le véhicule linguistique est un des objectifs de l'exercice.

Ces remarques peuvent être appliquées, pour des raisons plus intéressantes, à l'interprétation dans les arts. En effet, comme je l'ai soutenu ailleurs (2004, chapitre 3), nous ne pouvons jamais traiter, dans les contextes d'appréciation artistique, un véhicule artistique comme un simple intermédiaire pour un énoncé d'un tel ordre. Notre appréciation du produit d'une activité artistique centre son attention sur l'énoncé artistique **en tant qu'il est exprimé dans un véhicule en vertu d'un moyen d'expression artistique**, et cela pour deux raisons. D'abord, comme l'a soutenu Richard Wollheim (1980), en ce qui concerne la représentation picturale, un intérêt proprement artistique se soucie toujours de la façon dont un énoncé artistique a été exprimé dans un véhicule artistique et non pas simplement de l'énoncé exprimé en tant que tel. Ensuite, il existe une relation particulièrement intime entre l'énoncé artistique exprimé au moyen d'un véhicule artistique et le véhicule lui-même, à la différence des significations communiquées par l'intermédiaire des véhicules linguistiques ordinaires dans les contextes conversationnels. Cela est dû au fait que les « significations » exprimées par le truchement de véhicules artistiques dépendent d'une gamme beaucoup plus riche de caractéristiques, lesquelles peuvent être discriminées. C'est ce que Goodman (1976, p. 252-255) a appelé la « saturation » (*repleteness*) relative des symboles artistiques. La « manière » précise dont l'énoncé artistique est exprimé peut revêtir une importance cruciale autant pour les significations primaires que pour les significations d'ordre supérieur correctement attribuables au véhicule en tant qu'énonciation. Pour ces deux raisons, permettre à l'énoncé artistique exprimé par l'intermédiaire d'un véhicule artistique d'être dissocié de la signification conventionnelle contextualisée de ce véhicule et de correspondre à nos attributions de la « signification du locuteur » à l'artiste irait à l'encontre de ce qui nous intéresse dans l'appréciation des œuvres d'art. Cela contrecarrerait toute tentative de comprendre l'œuvre par une exploration en profondeur des propriétés du véhicule et rendrait illégitime tout intérêt pour la manière dont cet énoncé artistique est exprimé. De plus, cela rendrait les significations de l'énonciation des œuvres incohérentes entre elles lorsque, comme c'est souvent le cas, certaines des significations d'ordre supérieur dépendent de la manière dont un véhicule artistique a été utilisé pour exprimer un énoncé artistique primaire — comme dans toute œuvre d'art qui, de cette manière, fait un commentaire

sur d'autres œuvres d'art. Pensons, par exemple, à l'usage de la technique pointilliste pseudo-mécanique pour représenter un seul coup de pinceau « épais » dans l'œuvre de Lichtenstein intitulée *Brushstroke*, qui commente de manière satirique le culte du coup de pinceau dans la peinture expressionniste abstraite de l'époque.

Pour ces raisons, les normes interprétatives en jeu dans l'attribution d'une « signification de l'énonciation » aux œuvres d'art exigent que celle-ci soit identifiée à la signification conventionnelle contextualisée attribuable par des interprètes convenablement informés. Certains tenants de IH (par exemple Levinson, 1992) ont affirmé qu'il existe bel et bien une telle différence dans l'attribution de la « signification de l'énonciation » aux œuvres d'art et dans l'attribution aux énonciations ordinaires, mais leurs détracteurs ont soutenu que cette distinction n'a pas été motivée adéquatement. L'intentionnaliste interprétatif, toutefois, peut expliquer ce qui motive en principe cette différence. Celle-ci réside dans les normes interprétatives différentes qui ont cours dans les deux contextes, lesquelles sont partagées par le locuteur et par son auditoire cible, et servent à déterminer dans chaque cas la signification de l'énonciation d'une manière qui reflète nos intérêts dans les objets d'interprétation.

7.

J'ai soutenu que la signification de l'énonciation ne peut pas être identifiée aux intentions du locuteur, qu'elles soient réelles ou attribuées. Ou bien l'identification de la signification de l'énonciation aux intentions réelles ne réussit pas à attribuer un rôle déterminant véritable à ces intentions, ou bien elle échoue à rendre compte de la manière dont ces intentions peuvent déterminer la signification de l'énonciation. La variante du « locuteur réel » de IH ne peut exclure l'information à propos des intentions du locuteur qui ne semble avoir aucune incidence sur la signification de l'énonciation, ou alors elle peut exclure celle-ci seulement en admettant implicitement que la signification attribuée au locuteur n'est pas ce qui détermine la signification de l'énonciation. En outre, la variante du « locuteur hypothétique » de IH n'est pas en mesure de rendre compte des contextes « davidsoniens » dans lesquels un locuteur réalise ses intentions sémantiques par des moyens non conventionnels. De plus, ni l'intentionnalisme réel ni l'intentionnalisme hypothétique ne peuvent fournir un fondement qui justifie l'existence de différentes normes pour déterminer « ce qui est dit » dans différents contextes d'énonciation. Comme je l'ai expliqué, l'intentionnalisme interprétatif échappe à toutes ces difficultés tout en respectant l'idée anti-conventionnaliste selon laquelle les significations de l'énonciation ne peuvent être attribuées qu'à ce que l'on peut supposer être les véhicules d'intentions sémantiques. Un dernier avantage de l'intentionnalisme interprétatif, pourrait-on ajouter, est qu'il esquivé les problèmes soulevés à propos des théories de la « saisie » en général, à savoir de clarifier à la fois quel est l'auditoire dont la saisie détermine la signification de l'énonciation et quelles sont les ressources dans lesquelles cet auditoire peut puiser.

En effet, si l'intentionnalisme interprétatif est correct, il n'existe pas de réponse unique à cette question. Nous devrions plutôt nous attendre à ce qu'une réponse à cette question pour un contexte d'énonciation donné identifie les normes interprétatives qui sont en jeu dans ce contexte et les intérêts interprétatifs servis dans ce contexte par ces normes. Les remarques que j'ai faites à la section précédente esquissent la façon dont ces analyses pourraient se poursuivre.

(Traduit de l'anglais par Christian Adam,
avec la collaboration de Martin Montminy)

Bibliographie

- Barber, Alex. « Truth Conditions and their Recognition », dans Alex Barber, dir., *Epistemology of Language*, Oxford, Oxford University Press, à paraître.
- Beardsley, Monroe C. « The Authority of the Text », dans Iseminger, dir., *Intention and Interpretation*, 1992, p. 24-40.
- Carroll, Noel. « Interpretation and Intention », *Metaphilosophy*, 31, 2000, p. 75-95.
- Davidson, Donald. « A Nice Derangement of Epitaphs », dans Ernest Lepore, dir., *Truth and Interpretation*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 433-446.
- Davies, David. *Art as Performance*, Oxford, Blackwell, 2004.
- Goodman, Nelson. *Languages of Art*, 2^e éd., Indianapolis, Hackett, 1976.
- Iseminger, Gary (dir. publ.). *Intention and Interpretation*, Philadelphia, Temple, 1992.
- _____. « An Intentional Demonstration ? », dans Iseminger, dir., *Intention and Interpretation*, 1992, p. 76-96.
- Levinson, Jerrold. « Intention and Interpretation : A Last Look », dans Iseminger, dir., *Intention and Interpretation*, 1992, p. 221-256.
- Livingston, Paisley. « Intentionalism in Aesthetics », *New Literary History*, 29, 1998, p. 831-846.
- Nathan, Daniel. « Irony, Metaphor, and the Problem of Intention », dans Iseminger, dir., *Intention and Interpretation*, 1992, p. 183-202.
- Stecker, Robert. *Interpretation and Construction*, Oxford, Blackwell, 2003.
- Wollheim, Richard. *Art and its Objects*, 2^e éd, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

L'interprétationnisme pluraliste et la nature de l'oeuvre littéraire

Marie D. Martel

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011065ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011065ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Martel, M. D. (2005). L'interprétationnisme pluraliste et la nature de l'oeuvre littéraire. *Philosophiques*, 32 (1), 101–123. <https://doi.org/10.7202/011065ar>

Résumé de l'article

Dans cet essai, nous voulons contribuer à poser les bases épistémologiques et ontologiques d'une approche composite de la théorie de l'interprétation que nous désignerons sous le nom d'« interprétationnisme pluraliste ». À l'encontre de l'intentionnalisme hypothétique, mais à l'instar de la théorie du *patchwork* dont il s'inspire, l'interprétationnisme pluraliste admet une variété de modes d'interprétations sans concéder de statut privilégié à aucun. Cette approche s'accorde avec la thèse de l'interprétation imputationnelle que l'on justifie sur la base d'une analyse de la nature et de la formation des concepts interprétatifs. Elle est aussi compatible avec un modèle tripartite de l'ontologie de l'oeuvre littéraire qui permet d'éviter les critiques habituelles soulevées contre l'interprétation imputationnelle, à savoir le singularisme et l'objection de la dissolution de l'oeuvre.

L'interprétationnisme pluraliste et la nature de l'œuvre littéraire

MARIE D. MARTEL

Université McGill

marie.d.martel@umontreal.ca

RÉSUMÉ. — Dans cet essai, nous voulons contribuer à poser les bases épistémologiques et ontologiques d'une approche composite de la théorie de l'interprétation que nous désignerons sous le nom d'« interprétationnisme pluraliste ». À l'encontre de l'intentionnalisme hypothétique, mais à l'instar de la théorie du *patchwork* dont il s'inspire, l'interprétationnisme pluraliste admet une variété de modes d'interprétations sans concéder de statut privilégié à aucun. Cette approche s'accorde avec la thèse de l'interprétation imputationnelle que l'on justifie sur la base d'une analyse de la nature et de la formation des concepts interprétatifs. Elle est aussi compatible avec un modèle tripartite de l'ontologie de l'œuvre littéraire qui permet d'éviter les critiques habituelles soulevées contre l'interprétation imputationnelle, à savoir le singularisme et l'objection de la dissolution de l'œuvre.

ABSTRACT. — In this essay, we want to contribute to lay down some epistemological and ontological bases for a composite view of the theory of interpretation that we are calling "pluralist interpretationism". Contrary to hypothetical intentionalism, but like the patchwork theory from which it is derived, pluralist interpretationism recognizes a variety of modes of interpretation without conceding to any a privileged status. This view agrees with the thesis of imputationalist interpretation which can be justified by an analysis of the nature and formation of interpretive concepts. It is also compatible with a tridimensional model of the ontology of literary works that avoids the usual criticisms raised against interpretative imputationalist such as singularism and the *reductio ad absurdum*.

Depuis une quinzaine d'années, nous avons assisté à l'émergence d'une diversité assez imposante de théories de l'interprétation qui ont succédé aux canons formalistes et romantico-herméneutiques balisant, depuis les années cinquante et jusqu'aux années quatre-vingt-dix, le terrain de l'esthétique anglo-américaine¹. Parmi les approches récentes les plus fréquemment citées, mentionnons l'intentionnalisme réel, dans une version bonifiée, sinon modérée, l'intentionnalisme fictif ou hypothétique, le conventionnalisme, et quelques autres propositions pragmatistes. Or il est apparu, à travers la virulence des objections que se sont opposées mutuellement ces différentes théories, qu'aucune d'entre elles n'arrivait à rendre compte de la diversité des propriétés des œuvres littéraires. Berys Gaut a relevé cette situation qui ressemblait de plus en plus à une impasse et a suggéré que l'on règle le problème de la théorie de l'interprétation en cessant de chercher une solution globale, et finalement toujours incomplète, pour adopter

1. Nous souhaitons remercier les commentateurs de cet essai et, en particulier, Martin Montminy et David Davies.

plutôt une approche syncrétique qu'il a appelé la théorie du *patchwork*². Après avoir reconnu l'à-propos de la théorie du *patchwork*, nous nous posons, dans un premier temps, la question suivante : le non-intentionnalisme de Levinson ne possède-t-il pas les qualités requises pour constituer une alternative à la théorie du *patchwork* ?³ Le non-intentionnalisme, qui est une version de la thèse de l'intentionnalisme hypothétique, identifie l'interprétation à la meilleure projection hypothétique des intentions de l'auteur conçue par le lecteur, et prétend aussi expliquer un registre assez étendu de propriétés interprétatives. Cette thèse s'inscrit dans un nouvel environnement critique qui tient compte du rôle de la réception dans l'interprétation de l'œuvre littéraire. Levinson affirme, en particulier, que le non-intentionnalisme réussit à équilibrer les contributions de l'auteur et du lecteur au sein du processus de la signification. Dans un deuxième temps, nous allons soupeser l'importance relative de l'auteur et du lecteur dans le cadre de la thèse de l'intentionnalisme hypothétique de Levinson (ci-après TIH). Le résultat de cet examen a des répercussions sur la première question. En effet, il semble que la TIH, malgré le statut accordé au lecteur et la mise en place de stratégies pour rendre compte de significations non autoriales, soit fondamentalement structurée de manière à privilégier l'interprétation de base, celle qui relève de l'auteur et de son histoire. En découpant de façon aussi rigoureuse le contenu de l'œuvre autour des significations autoriales, la TIH ne semble pas en mesure de concurrencer la souplesse de la théorie du *patchwork*, laquelle ouvre au-delà de la limite autoriale le domaine de l'interprétation.

Ces conclusions entraînent toutefois une autre question : le non-intentionnalisme a-t-il des raisons pour justifier la restriction du contenu de l'œuvre aux significations autoriales ? Si tel est le cas, la revendication concurrente de la théorie du *patchwork* à fournir un exposé complet de tous les types de propriétés, autoriales comme non autoriales, serait alors simplement injustifiée — ce qui favoriserait en retour la position plus parcimonieuse adoptée par la TIH. Pour répondre à cette nouvelle question, nous allons examiner les arguments en faveur de la thèse du traditionalisme historiciste de Levinson qui développe des raisons pour affirmer que le contenu de l'œuvre doit être limité aux significations associées à l'auteur et son histoire. Cette thèse implique aussi que l'œuvre ne change pas en fonction des interprétations puisque son contenu est fixé en relation avec l'histoire de sa production. Nous allons alors critiquer la thèse traditionaliste de Levinson par le biais d'une série d'arguments qui dérivent de l'analyse des caractéristiques et de la formation des concepts. Cette analyse ouvre la voie à une défense de l'interprétation imputationnelle qui affirme que l'on ne peut circonscrire le contenu de l'œuvre aux significations autoriales et que celui-ci est appelé à se modifier en fonction des interprétations.

2. B. Gaut, 1993, « Interpreting the Arts : The Patchwork Theory », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 51, 4, p. 597-607.

3. J. Levinson, 1996, « Intention and Interpretation in Literature » dans *The Pleasures of Aesthetics*, Ithaca, Cornell University Press, p. 175-213. Nous allons parler indifféremment de nonintentionnalisme ou de la TIH pour référer à la thèse défendue par Levinson.

Dès lors que nous sommes prête à admettre la légitimité des significations non auctoriales en invoquant la dimension fondamentalement imputationnelle de l'interprétation, il devient préférable de parler d'« interprétationnisme pluraliste » plutôt que de « théorie du *patchwork* » dans la mesure où cette dernière n'est pas liée par les engagements épistémologiques que nous prenons. En outre, l'interprétationnisme pluraliste esquivé les objections habituelles soulevées contre l'interprétation imputationnelle en s'alliant à un modèle ontologique tripartite déterminé. Comme la théorie du *patchwork*, l'interprétationnisme pluraliste que nous défendons dans cet essai reconnaît une pluralité de modes et de fins interprétatives et esthétiques, mais le cadre épistémologique et ontologique que nous allons lui adjoindre l'en distingue.

1. La théorie du *patchwork*

Selon Gaut, si l'on considère la variété des questions que posent les interprètes, en ce qui concerne la signification littérale, le style, les allusions, les métaphores, la recherche d'une explication interne, ou externe, ou les deux, ni la voie de l'intentionnalisme⁴ ni celle du formalisme⁵ n'offrent de réponses satisfaisantes. L'objection de l'incomplétude constitue le nœud de cette argumentation : toutes les thèses intentionnalistes, formalistes, et les autres, sont incapables de produire un exposé complet de la signification d'une œuvre et de l'attribution correcte des différents types de propriété. Ainsi, les différentes versions de l'intentionnalisme connaissent tour à tour des difficultés conceptuelles⁶ qui leur sont propres mais, de surcroît, toutes échouent à rendre compte des propriétés qui ne peuvent pas être déterminées par les intentions de l'auteur. Gaut soutient que l'intentionnalisme ne peut rendre compte notamment des interprétations qui font appel à des concepts qui ne sont pas accessibles aux auteurs. Par exemple, une interprétation freudienne d'Hamlet est susceptible de déborder largement de la compréhension qu'avait Shakespeare de son personnage⁷. Dans un tel cadre, l'explication du comportement d'Hamlet ne sera

4. L'intentionnalisme est la thèse qui affirme que la connaissance des intentions de l'auteur est déterminante pour l'interprétation de l'œuvre.

5. On pense d'abord à Wimsatt et Beardsley. En théorie littéraire, le formalisme est identique au textualisme. Le textualisme nie l'intentionnalisme. Cette thèse conçoit le texte comme un ensemble de phrases, ou même comme une suite de marques. Il peut refuser à l'extrême que les intentions linguistiques contribuent à fixer l'identité d'un texte ; dans ces conditions un texte peut signifier n'importe quoi. Gaut, 1993, p. 602.

6. La version de Hirsch, par exemple, qui veut que la signification d'une œuvre soit identifiée aux intentions de l'auteur est inacceptable pour cette raison même qu'elle ne fait pas la différence entre les intentions de l'auteur et la signification du texte (puisque toutes les intentions de l'auteur à propos de son œuvre ne sont pas réalisées ou encore parce que l'on craint une sémantique à la Humpty Dumpty). Une version d'intentionnalisme bonifiée qui conçoit que le texte contient les intentions réalisées de l'auteur n'est pas crédible non plus puisqu'elle accorde à l'auteur une maîtrise sur ce qu'il fait qui dépasse largement ce que l'on accepte communément dans le cadre de l'explication des actions d'un agent. Gaut, 1996, p. 600.

7. Gaut, 1996, p. 603.

pas fournie en faisant appel aux intentions de Shakespeare, mais en invoquant les tensions œdipiennes.

Même les variantes de la thèse intentionnaliste, celles de la seconde génération, qui ne souffrent pas des tares les plus handicapantes des versions antécédentes, n'ont pas les ressources nécessaires pour jouer le rôle d'une théorie globale. Gaut pense que la thèse de l'auteur postulé (développée par Nehemas) pourrait constituer un moyen pour surmonter l'objection d'incomplétude⁸. Selon ce point de vue, les propriétés qui constituent la signification d'une œuvre seront fixées en se référant aux intentions possibles plutôt qu'aux intentions réelles de l'auteur. La signification d'une œuvre est identifiée à ce que l'auteur *aurait pu* vouloir dire, au lieu de ce qu'il a voulu dire *dans les faits*. Mais cette stratégie, intéressante du point de vue de l'objection d'incomplétude puisqu'elle permet d'accommoder un registre beaucoup plus étendu de propriétés, n'a pas les ressources nécessaires pour décider de l'attribution de certaines propriétés. Supposons, par exemple, qu'il existe des similarités troublantes entre un vers écrit par un poète X et une ligne écrite par un auteur Y qui nous incite à inférer la présence d'une allusion en termes d'intentions possibles. Mais, si nous supposons encore que des données nous apprennent qu'il n'y a pas, contre toute attente, d'allusion de la part de X à la production de Y ? Dans ce cas, les intentions possibles apparaissent trop faibles pour rendre compte de la situation, et il faut faire appel aux intentions de l'auteur réel pour formuler un jugement interprétatif⁹.

Une autre stratégie susceptible de contourner l'objection de l'incomplétude fait appel au concept du public cible (*intended audience*). Selon la thèse de l'intentionnalisme hypothétique, la signification est déterminée à partir des intentions de l'auteur telles que le public cible les conçoit¹⁰. En d'autres termes, l'interprétation est assimilée à la meilleure attribution hypothétiquement formulée par le public cible des intentions de l'auteur. Il suffit que le public cible puisse détecter les propriétés de l'œuvre sans que l'on ait à supposer que l'auteur a consciemment conçu tous ces aspects. Mais cette thèse ne peut satisfaire le réquisit de complétude dans la mesure où, une fois de plus, elle ne peut rendre compte des interprétations freudiennes d'œuvres n'ayant pas vu le jour avant l'émergence de la théorie psychanalytique. En outre, il semble que le concept même de public cible soit problématique dans la mesure où le public contemporain de l'œuvre ne dispose pas toujours des ressources cognitives ou littéraires nécessaires pour lire certains aspects significatifs des œuvres. Gaut suppose, par exemple, que des éléments de distorsion impliqués dans

8. A. Nehemas, 1981, « The Postulated Author : Critical Monism as a Regulative Ideal », *Critical Inquiry*, 8, p. 133-145. Livingston parle plutôt de la thèse de l'auteur fictif. P. Livingston, 1998. « Intentionalism in Aesthetics » *New Literary History*.

9. Gaut, 1996, p. 603.

10. Cette thèse a été développée par Tolhurst, W., 1979, « On What a Text is and How It Means », *British Journal of Aesthetics*, 19, p. 3-14.

les œuvres de propagande nazie seraient susceptibles d'échapper à un public un peu trop favorable à la cause¹¹.

Gaut en conclut donc que, puisque la signification d'une œuvre est liée à un large éventail de propriétés substantiellement différentes dont nulle théorie globale n'a pu, jusqu'à ce jour, rendre compte, il faut privilégier un cadre regroupant les ressources de diverses approches interprétatives (intentionnalisme réel, hypothétique, fictif, etc.) qui puisse s'adapter localement en fonction des propriétés interprétatives impliquées.¹² Ce cadre constitue la théorie du *patchwork* :

Le processus de l'interprétation implique que l'on attribue aux œuvres une variété immense de propriétés radicalement différentes, [...] on doit se pourvoir de différentes théories pour différentes propriétés et le rôle de l'intention dans la détermination de l'attribution des différentes propriétés va varier selon le type de propriété. Étant donné la diversité des propriétés et des théories de l'interprétation auxquelles elles sont reliées, j'appelle ce point de vue, la « théorie du *patchwork* »¹³.

Dès lors, la question que nous avons voulu poser est la suivante : le non-intentionnalisme de Levinson ne possède-t-il pas les qualités requises pour constituer une solution de rechange à la théorie du *patchwork* ? Le non-intentionnalisme, comme les autres versions de l'intentionnalisme hypothétique, identifie l'interprétation à la meilleure projection hypothétique des intentions de l'auteur conçue par le lecteur et parvient à expliquer un registre assez étendu de propriétés interprétatives. Par rapport aux versions de l'intentionnalisme hypothétique précédentes, il s'est allégé de certaines scories : il propose une correction à la notion de public visé et il comporte une stratégie pour composer précisément avec les interprétations freudiennes — lesquelles appartiennent à la catégorie des interprétations que nous qualifierons plus généralement de « non auctoriales » pour autant qu'elles échappent aux intentions de leur auteur, qu'il soit réel ou hypothétique.

Nous voulons donc, à partir de maintenant, examiner si cette version de la thèse intentionnaliste hypothétique peut constituer une alternative satisfaisante, qui possède la souplesse nécessaire pour rendre compte globalement de la diversité des propriétés impliquées dans l'interprétation des œuvres littéraires. Nous pourrions, naturellement, faire valoir qu'il est plus avantageux de ramener l'interprétation littéraire à une seule chapelle, une seule théorie assez puissante pour expliquer le plus grand nombre de faits concernant l'œuvre littéraire, au lieu d'une approche syncrétique. Cependant, si la TIH ne constitue pas la solution de rechange escomptée, la voie du syncrétisme en théorie de l'interprétation apparaîtra comme le meilleur pari dans les circonstances.

11. Gaut, 1993, p. 601.

12. Gaut, 1993, p. 602. Notre traduction.

13. Gaut, 1993, p. 602.

2. La thèse de l'intentionnalisme hypothétique de Levinson peut-elle concurrencer la théorie du *patchwork* ?

La version de l'intentionnalisme hypothétique défendue par Levinson est conçue pour renvoyer dos-à-dos l'intentionnalisme et l'anti-intentionnalisme. La TIH se démarque de l'intentionnalisme primaire notamment en adoptant le modèle de la signification de l'énonciation (*utterance meaning*) déjà recommandé par Tolhurst, et qui lui permet de faire une distinction nette entre la signification de la suite de mots et la signification voulue par l'auteur. La signification est déterminée en tenant compte des circonstances, lesquelles incluent le fait d'être énoncé par un locuteur donné, en l'occurrence l'auteur réel¹⁴. Les intentions de l'auteur réel ne sont pas déterminantes en tant que telles ; la signification est plutôt déterminée par une hypothèse élaborée sur ces intentions, en tenant compte du texte et du contexte. L'interprétation littéraire, selon la TIH, est la meilleure projection hypothétique des intentions de l'auteur, formulée par le lecteur¹⁵.

En outre, la TIH substitue à la notion de public cible celle de public approprié ou idéal (*appropriate/ideal audience*)¹⁶. Le public approprié connaît le langage, le contexte historico-culturel, il a fréquenté l'œuvre dans son ensemble et la figure intellectuelle à l'origine de cette production¹⁷. Ce lecteur approprié permet aussi d'évacuer l'élément résiduel d'intentionnalisme réel dans la thèse de Tolhurst qu'avait mis en évidence Nathan¹⁸. Selon ce dernier, la notion de public cible présuppose que les intentions réelles de l'auteur déterminent le lecteur qui est chargé d'être le dépositaire de la signification auctoriale. En faisant l'économie de celui-ci, la TIH semble avoir éradiqué une autre forme de dépendance à l'égard des intentions autoriales réelles. Par ailleurs, le lecteur approprié, en tant que lecteur idéal, possède les capacités et l'information requises pour comprendre l'œuvre ; ce dont nous ne pouvions présumer avec la même confiance en ce qui concerne le public cible dont les dispositions pouvaient s'avérer inadéquates pour remplir le contrat tacite qui lie l'auteur et son lecteur. Le lecteur approprié est en mesure d'apprécier les distorsions et les manipulations contenues dans les œuvres de propagande nazie qui auraient échappé au public cible que nous avons évoqué plus tôt. Par conséquent, l'introduction de la notion de lecteur approprié permet d'éliminer l'une des faiblesses qui exposaient les versions d'intentionnalisme précédant la TIH à l'objection d'incomplétude.

Ensuite, à l'encontre du dogme intentionnaliste, Levinson reconnaît qu'il y a des significations non autoriales, c'est-à-dire qui ne peuvent être raisonnablement attribuées à l'auteur réel ou hypothétique, et que la théorie

14. Levinson, 1996, p. 177.

15. *Ibid.*, p. 178.

16. *Ibid.*, p. 182.

17. *Ibid.*, p. 183.

18. D. Nathan, 1982, « Irony and the Artist's Intentions », *British Journal of Aesthetics*, 23, p. 245-256.

de l'interprétation doit pourtant intégrer. Une série de stratégies sont proposées dans le cadre de la TIH visant à traiter les propriétés qui ne peuvent être expliquées en ayant recours aux intentions de l'auteur¹⁹. Ces stratégies fournissent des indications pour repérer et répartir les différentes significations en fonction de leur degré de légitimité. Selon la classification des significations que l'on peut établir à partir de ces stratégies, nous avons d'un côté les significations auctoriales et de l'autre, les significations non auctoriales. Les significations auctoriales se divisent à leur tour en deux espèces : 1) les significations dites « premières » qui sont plausiblement attribuables à l'auteur ; 2) les significations possiblement attribuables à l'auteur. Les significations non auctoriales comprennent : 1) les significations dites « secondaires » ; 2) les significations inscrites dans une perspective justifiée ; 3) les significations anachroniques.

Les significations qualifiées de « secondaires », qui sont non auctoriales, correspondent aux attributs qu'une œuvre acquiert après sa création du fait d'être inscrite dans un contexte artistique donné²⁰. Ces attributs tels que l'influence, la séminalité, la préfiguration, soutient Levinson, n'ajoutent rien au contenu, mais ils contribuent à nous le faire comprendre, ils « nous permettent de discerner ce qu'il y a dans l'œuvre²¹ ». Ces significations sont légitimées en relation avec les significations premières ; les significations secondaires doivent aussi être cohérentes avec les significations premières. Et puisque les interprétations littéraires constituent le contenu de l'œuvre, les significations secondaires devront être exclues du cœur de l'interprétation. La recherche des significations auctoriales dites « premières », précise enfin Levinson, a préséance sur toutes les autres²².

Levinson suggère également d'étendre la notion de signification auctoriale de façon à inclure les significations possibles qui forment la seconde espèce de significations auctoriales²³. Comme on suppose que l'auteur n'a pas voulu chacun des détails de son œuvre, et comme on procède aussi parfois à des inférences qui se concentrent sur la relation entre le texte et certaines circonstances historico-littéraires, cette catégorie de significations possibles rassemble les intentions dans un sens plus large qui n'implique pas l'auteur sur une base individuelle. Toutefois, cette notion de « signification possible » ne renferme pas de critère d'appartenance à la classe des significations légitimées

19. Levinson, 1996, p. 186.

20. Les significations dites secondaires ne sont pas explicitées dans l'essai de 1996. Cependant, dans « Les œuvres d'art et le futur », Levinson distingue une catégorie d'attributs qui, soutient-il, ne contribuent pas au contenu proprement dit de l'œuvre, mais qui caractérisent l'effet de celle-ci lorsqu'elle est intégrée dans un contexte artistique donnée qui lui succède. Ces attributs ne sont pas circonscrits au contexte de création, ils sont « orientés vers le futur ». J. Levinson, « Les œuvres d'art et le futur », *L'art, la musique et l'histoire*, trad. de Jean-Pierre Cometti et Roger Pouivet, Paris, L'Éclat, 1998, p. 154.

21. Levinson, 1998, p. 155.

22. Levinson, 1996, p. 186-187.

23. *Ibid.*, p. 187.

qui soit très explicite, et c'est notamment en opposition avec les significations anachroniques qu'elles doivent être comprises :

Par cette phrase (« signification auctoriale-non-explicitement-bien-que-possiblement-intentionnelle »), je veux exclure les significations anachroniques. Une signification anachronique n'est pas seulement une signification que le lecteur informé ne peut pas vraisemblablement attribuer à un certain auteur, mais elle est telle que l'auteur ne peut, au sens fort, avoir voulu signifier. Je veux aussi suggérer une condition supplémentaire à savoir que de telles significations, bien que non intentionnelles, ne seraient pas clairement répudiées par l'auteur d'un texte dont nous avons projeté en contexte, de manière justifiée, la signification première²⁴.

Il ressort clairement de cette qualification des significations possibles une prescription visant à statuer l'illégitimité des significations anachroniques. Les significations anachroniques sont purement non autoriales, elles sont intrinsèquement infidèles, impossibles à réconcilier avec les intentions de l'auteur. Elles émergent d'un cadre interprétatif ignoré de l'auteur, ou répudié par celui-ci, ou encore inconcevable par rapport au contexte de création.

Il existe, cependant, une autre espèce de signification non auctoriale qui se trouve légitimée. En effet, la dernière des stratégies propose un moyen pour tenir compte de certaines interprétations impliquant des concepts inaccessibles aux auteurs²⁵. Selon Levinson, toute lecture anachronique doit être exclue à moins qu'il soit possible de déceler la présence, même « embryonnaire », de ce que l'on veut projeter dans l'œuvre. Lorsque c'est le cas, il est question d'une « perspective justifiée pour une œuvre historiquement positionnée quoique inaccessible à l'auteur » Ainsi, la perspective freudienne est une perspective justifiée dans le cas d'une œuvre comme Hamlet dans la mesure où l'exploration de la nature humaine menée par Shakespeare nous autorise à penser qu'il avait une compréhension infuse des tensions œdippiennes²⁶. En légitimant les significations secondaires et cette lecture freudienne qui fait appel à des concepts inaccessibles à l'auteur et qui pourrait en dehors du cadre des « perspectives justifiées » passer pour illégitimement anachronique, la TIH élimine une autre des difficultés qui l'empêchait de satisfaire le réquisit de la complétude. Dans ces conditions, la TIH semble se positionner comme concurrent sérieux à la théorie du *patchwork*.

En poursuivant l'examen de la TIH, nous constatons par ailleurs que, même si bien des précautions sont prises pour marquer un écart entre la TIH et l'intentionnalisme, Levinson ne verse pas dans l'anti-intentionnalisme. Celui-ci, en effet, introduit une distinction entre les intentions catégorielles et sémantiques, et la caractérisation des premières constitue une concession importante à l'intentionnalisme fort. Nous pouvons souligner également que

24. Levinson, 1996, p. 187. Notre traduction.

25. *Ibid.*, p. 187. Cette stratégie a été d'abord développée dans « Les œuvres d'art et le futur », p. 145-146.

26. Levinson, 1998, p. 146.

le cadre méthodologique qui a été esquissé (la recherche de données concernant l'auteur réel, les stratégies pour rendre compte des significations non auctoriales sans toutefois affecter le contenu auctorial de l'œuvre) donne déjà une bonne indication du poids de l'intentionnalisme dans la TIH.

Selon Levinson, les intentions catégorielles sont implicites dans l'œuvre et elles sont liées à la décision du créateur que le texte T soit classé dans une catégorie donnée. Les intentions sémantiques sont les intentions que tel ou tel élément soit signifié par T²⁷. À la différence des intentions sémantiques, les intentions catégorielles jouent un rôle constitutif puisqu'elles gouvernent la façon dont l'œuvre doit être fondamentalement conçue ou abordée (être de l'art, être de la littérature, être un poème²⁸). Elles sont fixées par les intentions réelles de l'auteur, parce que, stipule Levinson, « les intentions catégorielles sont inhérentes à la fabrication artistique, et parce que l'on doit accorder aux artistes de constituer leurs œuvres comme ils le souhaitent, d'en faire ce qu'ils veulent, à défaut de signifier ce qu'ils veulent qu'elles signifient, on doit reconnaître aux intentions catégorielles un statut différent des intentions sémantiques²⁹ ». Elles sont conçues, en raison de ce privilège auctorial et de la maîtrise « virtuellement infaillible » que l'on présuppose des auteurs à ce niveau, comme inévitables et irremplaçables; en raison de leur stabilité, de leur rôle constitutif et de leur inféodation à l'auteur réel, elles détiennent un statut distinct.

À la lumière de ce survol de la TIH, nous retiendrons que la caractérisation des intentions catégorielles donne à la TIH le profil d'une position qui a déjà ses défenseurs : l'intentionnalisme modéré³⁰. Selon cette thèse, « les intentions de l'auteur ont un rôle décisif à jouer dans la création d'une œuvre d'art et la connaissance de ces intentions est une composante nécessaire d'au moins certains jugements évaluatifs et interprétatifs³¹ ». Le sous-ensemble des jugements interprétatifs dont il est ici question est évidemment celui qui est circonscrit par les intentions catégorielles.

Par conséquent, d'un autre côté, nous constatons que la TIH ménage la thèse intentionnaliste : le cadre méthodologique est structuré autour de la quête de données concernant l'auteur réel, les significations auctoriales ont un statut privilégié, les intentions catégorielles relèvent de l'auteur réel et elles sont déterminantes. D'un autre côté, la TIH prend ses distances avec l'intentionnalisme en adoptant la notion de public approprié et des stratégies pour rendre compte de certaines significations non auctoriales, ce qui la place, du même coup, dans une situation avantageuse par rapport à la théorie du *patchwork*. Provisoirement, nous pouvons conclure que si la TIH concurrence la théorie du *patchwork*, elle le fait sous le mode d'une théorie qui est également

27. Levinson, 1996, p. 188.

28. *Ibid.*, p. 189.

29. *Ibid.*, p. 190.

30. La désignation est de Livingston.

31. Livingston, 1998, p. 331.

composite. Le nonintentionnalisme est une combinaison d'intentionnalisme réel, nous dirons plus précisément « modéré » (puisqu'il concerne un sous-ensemble de jugements interprétatifs impliquant les intentions catégorielles) et d'intentionnalisme hypothétique (que l'on pourrait aussi désigner comme modéré pour les mêmes raisons, c'est-à-dire qu'il s'applique au sous-ensemble restant des interprétations). Selon cette thèse, l'interprétation d'une œuvre est déterminée par les intentions réelles de l'auteur ou par les intentions hypothétiquement projetées des intentions réelles de l'auteur. C'est donc sous la forme d'une thèse dualiste que la proposition de Levinson pourrait affronter, voire surpasser, en raison de son économie relative, celle de Gaut.

Au-delà de cette conclusion provisoire, la réponse à la question qui constitue l'intitulé de cette section, « le nonintentionnalisme peut-il concurrencer la théorie du *patchwork* ? », ne pourra être véritablement donnée que lorsque nous aurons soupesé l'importance respective de l'auteur et du lecteur au sein de la TIH en approfondissant l'examen des significations non autoriales.

3. Le traditionalisme historiciste

Nous avons vu qu'en adoptant une position mitoyenne entre l'intentionnalisme et l'anti-intentionnalisme, la TIH arrive à surmonter les difficultés de ses prédécesseurs. Toutefois, même si la TIH légitime certaines significations non autoriales, le rôle qu'elle leur concède apparaît soit ambigu, soit périphérique. Les significations non autoriales qui sont susceptibles d'être réinscrites dans une perspective justifiée ont un statut ambigu dans la mesure où elles sont considérées comme latentes chez l'auteur. Elles échappent à l'autorité autoriale certes, mais elles restent plausiblement sinon possiblement attribuables à celui-ci. Quant aux significations secondaires, elles sont exclues du contenu de l'œuvre. Dans ces conditions, il semble que les stratégies de Levinson pour rendre compte des significations non autoriales ne font, en définitive, que favoriser un parti pris historiciste qui circonscrit le contenu de l'œuvre aux propriétés associées à son contexte de création.

Nous pouvons nous interroger sur les raisons qui justifient cette exclusion des significations non autoriales du contenu de l'œuvre alors que nous pouvons concevoir que la pratique littéraire interprétative ne constitue pas une approche seulement philologique, ou engagée prioritairement dans l'exploration des significations rattachées au contexte de création de l'œuvre. La recherche de significations nouvelles, voire anachroniques, peut jouer un rôle essentiel dans notre rapport aux œuvres littéraires.

Par ailleurs, soulignons que le réquisit de complétude de Gaut ne fait pas de discrimination de cette sorte et s'étend à toutes les propriétés interprétatives fixées par le lecteur : « La théorie du *patchwork* devrait aussi accorder que certaines propriétés attribuées aux œuvres puissent être projetées sur ces dernières plutôt que découvertes, et que ceci constitue une activité légitime³². »

32. Gaut, 1993, p. 604. Notre traduction.

La projection dont Gaut fait état est d'une autre nature que celle de Levinson qui consiste plutôt à refléter de façon optimale le contenu de l'œuvre fixé au moment de sa création. La projection de Gaut correspond à ce que Krausz a décrit comme « l'interprétation imputationnelle » en vertu de laquelle le contenu de l'œuvre se trouve modifié par les propriétés acquises au cours du processus interprétatif. Sur quel fondement Levinson décide-t-il de circonscrire le contenu de l'œuvre aux significations autoriales ? Si toutefois les raisons avancées par ce dernier pour exclure les significations non autoriales du contenu de l'œuvre sont convaincantes, cela signifiera que le réquisit de complétude constitue une revendication excessive et inacceptable, et que la théorie de l'interprétation n'a pas, comme la TIH le recommande, à négocier avec les significations projetées par le lecteur sur l'œuvre.

Levinson a développé dans « Les œuvres d'art et le futur » une argumentation dite « traditionaliste » visant à montrer pourquoi les significations d'une œuvre qui ne sont pas autoriales doivent être exclues de l'interprétation. Ce point de vue traditionaliste soutient que le contenu d'une œuvre est lié de façon déterminante à l'histoire de sa production, qu'il ne se modifie pas, qu'il est séparé des « vicissitudes » de l'histoire de sa réception. Ce qui change, soutient Levinson, c'est notre accès à celui-ci :

Ce ne sont pas les *œuvres d'art* qui changent avec le temps, mais *nous*. [...] les œuvres d'art sont ce qu'elles sont, et elles restent, du point de vue de leur contenu artistique, ce qu'elles ont toujours été. Ce n'est pas leur contenu qui change avec le temps, mais seulement notre accès à la plénitude de ce contenu, en fonction de notre évolution et de celle du monde qui en résulte. On ne doit pas confondre ce qui est latent et inobservé avec ce qui est nouvellement acquis et surajouté ; l'histoire ultérieure peut révéler ce que l'art était auparavant, mais elle ne peut en enrichir progressivement le contenu³³.

Levinson est conscient qu'il apparaît contraire à l'intuition de s'opposer à l'idée que la pratique critique prête aux œuvres une certaine forme d'indétermination permettant aux nouveaux publics de les soumettre à un processus d'actualisation et d'appropriation qui en enrichit ou en renouvelle la signification. Aussi, pour démystifier cette idée reçue, élabore-t-il divers cas de figure où des propriétés stylistiques anachroniques sont projetées sur une œuvre. Par exemple :

Lorsque nous regardons certaines des parties les plus étranges du *Jugement dernier* de Bosch [...] il se peut que nous nous surprenions à rapprocher ces images de celles que nous avons vues ou que nous avons imaginées de l'holocauste nazi, et que nous devenions ainsi sensibles à certaines ressemblances, en réalisant une haute conscience dans les deux directions. Disons-nous que l'œuvre de Bosch a changé ou étendu son sens, au-delà de celui qu'elle avait au XVI^e siècle ? Disons-nous qu'elle porte désormais sur l'inhumanité nazie autant que sur les tourments de l'enfer ? Disons-nous qu'elle en est venue à refléter le

33. Levinson, 1998, p. 116.

déclin de l'âme au xx^e siècle autant que ce qu'il y avait de sadique dans l'imagination médiévale ? Disons-nous qu'elle s'est avérée représenter ou peut-être symboliser le monde de Buchenwald, aussi bien que celui de la Hollande de Bosch ? Rien ne nous oblige à dire quoi que ce soit de semblable³⁴.

Cette situation se veut un cas de figure des tentatives de renouvellement du contenu d'une œuvre qui s'opèrent au cours de sa réception. Afin d'expliquer et de démystifier l'illusion que l'œuvre puisse changer ou acquérir de nouvelles propriétés, Levinson reprend *mutatis mutandis* une distinction établie par Hirsch entre le sens et la résonance. Suivant les termes de Hirsch :

le sens (*meaning*) correspond à ce qu'un texte offre ; il est ce que l'auteur a eu l'intention de dire en utilisant une série particulière de signes ; il est ce que ces signes représentent. La résonance (*significance*), d'autre part, désigne une relation entre ce sens et une personne, une conception, une situation ou quoi que ce soit d'imaginable. [...] Mais la résonance est l'objet propre de la critique, non de l'interprétation dont l'objet exclusif est le sens verbal³⁵.

Le contenu comprend les propriétés interprétatives qui sont déterminées en référence à l'auteur et à son histoire. La résonance réunit les relations qui sont conçues comme *extérieures* au contenu d'une œuvre, c'est-à-dire extérieures aux propriétés de son contexte de création. Nous comprenons aussi, à l'aide de l'exemple, que les propriétés extérieures sont des propriétés relationnelles banales qui n'ont pas de valeur interprétative réelle ni de portée ontologique. Selon cette distinction, la relation symbolique que l'œuvre de Bosch entretient avec l'holocauste nazi est de l'ordre de la résonance. Parce qu'elle est relationnelle ou extérieure au sens, la propriété de symboliser le monde de Buchenwald n'est pas une propriété proprement interprétative susceptible de constituer ou de modifier l'œuvre.

Dans la section qui suit, nous ferons un examen critique de l'argumentation protraditionaliste du tandem Hirsch-Levinson. Toutefois, soulignons d'abord qu'en dépit des efforts déployés pour verrouiller le contenu de l'œuvre et le soustraire aux investissements intentionnels de lecteurs à venir, Levinson fait un compromis. Il concède, dans le cours de son argumentation, la légitimité d'une catégorie de propriétés qui sont classées comme « relationnelles » ou « extérieures », tout en remplissant une fonction interprétative non négligeable dans le cadre de la pratique critique. Levinson introduit ces propriétés hybrides par le biais d'une distinction au sein du contenu d'une œuvre entre le caractère artistique et non artistique³⁶. Le caractère artistique est « composé de *tout* ce qu'une œuvre signifie ou véhicule et qui provient de son contexte de création³⁷. Les propriétés comme « l'anticipation », « l'importance », « l'originalité, la dérivativité », que nous avons associées plus tôt aux significations secondaires,

34. *Ibid.*, p. 128-129.

35. Levinson, 1998, p. 127.

36. *Ibid.*, p. 154.

37. *Ibid.*, 1998, p. 154.

composent le caractère non artistique dans la mesure où elles succèdent aux circonstances historico-artistiques de la genèse de l'œuvre : elles sont « orientées vers le futur³⁸ ». À ce titre, elles ont une fonction plus instrumentale qu'ontologique ; elles sont, en quelque sorte, selon Levinson, des aides cognitives qui orientent et soutiennent notre expérience. Il s'agit maintenant de voir si nous pouvons nous satisfaire de cette concession et accepter de limiter le contenu de l'œuvre aux significations autoriales ou hypothétiquement autoriales sans que la pertinence de concevoir de nouvelles stratégies métacritiques pour tenir compte des intentions des lecteurs d'outre-temps ne s'impose avec plus de force.

4. Les arguments anti-traditionalistes

Contre Levinson, nous pouvons d'abord faire valoir que l'exemple cité de l'œuvre-de-Bosch-pensée-en-relation-avec-l'holocauste-nazi, qui appuie l'argumentation en faveur du traditionalisme historicisme, illustre de façon déloyale la thèse constructiviste, révisionniste, ou imputationnaliste, selon la manière dont on choisit de la désigner, à laquelle elle s'oppose³⁹. Si nous disons : « Lorsque nous regardons certaines des parties les plus étranges du *Jugement dernier* de Bosch, il se peut que nous nous surprenions à rapprocher ces images de celles que nous avons vues ou que nous avons imaginées de l'holocauste nazi, et que nous devenions ainsi sensibles à certaines ressemblances⁴⁰ [...] », cette description suggère que n'importe quelle association de pensée surgie au hasard des mouvements de conscience du spectateur puisse suffire à induire une modification dans le contenu d'une œuvre. Cet exemple imaginaire constitue une simplification caricaturale du constructivisme critique alors que ses défenseurs prennent généralement soin de se distancer du subjectivisme qui voit l'interprétation comme un exercice ludique affranchi de toutes contraintes⁴¹.

La quête du sens, et le renouvellement du sens des œuvres (si ce n'est pas une seule et même activité dans la plupart des cas) peuvent être conçus sous le mode d'investigations rationnelles et intersubjectives, contraintes par les conditions historiques de la réception en tant que schémas conceptuels, codes culturels, intérêts, normes esthétiques, y compris les efforts créatifs des communautés critiques qui cherchent à dégager des consensus autour d'interprétations jugées les plus pertinentes. Ainsi, au dix-neuvième siècle, le *Dom Juan* de Molière⁴² a été apprécié dans un appareil critique-romantique par la communauté littéraire

38. Levinson, 1998, p. 154.

39. Cette thèse anti-traditionaliste, Levinson l'appelle le révisionnisme historiciste. Nous nous y référons plus généralement en parlant de constructivisme critique pour désigner la thèse selon laquelle le lecteur peut attribuer ou imputer aux œuvres des propriétés qui ne sont pas rattachées au contexte de production, et qu'en ce sens, il construit l'œuvre. Krausz parle plutôt d'imputationnalisme, ce qui est équivalent ; nous utiliserons cette expression lorsque, plus loin, nous discuterons de ses idées.

40. Levinson, 1998, p. 128-129.

41. Danto, Margolis, Krausz, Davies, Lamarque, Jauss, par exemple.

42. Molière, [1665] (*Œuvres complètes*, tome 2, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 353-408.

européenne sous l'influence des idées de Victor Hugo au sujet du drame moderne. Théophile Gautier, reprenant à son compte l'interprétation dominante, témoigne de cette appropriation intéressée de l'esthétique de l'époque :

Dom Juan, auquel Molière a donné le titre de comédie, est, à proprement parler, un drame, et un drame moderne dans toute la force du terme. Le génie indépendant de l'Espagne, qui donne tant de fierté d'allure au *Cid*, se fait également sentir dans le *Dom Juan*; car l'Espagne chevaleresque et chrétienne a secoué le joug des idées du paganisme; sa littérature est romantique par excellence et d'une originalité profonde [...] aucune tragédie n'arrive à cette intensité d'effroi.

Les attributions esthétiques mentionnées ici ne dérivent pas d'une initiative individuelle, fortuite, spontanée et ludique. Cette interprétation romantique, qui contribue à construire certains aspects du *Dom Juan*, découle d'une représentation sociale⁴³ autant que d'un consensus critique⁴⁴.

Mais de manière encore plus décisive, l'argumentation contre le traditionalisme historiciste vise la prémisse de Levinson qui affirme la possibilité de faire une démarcation entre le contenu et la résonance. Plus précisément, nous allons tenter de montrer, en nous appuyant sur une analyse de la logique de l'interprétation et sur une caractérisation des propriétés interprétatives développées par Joseph Margolis (et que nous allons étendre), que nous ne pouvons pas limiter le contenu de l'œuvre aux propriétés du contexte de production puisque l'on ne peut pas faire la distinction, que présuppose cette restriction, entre les propriétés relationnelles intérieures et extérieures d'une œuvre, entre ce qui lui appartient et ce qui lui est ajouté. Nous ne pouvons pas faire cette distinction, allons-nous argumenter, parce que *toutes* les propriétés interprétatives émergent de l'interprétation.

Suivant Margolis, il est très révélateur de comparer deux interprétations irréconciliables, bien que textuellement défendables, comme les deux interprétations de Bateson et de Brooks au sujet du poème de Wordsworth *A slumber did my spirit seal*⁴⁵. Le verset du poème en cause dit ceci :

*No motion has she now, no force :
She neither hears nor sees :
Rolled round in earth's diurnal course,
With rocks, and stones, and trees.*

43. Ce concept de représentation sociale pourrait être développé en suivant le cadre de la théorie de Serge Moscovici, « Des représentations collectives aux représentations sociales », dans Denise Jodelet, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1991, p. 62-86.

44. Nous n'irons pas jusqu'à dire que les romantiques sont des co-créateurs du *Dom Juan*. Mais le cas est intéressant, car on sait que, après en avoir fait une rédaction rapide, Molière ne retoucha ni ne publia jamais la pièce. Elle fut par la suite censurée, coupée, dérobée, traduite, contrefaite, adaptée en vers, oubliée..., jusqu'à ce que le texte, ou ce qui se rapproche le plus de l'original, renaisse en 1847 à la Comédie-Française portée par l'engouement romantique. Il y a certainement une partie de l'existence de cette œuvre que l'on doit aux romantiques.

45. On retrouve les extraits pertinents de ces interprétations dans E. D. Hirsch, « In Defense of the Author », *Intention and Interpretation*, Philadelphia, Temple University Press, 1992, p. 11.

Selon l'interprétation de Bateson, la souffrance liée à la mort de la personne aimée est associée à une sorte de conception panthéiste d'un ordre cosmique. Selon l'interprétation de Brooks, cette infortune est modulée par un sentiment de résignation face à un monde morbide et insensé⁴⁶. Mais ici, au lieu d'invoquer un recours aux intentions de l'auteur pour trancher le différend et déterminer une signification unique, comme le voudraient les partisans de l'intentionnalisme, ou de nier l'existence d'un tel désaccord et de miser sur la possibilité d'aboutir à une seule interprétation vraie, comme le croient les défenseurs du textualisme, Margolis renvoie ses opposants dos à dos et propose une analyse des conditions de l'interprétation⁴⁷. Il montre que ces deux lectures, celle de Bateson comme celle de Brooks, sont englobantes, constitutives et autonomes, c'est-à-dire qu'elles génèrent chacune la plupart des termes de la description et de l'interprétation, et, partant, le langage même au sein duquel l'œuvre existe et à travers lequel la contribution interprétative est mesurée : les interprétations opèrent de manière holiste. Les deux lectures apparaissent acceptables dans leurs propres termes, ce qui discrédite l'idée qu'il puisse y avoir une seule interprétation vraie ; dans ces conditions, on parlera plutôt de la plausibilité (ou non) de l'interprétation. Ces exemples qui confrontent deux interprétations incompatibles mais plausibles, selon Margolis, « confirment que l'on ne peut, de manière évidente, s'en remettre à l'intention auctoriale ou artistique, au sens textuel, à l'ethos historique, au genre, à la biographie, au contexte, aux règles, ou aux pratiques interprétatives, aux canons, ou n'importe quoi de ce type qui pourrait possiblement nous contraindre à accepter la thèse de l'interprétation-unique⁴⁸ ».

Les propriétés interprétatives sont holistes et elles sont aussi non linéaires, transgressives, ostensives et situées. Les propriétés des objets culturels, comparativement aux propriétés des simples objets physiques, fonctionnent de manière non linéaire, c'est-à-dire qu'elles sont prédiquées de façon à épouser un *denotatum* spécifique. Margolis explique :

Les propriétés non intentionnelles (les propriétés physiques surtout) peuvent presque toujours être rendues extensionnellement plus déterminées de façon « linéaire » en ajoutant simplement des détails intensionnels à un prédicat donné — par des sélections faites à partir d'un vocabulaire déjà préparé qui n'est pas lié à des spécimens controversés. Mais cela n'est pas possible normalement avec les propriétés intentionnelles dans des contextes interprétatifs. Dans le cas de ces dernières, chaque attribution interprétative doit être modélisée séparément et jugée séparément lorsqu'elle est appliquée à son référent. Ici, nous n'avons pas

46. C'est Hirsch qui a montré que ces interprétations, également soutenues par le texte, sont irréconciliables.

47. On reconnaît ici les positions respectives de Hirsch, du côté des intentionnalistes et de Beardsley, évidemment du côté textualiste, lesquels partagent la conviction qu'il existe une seule interprétation vraie de l'œuvre.

48. J. Margolis, « One and Only One Interpretation », dans *Is There a Single Right Interpretation?*, University Park, Penn State Press, 2002, p. 35-36. Notre traduction.

de cette sorte de vocabulaire déjà prêt grâce auquel nous effectuons une sélection correcte qui relie habituellement l'intensionnel et l'extensionnel⁴⁹.

L'extension diminue de façon inversement proportionnelle à l'intension à mesure que l'on détermine avec plus de précision les objets physiques et alors, les catégories de tous les jours (ou les catégories scientifiques) fournissent une progression linéaire d'étiquettes qui vont du plus général au particulier. La détermination des propriétés interprétatives des objets culturels ne procède pas au moyen d'un tel système linéaire d'étiquettes appartenant à un domaine de référence. L'interprétation cherche le plus souvent à révéler des aspects subtils, à établir des relations esthétiques nouvelles qui soient significativement riches; elle ne trouve pas dans les prédicats de tous les jours les ressources appropriées pour saisir et faire voir le sens de son exploration. Les propriétés interprétatives sont conçues comme non linéaires et corrélativement comme transgressives puisque l'attribution interprétative n'opère pas à partir d'un « vocabulaire préétabli » mais tend à transgresser les classes de référence et à forger de nouvelles catégories spécifiquement adaptées au référent.

L'historien Michael Baxandall a aussi fait observer que l'attribution des prédicats dans le contexte de la critique d'art opère de manière distinctive. Les prédicats, dit Baxandall, ne sont pas sélectionnés en fonction de leur usage dans l'« absolu », qui est l'usage régulier (linéaire), mais « en fonction de l'objet » auquel il se plie.

Quand une description s'inscrit dans le cadre d'une critique d'art, on n'emploie pas les termes dans l'absolu; on les emploie en fonction de l'objet, en fonction du cas. De plus on ne les emploie pas en termes d'information, mais de démonstration. En fait, les mots et les concepts qu'on peut vouloir utiliser pour servir la description d'un tableau ne correspondent en rien à ce que l'on entend généralement par description. Quand on fait de la critique ou de l'histoire de l'art, c'est la présence de l'objet qui permet de fixer le sens des mots — quand l'objet n'est pas là, on s'appuie sur une reproduction ou (plus approximativement) sur une vague image formée à partir de ce que l'on sait sur d'autres objets du même genre⁵⁰.

Les attributions interprétatives sont non linéaires, précise Baxandall, en raison du caractère fondamentalement démonstratif et ostensif de la pratique critique. La démonstration critique se distingue de l'interprétation de tous les jours par le fait qu'elle entretient une dépendance essentielle à l'objet. Enfin les propriétés interprétatives sont situées dans la mesure où l'exploration des significations d'une œuvre qui caractérise la démonstration critique se réalise à travers une variété de types d'interprétation qui reflètent diverses considérations narratives et esthétiques. Ces différents types d'interprétation vont contribuer à la constitution de différents objets en faisant émerger, à travers elles,

49. *Ibid.*, p. 39. Notre traduction.

50. Baxandall, Michael, *Formes de l'intention*, traduit par C. Fraixe, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1991, p. 32.

différentes propriétés interprétatives. À la lumière de ce fait, nous pouvons expliquer le holisme interprétatif par le fonctionnement non linéaire, ostensif et situé du processus critique. Le sens émerge dans un « jeu de référence réciproque, un va-et-vient permanent », une sorte de mise à l'épreuve en spirale qui passe de l'objet à l'interprétation et de l'interprétation à l'objet⁵¹.

Pour illustrer cette caractérisation des propriétés interprétatives, revenons à l'exemple du *Don Juan* de Molière qui s'inscrit plausiblement dans un processus d'appropriation sociale que traduit la lecture de Théophile Gauthier. À partir d'éléments qui sont éparés dans la pièce et que Gauthier va rendre saillants, sur un mode ostensif, l'interprétation fait émerger un personnage de Don Juan « cohérent » en tant que « génie indépendant ». Cette lecture est transgressive dans la mesure où elle forge de nouvelles catégories pour Don Juan ; elle développe des aspects inédits de ce protagoniste dans un contexte romantique. Ainsi, le personnage de Don Juan est, à n'en pas douter, avide de liberté dans la pièce de Molière, mais cet élément va être mobilisé, doté d'une saillance particulière pour jouer ce nouveau rôle narratif. Cette attribution souligne notamment un aspect de la révolution philosophique romantique : la montée de l'individualisme que l'on retrouve à travers la figure de ce héros qui s'impose comme sujet en confrontant de façon suicidaire le monde et ses lois. Par ailleurs, la référence à l'effroi est marquée par cette époque qui a conceptualisé cette émotion en relation avec le sublime ; dans ce contexte, l'attribution de cette propriété prend une portée morale surdimensionnée. Ici encore, c'est à travers le processus interprétatif lui-même que la force et la grandeur morales attribuées au personnage de Don Juan, ainsi qu'à la pièce dans son ensemble, vont adopter cette saillance « effroyable/sublime » particulière. Ces propriétés du personnage ne sont pas *dans* le texte en tant que telles, elles sont non linéaires, c'est-à-dire modelées sur divers éléments, et holistes, par l'interprétation, par l'entremise de cette dynamique critique entre les actions de Don Juan et le cadre conceptuel dans lequel on se situe.

Nous discernons également une directive romantique en ce qui concerne la détermination catégorielle de l'œuvre. Au dix-neuvième siècle, comme Victor Hugo l'expose dans la *Préface de Cromwell*⁵², le drame moderne se définit en rupture avec la comédie et la tragédie. Les règles, les éléments structurels et thématiques, tous ces éléments qui ont, jusqu'à l'époque romantique, déterminé l'appartenance de l'œuvre aux genres classiques subissent ici une atténuation⁵³. Ce sont maintenant les traits du personnage de Don Juan (grotesque, extravagant, paradoxal, décadent, funeste) qui sont rendus saillants et expliquent en relation avec les intentions des lecteurs romantiques

51. Baxandall, 1991, p. 36.

52. Gauthier, Théophile, 1858, *Histoire de l'art dramatique en France depuis vingt-cinq ans*, vol. 5, Paris, Magnin.

53. Cette atténuation est déjà en quelque sorte pratiquée par Molière lui-même qui se soucie peu dans cette œuvre des règles et d'une construction rigoureuse.

l'adhésion de l'œuvre à la catégorie du drame moderne. L'interprète romantique est engagé ici dans un processus de relecture, il opère des choix quant aux traits de l'œuvre et procède à des recatégorisations, en développant des « équivalences analogiques⁵⁴ » ou métaphoriques entre le contexte de production et le contexte interprétatif dans lequel il s'inscrit.

C'est à partir de ces considérations logiques et épistémologiques que nous pouvons justifier l'idée de renouveler le contenu d'une œuvre. L'interprétation est alors assimilée à une quête de nouvelles relations taxonomiques, de saillances originales, déterminées par la situation littéraire. Ces différentes caractéristiques des propriétés interprétatives, holistes, singulières, transgressives, ostensives, situées, expliquent par ailleurs pourquoi la démarcation au sein d'une interprétation entre ce qui relève des intentions de l'interprète et ce qui relève des intentions de l'auteur apparaît aussi insaisissable, lors même que l'on voudrait élaborer une interprétation de base, c'est-à-dire, historique. C'est cet enjeu, précisément, soit l'impossibilité de trancher entre ce qui appartient au contenu de l'œuvre et ce qui ne lui appartient pas, qui donne du crédit à l'imputationnalisme⁵⁵, qui donne sens à la proposition selon laquelle le contenu de l'œuvre n'est pas fixé au moment de sa création mais qu'il est susceptible de se modifier dans le temps, en fonction des interprétations⁵⁶.

Nous avons vu que le nonintentionnalisme implique une position non imputationnaliste en vertu de laquelle les significations non autoriales jouent un rôle marginal et ne peuvent modifier le contenu de l'œuvre. Cependant, l'analyse de la logique de l'interprétation a permis d'établir que l'on ne peut établir une distinction entre les propriétés intérieures et extérieures à l'œuvre de manière à circonscrire le contenu de l'œuvre aux significations autoriales puisqu'il est apparu que les propriétés de l'œuvre émergent de l'interprétation, laquelle obéit à des fins esthétiques diverses. Ce résultat sceptique, montrant que l'on ne peut exclure de l'œuvre les propriétés qui sont projetées sur elle par l'interprète, légitime la revendication de la théorie du *patchwork* qui reconnaît la diversité des approches interprétatives. Toutefois, à partir de cette étape, nous préférons parler d'interprétationnisme pluraliste pour autant que la théorie du *patchwork* accorde un rôle local à l'imputationnalisme en lui réservant les propriétés que les lecteurs projettent sur l'œuvre, alors qu'il nous est apparu que même l'interprétation de base est affectée par cette logique. De plus, l'interprétationnisme pluraliste s'est porté à la défense du pluralisme critique en développant des arguments épistémologiques qui sont étrangers à la théorie du *patchwork*. Enfin, l'interprétationnisme pluraliste se

54. L'expression est de Genette, 1992, p. 282.

55. C'est ce que soutient Peter Lamarque dans l'article « Objects of Interpretation », *Metaphilosophy*, 2000, 31 1/2, p. 119 : « il y a une confusion inévitable entre ce qui est dans l'œuvre, ou qui est inhérent à sa nature, et ce qui lui est "imputé" à travers l'interprétation. Cela est un élément en faveur de l'imputationnalisme ». Notre traduction.

56. M. Krausz, 1993, *Reasons and Rightness*, Ithaca, Cornell. Nous tenons l'imputationnalisme pour équivalent au constructivisme critique.

distingue également par le fait qu'il dépend d'une approche de l'ontologie de l'œuvre lui permettant d'éviter certaines conséquences absurdes associées à l'interprétation imputationnelle et que nous allons explorer dans ce qui suit.

5. Pourquoi pourrait-on ne pas être favorable à l'interprétationnisme pluraliste ?

L'interprétationnisme pluraliste prête le flan aux objections qui sont habituellement soulevées contre l'interprétation imputationnelle. Krausz a défini de façon canonique l'imputationnalisme comme la thèse selon laquelle les propriétés interprétatives peuvent être imputées, ajoutées à l'œuvre et jouer un rôle constitutif : « Selon le point de vue imputationnaliste, une interprétation peut constituer ou imputer des propriétés à son “objet-d'interprétation”⁵⁷ ». Le non-imputationnalisme s'oppose à la thèse précédente dans la mesure où « le caractère de l'objet-d'interprétation est conçu comme étant complètement autonome ou indépendant de l'interprétation en tant que telle⁵⁸ ». La première objection que nous allons considérer et qui pourrait être décisive pour la viabilité de la thèse imputationnaliste requiert que l'on procède à une distinction supplémentaire entre ses formes radicale et modérée. La forme radicale de l'imputationnalisme affirme que « n'importe quelle interprétation particulière à une certaine occasion peut complètement constituer son “objet-d'interprétation”⁵⁹ ». L'objection vise la forme radicale de l'imputationnalisme dont la formulation implique que toute nouvelle interprétation constitue un nouvel objet d'interprétation, et, ce faisant, une nouvelle œuvre⁶⁰. Ainsi, nous obtenons pour toutes les interprétations de Hamlet autant d'œuvres. Cette position équivaut à la dissolution de l'œuvre en autant d'interprétations et constitue la première des conséquences peu souhaitables qui découlent de l'imputationnalisme radical. La dissolution de l'œuvre en autant d'interprétations est fatalement problématique puisqu'elle empêche la discussion autour d'un objet à interpréter et qu'elle évacue la possibilité de désaccords critiques.

La seconde difficulté que soulève l'imputationnalisme est le singularisme en vertu duquel il ne peut y avoir qu'une seule interprétation pour toute œuvre (puisque toute interprétation constitue une œuvre différente) ; une thèse à laquelle résiste la pratique critique qui se trouve plus à l'aise avec une approche multipliste. En vertu du multiplisme, l'œuvre peut être associée à une multitude d'interprétations parallèles. Selon Krausz, seule la version modérée de l'imputationnalisme est compatible avec le multiplisme. Nous retiendrons que la théorie en ontologie doit se formuler sous le mode d'une thèse qui serait imputationnaliste de type modéré. Mais l'imputationnalisme modéré peut-il être articulé de façon viable ?

57. *Ibid.*, p. 67. Notre traduction.

58. Krausz, M., 1993, p. 67.

59. *Ibid.*, p. 94.

60. Cette objection apparaît déjà dans *L'ontologie de l'œuvre d'art* de Roman Ingarden.

La version modérée telle que Krausz la conçoit cherche à éviter la dissolution de l'œuvre et le singularisme en misant sur un élément fixe qui sert d'assise identitaire à l'objet d'interprétation « constitué au sein de réseaux d'interprétations ». Toutefois, il semble que cette version soit problématique, selon Lamarque⁶¹, qui s'est intéressé à la proposition de Krausz, puisque cette dernière ne semble pas en mesure d'éviter le radicalisme et le singularisme. Cette conclusion découle du fait que l'on n'arrive pas à trouver chez Krausz un élément fixe et unique qui tienne lieu d'objet commun à interpréter. Ainsi, la conception krausziennne de l'objet littéraire suppose un certain nombre de dimensions constitutives : la dimension physique, la dimension identitaire ou l'unicité (*unicity*) qui est construite autour d'un réseau de jugements formés par les praticiens du monde de l'art, la dimension de l'objet à interpréter et l'interprétation. Or, selon Lamarque, aucune de ces modalités ne peut tenir lieu de support identitaire fixe. Même l'unicité a un caractère trop évanescent pour jouer ce rôle. Ce support ne peut pas non plus être l'objet physique du texte puisqu'une simple séquence de marques n'est pas un artefact, c'est-à-dire un objet intentionnel qui demande à être interprété. Il reste l'objet d'interprétation dont la nature n'est pas clairement déterminée et qui se confond avec l'interprétation. Le problème de Krausz, et peut-être celui de la plupart des thèses constructivistes ou imputationnalistes, consiste à concevoir le processus de l'interprétation imputationnelle à partir d'entités dont la détermination est vague ou dont le nombre est insuffisant pour éviter les pièges du radicalisme. Tel est le constat de Lamarque⁶².

Pour pallier cette situation, Lamarque propose une approche tripartite de la nature des objets interprétatifs qui comprend la dimension de l'objet physique, celle de l'œuvre et celle de l'interprétation⁶³. L'objet physique est identifié, dans le cadre de l'interprétation littéraire, à l'ensemble des marques et des espaces d'un texte. L'œuvre sert d'interface entre l'entité physique et l'interprétation. C'est un objet intentionnel dont les propriétés sont essentiellement liées aux circonstances historiques entourant sa production. En introduisant cette dimension qui tient lieu d'élément référentiellement fixe, il apparaît possible de concevoir la multiplication des interprétations sans la génération correspondante d'autant d'œuvres. L'interprétation, comme troisième élément, rejoint le concept d'objet d'interprétation de Krausz ; il constitue un objet intentionnel en soi : les objets d'interprétation peuvent inclure par exemple les différentes lectures d'un poème, les performances musicales, les productions théâtrales⁶⁴. Cette approche tripartite de Lamarque nous permet donc de contourner les objections liées au radicalisme et de concevoir une forme viable d'imputationnalisme modéré.

61. Lamarque, 2000, p. 107-109, 111.

62. Lamarque, 2000, p. 109.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*, p. 114.

Nous souhaitons encore apporter deux précisions au sujet de cette distinction tripartite et de la notion d'œuvre lamarquienne en particulier. L'œuvre, selon Lamarque, en tant que texte produit par une certaine personne, à un certain moment, dans un certain contexte historique, permet d'individuer, de fixer l'identité littéraire de l'objet à interpréter. Toutefois, et c'est le premier point, il importe de souligner la différence entre les considérations identitaires et ontologiques ; comme Margolis le réclame depuis longtemps déjà, « la question de la manière dont on "fixe référentiellement", ou dont on individue les œuvres d'arts est séparée de la question de savoir si elles ont des natures fixes⁶⁵ ». Dans ces conditions, nous pouvons défendre de façon cohérente une approche en vertu de laquelle la nature des œuvres littéraires est susceptible de se modifier dans le temps tout en disposant d'une identité autographique déterminée. Toutefois, et c'est le second point, nous résistons à adopter la désignation essentiellement identitaire de ce que Lamarque appelle « l'œuvre ». Pour Lamarque, avons-nous vu, l'« œuvre » se réduit au support autographique inséré entre l'objet physique et l'interprétation. Notons également que la combinaison de ces trois éléments n'a pas de nom ni d'existence propre. Il nous apparaît préférable de favoriser une ontologie tripartite où le concept d'œuvre constituerait précisément ce qui réunit les dimensions physique, identitaire et interprétative dans l'esprit, par exemple, de ce que H. R. Jauss a proposé⁶⁶. La référence à Jauss est d'autant plus à propos qu'elle nous permettra en conclusion de revenir à Levinson.

Du point de vue de la théorie de la réception de Jauss, l'interprétation participe à la détermination de l'œuvre au-delà des prérogatives auctoriales. Jauss écrit :

Une conception de l'œuvre qui englobe à la fois le texte comme structure donnée l'artefact comme signe et sa réception ou perception par le lecteur ou le spectateur (l'objet esthétique comme corrélatif du sujet ou des sujets le percevant). La structure virtuelle de l'œuvre a besoin d'être concrétisée, c'est-à-dire assimilée par ceux qui la reçoivent pour accéder à la qualité d'œuvre ; l'œuvre « actualise la tension entre son "être" et notre sens », de telle sorte qu'une signification non préexistante se constitue dans la convergence du texte et de sa réception, et que le sens de l'œuvre d'art n'est plus conçu comme une substance transtemporelle, mais comme une totalité qui se constitue dans l'histoire même. Je n'emploie pas le concept de « concrétisation » dans le sens restreint que lui a donné Roman Ingarden : le travail de l'imagination comblant les lacunes et précisant ce qui est resté vague dans la structure schématique de l'œuvre ; en accord avec l'école de Prague, je désigne par ce mot le sens à chaque fois nouveau que

65. Lamarque, 2000, p. 112 (notre traduction). J. Margolis, « Reinterpreting Interpretation », dans *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1989, 47, p. 238. L'argumentation de Margolis en vue de défendre la distinction entre les questions de nature et d'identité est pleinement déployée dans *Historied Thought, Constructed World*, Berkeley, University of California Press, 1995.

66. H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, traduit par C. Maillard, Gallimard, Paris, 1978.

toute la structure de l'œuvre en tant qu'objet esthétique peut prendre quand les conditions historiques et sociales de sa réception se modifient⁶⁷.

Selon Jauss, la signification ne préexiste pas à l'interprétation; l'œuvre est constituée dans la rencontre du texte et du lecteur-interprète; l'objet littéraire créé accède à sa qualité d'œuvre dans le cours de l'interprétation. Nous pouvons considérer que cette conception satisfait les réquisits de l'imputationnalisme modéré puisque la tridimensionalité que Lamarque suggère y est inscrite. En identifiant le texte à « une structure donnée » et à un « artefact comme signe », nous retrouvons à la fois « l'objet physique », « l'œuvre » et « l'interprétation » de Lamarque. Suivant la perspective sémiologique, la « structure » et la partie du signifiant de ce « signe⁶⁸ » correspondent aux propriétés de l'objet physique; de plus, l'« artefact » nous renvoie à l'objet intentionnel, lequel est apte à recevoir une interprétation; enfin, le rapprochement entre l'« artefact » et le « signe » permet la délimitation des conditions historiques de l'objet créé. Le signe, en effet, comprend non seulement le signifiant, c'est-à-dire l'objet physique, mais aussi le signifié qui, outre sa dénotation, peut connoter son origine, véhiculer l'historicité de sa production auctoriale. Ainsi, la notion d'« artefact comme signe », à la manière de la notion d'œuvre de Lamarque, procure une assise référentielle stable. La notion de concrétisation qui réunit l'ensemble des significations nouvelles émanant d'un contexte de réception particulier correspond à la notion d'« interprétation » de Lamarque⁶⁹. La théorie de la réception semble donc offrir l'exemple d'une approche ontologique cohérente qui s'accorde avec l'interprétationnisme pluraliste.

Conclusion

Levinson a présenté la TIH comme la voie du milieu entre les excès intentionnalistes qui accordent trop à l'auteur, et les excès pragmatistes, déconstructionnistes, et autres, qui consentent trop au lecteur⁷⁰. Nous rappellerons cependant que, pour cautionner sa conception du partage des compétences interprétatives, il s'est revendiqué, avec précaution tout de même, de la théorie de la réception de H. R. Jauss : « La théorie de la réception de Jauss, pour ce que j'en sache, semble avoir en vue ce genre d'équilibre entre l'auteur et le lecteur que représente l'intentionnalisme hypothétique⁷¹ ». Or ce que l'on vient de voir laisse peu de doute sur l'étendue de ce qui sépare le nonintentionnalisme et la théorie de la réception. Jauss se présente comme un imputationnaliste modéré qui soutient que le texte est engagé dans une relation

67. Jauss, 1978, p. 232-233.

68. Le signe combine la dimension du signifiant (la matérialité) et du signifié (la signification).

69. La notion d'interprétation de Lamarque est moins spécifique, elle n'est pas restreinte au contexte de réception.

70. Levinson, 1996, p. 199.

71. Levinson, 1996, p. 199n. Notre traduction.

dialogique constituante avec les nouveaux lecteurs qui l'approchent. Dans ce cadre, le lecteur joue un rôle de protagoniste dans l'interprétation littéraire. À l'opposé, le non-imputationnalisme de Levinson fait de l'auteur le pivot de l'interprétation et du lecteur le dépositaire, passif et transparent, des intentions auctoriales. Or, à la lumière de ce qui a été dit sur la pertinence des attributions du lecteur et sur la viabilité de la thèse imputationnaliste, Levinson devrait peut-être faire en sorte que la TIH tende à actualiser un véritable rapprochement entre sa position et celle de Jauss, et vise, sans méprise cette fois, à atteindre ce genre d'équilibre entre l'auteur et le lecteur que propose, pourquoi pas ?, l'interprétationnisme pluraliste.

Contextualisme esthétique

Jerrold Levinson

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011066ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011066ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Levinson, J. (2005). Contextualisme esthétique. *Philosophiques*, 32 (1), 125–133.
<https://doi.org/10.7202/011066ar>

Résumé de l'article

Je me fixe deux objectifs dans ce texte. Le premier est de situer l'esthétique ou la philosophie de l'art par rapport à la philosophie en général et d'expliquer pourquoi elle a été la préoccupation centrale de tant de philosophes dans la tradition. Mon second objectif est de définir un courant dominant de l'esthétique des trente dernières années, que je nomme « contextualisme », et d'expliquer son importance en ce qui concerne les réflexions des artistes, critiques, théoriciens et publics à propos de l'art. Le contextualisme, en un mot, est la thèse selon laquelle les oeuvres d'art sont, du point de vue ontologique, épistémologique et de la critique, liées à leur contexte de création et de projection ; en dehors de ce contexte, les oeuvres d'art cessent d'être ce qu'elles sont et n'ont plus les qualités et significations qu'elles possèdent en réalité.

Contextualisme esthétique

JERROLD LEVINSON

Université du Maryland

jl32@umail.umd.edu

RÉSUMÉ. — Je me fixe deux objectifs dans ce texte. Le premier est de situer l'esthétique ou la philosophie de l'art par rapport à la philosophie en général et d'expliquer pourquoi elle a été la préoccupation centrale de tant de philosophes dans la tradition. Mon second objectif est de définir un courant dominant de l'esthétique des trente dernières années, que je nomme « contextualisme », et d'expliquer son importance en ce qui concerne les réflexions des artistes, critiques, théoriciens et publics à propos de l'art. Le contextualisme, en un mot, est la thèse selon laquelle les œuvres d'art sont, du point de vue ontologique, épistémologique et de la critique, liées à leur contexte de création et de projection ; en dehors de ce contexte, les œuvres d'art cessent d'être ce qu'elles sont et n'ont plus les qualités et significations qu'elles possèdent en réalité.

ABSTRACT. — This essay has two main objectives. The first is to situate aesthetics or philosophy of art in relation to philosophy as a whole, and to suggest why it has been a primary concern of so many philosophers in the tradition. The second is to identify a dominant strand in philosophical aesthetics of the past thirty years or so, which I label contextualism, and to explain its importance to thinking about art on the part of artists, critics, theorists, and audiences. Contextualism, in brief, is the claim that works of art are ontologically, epistemically, and appreciatively bound up with their contexts of creation and projection, outside of which they cease to be what they are and fail to present the qualities and meanings they in fact possess.

Commençons par une citation : « L'organum universel de la philosophie — la pierre de touche de toute son architecture — est la philosophie de l'art¹ ». Cette citation de Schelling est tout à fait étonnante, tant par son caractère grandiose que par le contraste qu'elle offre avec ce que la plupart des philosophes actuels seraient prêts à dire à ce sujet. Il y a cependant un grain de vérité dans les deux idées voulant qu'il existe une connexion particulière entre l'art et la philosophie, et que l'esthétique soit peut-être un domaine central de la philosophie. Tout d'abord, il convient de remarquer que même si la philosophie de l'art n'a pas joué un rôle dans les systèmes de la plupart des philosophes et de tous les philosophes indiscutablement grands, elle a quand même occupé une place importante chez quelques-uns d'entre eux, à savoir Platon, Aristote, Hume, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Hegel, Sartre, Heidegger et Dewey. Un bon nombre de philosophes de moindre importance — par exemple, Hutcheson, Croce, Collingwood, Bergson, Santayana, Gadamer, Merleau-Ponty et (évidemment) Schelling — ont eux aussi mis en avant une philosophie de l'art : on en trouverait peut-être davantage qui se sont intéressés, disons, à l'éthique. Pourquoi ce lien naturel, bien que non

1. Friedrich Schelling, *The System of Transcendental Idealism* (1800).

inévitables, entre l'art et la philosophie ? Les deux portent sur les valeurs ultimes, ce qui fait que la vie mérite d'être vécue. Dans les deux cas, expression, clarification et formulation sont en jeu, bien qu'il ne soit pas évident que le contenu de ce qui est exprimé, clarifié et formulé dans l'art et dans la philosophie soit le même. Les deux domaines sont, par excellence et de façon très significative, des produits de l'esprit ; ce sont des produits enracinés dans des cultures ; ils témoignent de ce qu'elles sont, avec peut-être plus de force que n'importe quoi d'autre. Pourtant, le fait que la philosophie doive s'intéresser particulièrement à l'art ne peut reposer sur de telles similarités. La véritable raison tient plutôt au fait que l'art est une dimension très présente, très importante et très révélatrice du monde humain, en plus d'être une clé indispensable du fonctionnement de l'esprit humain.

Examinons un moment cette « dimension révélatrice ». Il est bien possible que l'art joue aujourd'hui dans l'expérience humaine le rôle joué naguère par la religion, et peut-être même encore aujourd'hui. L'art remplit certaines des fonctions dévolues autrefois plus manifestement à la religion, par exemple donner un sens aux choses, inviter au dépassement de soi, promettre un contact avec ce qui est le plus profond, accorder un caractère rituel ou cérémonial à l'existence (pensons à certains aspects du comportement adopté lors de concerts, de lectures poétiques ou de vernissages). Mais l'art exprime-t-il des vérités, plus particulièrement des vérités profondes, par des voies qui seraient différentes de celles du langage ordinaire ou de la science ? Voilà une question difficile : ces derniers temps, elle a retenu l'attention des esthéticiens, autant en ce qui concerne les arts abstraits, comme la musique, que les arts figuratifs, comme la littérature. La thèse la plus forte concernant la musique veut que celle-ci, ou à tout le moins une partie de celle-ci, puisse incarner et dès lors communiquer à l'auditeur des états d'esprit ou des façons possibles d'être humain qui pour lui n'étaient pas évidents auparavant, et auxquels l'écoute musicale attentive peut constituer un moyen d'accès essentiel. Quant à la littérature, la thèse forte affirme qu'une expérience de compréhension d'une œuvre, comme un roman ou une pièce de théâtre, peut permettre une compréhension morale ou psychologique, fondamentalement pratique ou vécue, et surtout une compréhension qui aille bien au-delà de ce que pourrait proposer l'éthique ou la psychologie, ou la simple formulation propositionnelle du message d'une œuvre. Ce sont des questions extrêmement difficiles de l'épistémologie et de la philosophie de l'esprit de l'expérience esthétique, et je ne prétendrai pas avoir établi ce que je viens tout juste d'esquisser.

Pour en revenir au lien entre l'art et la religion, voici ce que l'on pourrait supposer : si Dieu existe, si c'est un Dieu personnel ou quasi personnel, quelle meilleure et plus subtile façon aurait-il pu avoir de suggérer sa présence, sans la déclarer absolument, que d'accorder aux êtres humains la capacité de créer et d'apprécier de sublimes œuvres d'art — des œuvres qui semblent les porter au-delà d'eux-mêmes ou les faire sortir d'eux-mêmes, et démentir ainsi l'idée selon laquelle nous serions simplement les produits de

l'évolution naturelle et terrestre ? Notez bien cependant que je ne dis pas que je *crois* cela.

Mais quel est alors le rôle du philosophe ? Pourquoi les artistes et le public auraient-ils à se préoccuper de ce que les philosophes ont à dire ? Il est vrai qu'un grand nombre de personnes sont à la recherche d'expériences décrites plus haut comme le propre de l'art : le dépassement de soi, la création de nouveaux états d'esprit, les intuitions morales ou psychologiques. Mais, en ce qui concerne l'art, on pourrait bien se demander s'il existe vraiment des idées philosophiques auxquelles les artistes et les amateurs d'art devraient porter plus d'attention qu'ils ne l'ont fait jusqu'à maintenant.

Je dirai tout d'abord que la justification fondamentale de l'esthétique est d'être philosophique, c'est-à-dire d'être faite par des philosophes et pour les philosophes. Cela veut dire que les problèmes en esthétique sont philosophiques ; ils appartiennent à la même famille que les problèmes en métaphysique, en épistémologie, en philosophie de l'esprit, en philosophie du langage, etc., ou, à tout le moins, ils sont connexes à ceux-ci. La question devient donc celle de savoir pourquoi quelqu'un qui n'est pas philosophe devrait s'intéresser à ce que les philosophes pensent ou disent à propos de quoi que ce soit ? Il est évident que quelqu'un qui n'est pas philosophe, qui n'est pas un professionnel de la philosophie, peut tout de même avoir des intérêts philosophiques ou une curiosité philosophique ; il peut se poser des questions de nature philosophique. Pour autant que ce soit possible, pourquoi ne pas alors consulter des professionnels, des gens qui passent beaucoup de temps sur des questions de cet ordre et qui sont formés pour y répondre avec vraisemblablement plus de fécondité, ou au moins plus de cohérence et de systématité, et au moyen d'une argumentation plus sûre que celle d'autres gens quand ils traitent de ces questions ? Il semble naturel à beaucoup de gens de vouloir penser de façon philosophique au sujet de ce qu'ils aiment, des choses les plus importantes ou qui leur importent le plus ; dès lors, puisque pour bien des gens cela semble être vrai de l'art et de l'expérience esthétique, en particulier les artistes et les amateurs d'art, leur intérêt pour l'esthétique philosophique semble presque garanti.

Quant aux vérités philosophiques au sujet de l'art que l'esthétique contemporaine pourrait proposer dès qu'il s'agit du statut de l'ontologie, de la signification et de l'interprétation des œuvres d'art, je serais tenté d'insister, quant à moi, sur le contextualisme, par opposition aux différentes formes de formalisme, de structuralisme, d'empirisme, d'une part, et aux différentes sortes de déconstructionnisme, de relativisme et de nihilisme, d'autre part.

Je vais expliquer en gros comment je conçois le contextualisme en esthétique, et à partir de là, par contraste, j'aborderai les autres doctrines ou tendances. Le contextualisme est la thèse selon laquelle une œuvre d'art est un artefact caractéristique, un objet (dans certains cas, un objet en partie abstrait) qui est le produit d'une invention humaine, à un moment et à un endroit particuliers, créé par un ou des individus particuliers — ce qui a des conséquences

sur la façon dont on fait l'expérience, dont on comprend et évalue correctement les œuvres d'art. Les œuvres d'art sont essentiellement des objets incorporés dans l'histoire et ils n'ont jamais un statut d'art, ni de propriétés esthétiques manifestes, ni de significations artistiques définies, ni d'identité ontologique déterminée, en dehors ou indépendamment d'un contexte génétique qui en fait les œuvres d'art qu'elles sont.

Selon la conception contextualiste, pour penser ce que sont les œuvres d'art, on peut faire des analogies utiles avec les notions d'énonciation, d'action et de résultat. Une œuvre d'art qui appartient à un contexte — et il n'en est pas d'autre sorte — s'apparente à une énonciation dans une situation linguistique spécifique, à une action faite dans des circonstances historiques spécifiques et au résultat obtenu par un individu qui agit selon des contraintes spécifiques sur un problème spécifique ou sur une base préalable spécifique dans un domaine donné. Si le contexte historique d'une œuvre avait été différent, l'œuvre elle-même aurait été différente, car l'énonciation artistique qu'elle constitue, l'action artistique en quoi elle consiste, le résultat artistique qu'elle incarne, et même le style dont nous pouvons dire qu'elle le manifeste, auraient très bien pu avoir été différents. Toutes ces différences en impliquent d'autres, au sujet de ce que l'œuvre exprime, représente ou exemplifie esthétiquement. « Aucune œuvre n'est une île » serait un bon slogan pour le contextualisme en matière d'art, et s'il sagissait d'explicitier la façon dont les œuvres d'art sont créées, interprétées et évaluées, le meilleur objet d'étude, même si c'est une fiction, serait la nouvelle de Jorge Luis Borges, « Pierre Ménard, auteur du Quichotte² », car le contextualisme y est inévitable.

Le contextualisme s'oppose à toutes les autres thèses mentionnées plus haut. Dans le formalisme, la forme manifeste est la seule chose importante en art, pour autant qu'il s'agisse d'appréciation; c'est dans la forme seule que résident le caractère, le contenu et la valeur artistiques. Mais si le contextualisme est correct, des objets ayant la même forme manifeste peuvent en réalité ne pas avoir, en tant qu'œuvres d'art, le même statut, le même contenu et la même valeur artistiques. L'empirisme en matière d'art affirme que l'essence d'une œuvre d'art tient en totalité à son aspect perceptif, à ses qualités manifestes, et que, par conséquent, la compréhension d'une œuvre ne suppose pas une connaissance de sa provenance historique ou de la problématique dont elle émerge, puisqu'elle ne requiert rien d'autre que sa perception. Ici encore, si le contextualisme est juste, alors l'empirisme doit être faux. Un thème principal du structuralisme en esthétique, lié au formalisme et à l'empirisme, même s'il s'en distingue, serait l'idée que certaines structures, motifs ou modèles manifestes, quels que soient l'art, le style et la période, comportent une valeur ou une force esthétiques données, indépendamment de la façon dont ils y sont incorporés ou employés; le structuralisme est donc une forme d'optimisme au sujet des universaux esthétiques, qu'on pourrait situer sur le

2. Dans Borges, Jorge Luis, *Fictions*, Paris, Gallimard, 1974.

plan de la forme manifeste. Mais si le contextualisme est correct, les prétentions du structuralisme ne sont pas judicieuses et son optimisme est naïf.

Le relativisme en art est la thèse selon laquelle ce qu'une œuvre d'art signifie, son contenu esthétique, la valeur artistique qu'on peut lui accorder, sont relatifs à ceux qui la perçoivent, considérés en tant qu'individus ou en tant que groupe. Si l'on s'oppose à une telle perspective, en préférant un objectivisme modeste à propos de l'art, il devient impératif d'admettre un point de vue contextualiste sur ce qui rend une œuvre possible (à mon avis, une certaine forme d'intentionnalité à connotation historique), sur la sorte d'objet qu'est une œuvre d'art une fois qu'elle est constituée (à mon avis, une structure ou une entité particulière enracinée dans l'histoire), et sur la façon dont la signification et le contenu d'une œuvre sont produits (à mon avis, en fonction de la forme manifeste et du contexte d'émergence de l'œuvre). Enfin, il y a le déconstructionnisme, une variété gauloise particulièrement virulente de relativisme ou, peut-être, de subjectivisme. Le déconstructionnisme soutient qu'aucun discours ne comprend de significations stables et consistantes, y compris les textes, parce que tout discours est en quelque sorte sapé de l'intérieur. Je ne compte pas faire ici un traité sur le déconstructionnisme, mais il me semble que son erreur principale est de conclure que, parce que la force ou le contenu d'une énonciation — une remarque dans une conversation, un récit dans un journal, un poème lyrique ou une fiction narrative — peut souvent être mis en question en soulignant particulièrement ses « marges », ses « interstices » ou ses « apories », alors l'énonciation n'a aucune force ou contenu qui puisse être déterminable de façon intersubjective. Quoi qu'il en soit, plus nos convictions contextualistes seront fermes et sophistiquées, moins nous serons tentés d'admettre l'indétermination sémantique prédite par le déconstructionnisme — une indétermination qui, remarquons-le, est amplement alimentée par les tendances formalistes, empiristes et structuralistes examinées plus haut, puisqu'en libérant une œuvre de ses amarres intentionnelles, historiques, stylistiques et catégorielles, on laisse la porte grande ouverte à cette indétermination du contenu. À cet égard, le déconstructionnisme est le fruit, mais le fruit naturel, quoique pourri, du formalisme et du structuralisme en art.

Une perspective non contextualiste (structuraliste, formaliste, empiriste) de ce que sont les œuvres d'art, de ce qu'elles signifient ou expriment, de la façon dont elles sont liées à ceux qui les font et à leur environnement social, est forcément limitée et appauvrie. L'art devient quelque chose de plus riche, de plus intéressant et de plus important si on le considère de façon appropriée comme le produit d'individus historiquement situés, dotés de cœurs et d'esprits, d'espoirs et de craintes, travaillant à communiquer des contenus ou à transmettre des expériences à travers des médias concrets, plutôt que comme un ensemble de formes ou de modèles abstraits dont la provenance, les antécédents et les significations enracinées dans la culture pourraient tous être laissés de côté ou mis entre parenthèses lorsque vient le temps de l'apprécier. Abstraits de leur contexte humain, les objets d'art ne

requièrent pas plus notre attention que ne le font les formes ou les structures naturelles, et ils n'ont pas un potentiel de signification plus étendu. Bien sûr, les objets naturels peuvent être beaux et posséder d'autres propriétés esthétiques, mais le contenu de l'art va beaucoup plus loin. En outre, les qualités esthétiques qu'un objet possède en tant qu'œuvre d'art diffèrent généralement de celles d'un objet naturel (ou d'un artefact qui n'est pas une œuvre d'art) qu'on ne pourrait distinguer de celui-ci par l'observation.

D'un point de vue pratique, une perspective contextualiste sur l'art a aussi un autre intérêt : c'est une arme puissante pour combattre certains des réflexes conditionnés du philistinisme face à l'art moderne ou à l'art outré. Par exemple, « On a déjà vu cela », dit-on de quelque chose qu'on ne peut pas distinguer, par la seule observation, d'une œuvre antérieure. Mais une fois qu'on a compris que l'art est quelque chose qui est *fait*, plutôt que simplement une certaine apparence, il n'est plus aussi évident que cela ait déjà été fait avant. « Mon petit frère aurait pu en faire autant », entend-on. Mais aurait-il pu réellement faire *cela*, c'est-à-dire une œuvre qui serait réellement la même, qui aurait exactement le même sens en tant qu'œuvre créée par un auteur et compte tenu de la production antérieure de celui-ci ? « Une copie exacte d'un Rembrandt est aussi bonne, du point de vue artistique, qu'un Rembrandt ». Mais il n'en est rien si une œuvre d'art a une dimension historique, si elle est une création personnelle dotée d'une signification temporelle, si elle manifeste un style et constitue une réalisation.

Permettez-moi d'apporter quelques précisions supplémentaires. Premièrement, la perspective que je défends sur l'appréciation de l'art ne porte pas sur l'*explication* de la genèse de l'œuvre, au sens d'une explication causale, mais plutôt sur la *compréhension* de ce qu'une œuvre d'art exprime ou communique. Pour comprendre une œuvre, il faut comprendre son contexte social, culturel et artistique — si l'on veut éviter de réduire l'œuvre d'art à un objet naturel — quel que soit le rôle que ce contexte joue dans la genèse de l'œuvre. Deuxièmement, pour autant qu'il s'agisse de la signification artistique, les intentions réelles (les motivations, les buts) des artistes ne comptent pas tant que les intentions (motivations, buts) les plus raisonnables supposées par des publics occupant une place appropriée, possédant l'information pertinente relative au contexte dans lequel et à partir duquel l'œuvre de l'artiste en vient à pouvoir être reconnue en tant que telle ; c'est seulement alors que peut être saisie l'énonciation que constitue l'œuvre de l'artiste. (Toutefois, certaines intentions réelles jouent probablement un rôle indispensable : les intentions portant sur le fait qu'il s'agit d'une œuvre d'art et le genre auquel elle appartient, par exemple un poème ou une sculpture. De telles intentions doivent être reconnues, pour autant que ce soit possible, car autrement, le projet interprétatif et appréciatif ne peut être mis en branle³.)

3. Au sujet de la distinction entre les intentions *sémantiques* et *catégorielles* en art, voir mon article « Intention and Interpretation in Literature », dans *The Pleasures of Aesthetics*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1996.

Troisièmement, l'idée apparemment incontestable qu'on doit « se préoccuper de l'œuvre elle-même » ne nous mène nulle part, à défaut d'une conception défendable de ce qu'*est* l'œuvre ; or, comme j'ai essayé de l'indiquer, on peut démontrer qu'une conception contextualiste, temporelle, fondée sur l'énonciation des œuvres d'art est supérieure à une conception formaliste ou structuraliste.

Quatrièmement, l'idée que si l'artiste ne sait ce que signifie telle ou telle caractéristique de son œuvre, alors personne ne le sait, aussi bien que l'idée que l'artiste possède un accès infaillible ou indubitable à ses propres états mentaux, ne sont pas des thèses que, après Wittgenstein, on ne saurait prendre au sérieux. Ce qu'un artiste veut dire, exprime, manifeste, peut fort bien être plus clair pour d'autres que pour lui-même. Et si l'artiste savait exactement ce qu'il pense à propos de son œuvre, cela n'entraînerait pas que son point de vue est supérieur à celui d'un critique ou d'un historien de l'art par exemple. (Remarquez en outre que la signification d'une œuvre, en tant qu'énonciation dans un contexte, ne correspond pas toujours à ce que l'artiste veut dire, à cette occasion, par cette énonciation.) Finalement, bien sûr, quelle que soit la théorie de l'art, l'interaction avec l'art devrait avoir pour objectif qu'une *connexion* se fasse avec ce qui est réellement dans l'œuvre, qu'elle se fasse précisément à travers les formes et les structures (c'est-à-dire, les mots, les couleurs, les sons, les formes) qui sont le cœur et l'âme de l'œuvre et dont dépendent toutes ses autres qualités et significations. Mais cela n'est en rien incompatible avec le fait d'exiger que si l'on veut faire l'expérience d'une œuvre d'art en tant que telle et la comprendre plutôt que de « se projeter » sur elle, on se doit de voir les formes et les structures d'une œuvre non pas comme sortant du néant ou comme tombées du ciel, mais comme le choix d'un individu particulier, situé historiquement et culturellement, travaillant avec un médium spécifique, en fonction des conventions et horizons dont il a lui-même hérité. L'approche « aveugle » d'une œuvre, c'est-à-dire sans aucune perspective contextuelle ou cognitive, peut parfois être amusante ou procurer une riche expérience, mais l'œuvre n'est pas alors approchée *en tant qu'œuvre d'art*, comme résultant d'une activité expressive, communicationnelle et symbolique.

Je ne peux expliquer ici tous les aspects du contextualisme ; heureusement, cela n'est pas nécessaire. Même si l'on peut raisonnablement être en désaccord sur le degré de contextualisme approprié, un travail sérieux sur les exemples discutés en esthétique ne peut manquer d'en reconnaître la nécessité dans une certaine mesure⁴. Le contextualisme n'a pourtant pas été secrè-

4. Voir, notamment, Jorge Luis Borges, « Pierre Ménard, auteur du Quichotte » et « La bibliothèque de Babel », dans *Fictions*, Paris, Gallimard, 1974 ; Ernst Gombrich, « Expression and Communication », dans *Meditations on a Hobby Horse*, London, Phaidon, 1963 ; Kendall Walton, « Categories of Art », *Philosophical Review*, 79, 1970 ; Mark Sagoff, « On Restoring and Reproducing Art », *Journal of Philosophy* 1978 ; Denis Dutton, « Artistic Crimes : The Problem of Forgery in the Arts », *British Journal of Aesthetics*, 1979 ; Jerrold Levinson, « What a Musical

tement présupposé, telle une prémisse cachée dans la défense que j'en ai faite. Il apparaît plutôt comme la meilleure théorie ou la meilleure explication de nos pratiques habituelles quand nous faisons l'expérience des œuvres d'art, les décrivons, les critiquons, les évaluons et réfléchissons sur elles. Les structures ou les formes proprement dites, détachées de leur place dans les traditions, les styles, les problématiques, les œuvres, les moments historiques, ne peuvent simplement pas véhiculer les significations, sens et résonances spécifiques qu'une critique informée ou une réponse éclairée attribue régulièrement aux œuvres d'art.

Examinons maintenant la relation entre art et science. L'art et la science sont en fait des activités connexes — toutes deux nécessitent peut-être de la créativité, de l'imagination et la recherche de la vérité —, mais elles ne sont pas des activités identiques et ne sont pas gouvernées par les mêmes critères d'évaluation ou de production de sens. En tant que tels, les théorèmes sur les nombres de Ramanujan et la théorie de l'espace-temps d'Einstein n'ont rien à voir avec la communication ou l'expression artistiques et ne sont pas des énonciations liées à des contextes. En général, en science, c'est seulement le contenu qui nous intéresse et non ce qui le transmet, ou sa transmission; mais, en art, il en va tout autrement. En fait, l'intérêt esthétique consiste quasiment par définition à prêter attention à la façon dont le contenu est transmis par une forme particulière dans des circonstances données⁵.

Un arbre rouge, une svastika, une ligne incurvée, un accord de septième diminuée, un juron, signifient, transmettent, expriment ou évoquent quelque chose dans un contexte (par exemple, les paysages expressionnistes de Mondrian, les films de propagande nazie de Leni Riefenstahl, les portraits d'odalisques de Ingres, les symphonies de Mozart, les romans de D. H. Lawrence), et quelque chose d'autre dans un autre contexte (par exemple, les intérieurs décoratifs de Matisse, l'art ancien des Indiens, les abstractions de Kandinsky, les opéras de Wagner, les pièces de théâtre de David Mamet). Pensons aussi à tout ce que l'on trouve si souvent dans les arts, à savoir les allusions, citations, parodies, satires, adaptations, variations, rejets et hommages. Dans une théorie non contextualiste des œuvres d'art, ces phénomènes artistiques communs sont inexplicables. Par exemple, quelles que soient la signification, l'efficacité ou la valeur du film de Woody Allen, *Stardust Memories*, qui date de 1980, celui-ci n'est simplement pas séparable de ses références évidentes à 8 1/2 de Fellini, qui date de 1963, et du modèle que ce dernier constitue, en quelque sorte, pour le premier.

Finalement, venons-en à la question du degré d'intellectualité que doit comporter une réponse appropriée à l'art. Celui qui apprécie une œuvre d'art

Work Is », dans *Music, Art, and Metaphysics*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1990; Richard Wollheim, *Art and Its Objects*, 2^e éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Arthur Danto, *The Transfiguration of the Commonplace*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1981; Michael Baxandall, *Patterns of Intention*, New Haven, Yale University Press, 1985; et Gregory Currie, *An Ontology of Art*, London, Macmillan, 1989.

5. Voir J. Levinson, « What Is Aesthetic Pleasure? » dans *The Pleasures of Aesthetics*.

n'a pas besoin d'être capable de *se représenter* le contexte culturel, l'arrière-plan ou l'orientation cognitifs requis pour faire une expérience correcte de celle-ci, en tant qu'énonciation historiquement située ; il doit simplement *posséder* l'œuvre. Mais, de manière générale, c'est par osmose avec une culture et une large expérience de la forme d'art en question qu'on acquiert ce dont on a besoin. Ce que Wollheim appelle le « stock cognitif » ou Meyer « les normes intériorisées », et les éléments qu'ils considèrent comme essentiels pour l'appréciation adéquate, pour Wollheim, de la peinture, pour Meyer, de la musique, sont acquis de façon largement tacite et peuvent ne pas être aisément accessibles de façon discursive. Ce dont nous avons besoin, ce sont fondamentalement des dispositions (habitudes, propensités) à répondre, au style et à l'époque⁶.

En conclusion, où il est question d'art, il est très juste de dire que ce qui importe le plus est précisément l'expérience de l'art. L'impact de l'art — il faut le reconnaître — est sa première *raison d'être*, au moins du point de vue du spectateur. Mais cela ne signifie pas qu'une telle expérience et un tel impact ne nécessitent pas, inévitablement, une médiation culturelle et une information historique appropriées. De nouveau, je crois que penser autrement serait courir le risque de réduire notre engagement envers l'art à une relation à de simples configurations, aussi stimulantes ou belles puissent-elles être. Mais l'art est beaucoup plus qu'une configuration — il peut solliciter toute l'âme humaine, dans toute sa variété, presque infinie⁷.

(Traduit de l'anglais par Roger Pouivet,
avec la collaboration de Martin Montminy)

6. Voir J. Levinson, « Musical Literacy », dans *The Pleasures of Aesthetics*.

7. D'autres ouvrages récents souscrivent au contextualisme esthétique ou montrent l'influence de ce point de vue. Voir Gregory Currie, « Work and Text », *Mind*, 1991 ; John Fisher, « Discovery, Creation, and Musical Works », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1991 ; Lydia Goehr, *The Imaginary Museum of Musical Works*, Oxford, Oxford University Press, 1992 ; Robert Stecker, *Art Works : Definition, Meaning, Value*, University Park (PA), Pennsylvania State University Press, 1997 ; Jacques Morizot, *Sur le problème de Borges*, Paris, Éditions Kimé, 1999 ; Roger Pouivet, *L'ontologie de l'œuvre d'art*, Paris, Éditions Jacqueline Chambon, 1999 ; Stephen Davies, *Musical Works and Performances*, Oxford, Oxford University Press, 2001 ; Robert Howell, « Types, Indicated and Initiated », *British Journal of Aesthetics*, 2002 ; Robert Howell, « Ontology and the Nature of the Literary Work », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 2002 ; Guy Rohrbaugh, « Artworks as Historical Individuals », *European Journal of Philosophy*, 2003 ; David Davies, *Art as Performance*, Oxford, Blackwell, 2003.

Interprétation et description d'une oeuvre d'art

Sherri Irvin

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011067ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011067ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Irvin, S. (2005). Interprétation et description d'une oeuvre d'art. *Philosophiques*, 32 (1), 135–148. <https://doi.org/10.7202/011067ar>

Résumé de l'article

Selon Arthur Danto, il est illégitime de chercher une description « neutre » ou préinterprétative d'une oeuvre d'art, parce qu'une telle description ne peut respecter l'oeuvre d'art en tant que telle. Nous ne pouvons aborder une oeuvre sans l'interpréter, puisque l'interprétation constitue l'oeuvre d'art et distingue celle-ci d'un simple objet physique. Dans cet article je soutiens que, bien que Danto ait raison de vouloir distinguer les oeuvres d'art des simples choses, on peut effectuer cette distinction sans conclure que les oeuvres d'art sont constituées par l'interprétation. Je soutiens en outre que le point de vue de Danto ne nous permet pas de tenir compte du fait que les interprétations doivent respecter les caractéristiques de l'oeuvre. Je montre qu'en faisant appel aux conventions de description spécifiques à l'art, on peut proposer une description neutre qui respecte l'oeuvre d'art en tant qu'oeuvre. Mon point de vue est conforme à la relation généralement admise entre la description et l'interprétation des oeuvres d'art, et évite les conséquences négatives de la théorie de Danto.

Interprétation et description d'une œuvre d'art

SHERRI IRVIN

Université de Carleton

sherri_irvin@carleton.ca

RÉSUMÉ. — Selon Arthur Danto, il est illégitime de chercher une description « neutre » ou préinterprétative d'une œuvre d'art, parce qu'une telle description ne peut respecter l'œuvre d'art en tant que telle. Nous ne pouvons aborder une œuvre sans l'interpréter, puisque l'interprétation constitue l'œuvre d'art et distingue celle-ci d'un simple objet physique. Dans cet article je soutiens que, bien que Danto ait raison de vouloir distinguer les œuvres d'art des simples choses, on peut effectuer cette distinction sans conclure que les œuvres d'art sont constituées par l'interprétation. Je soutiens en outre que le point de vue de Danto ne nous permet pas de tenir compte du fait que les interprétations doivent respecter les caractéristiques de l'œuvre. Je montre qu'en faisant appel aux conventions de description spécifiques à l'art, on peut proposer une description neutre qui respecte l'œuvre d'art en tant qu'œuvre. Mon point de vue est conforme à la relation généralement admise entre la description et l'interprétation des œuvres d'art, et évite les conséquences négatives de la théorie de Danto.

ABSTRACT. — According to Arthur Danto, it is illegitimate to seek a neutral, or pre-interpretative, description of an artwork, since such descriptions necessarily fail to respect the artwork as such. Instead, we must begin by interpreting, so as to constitute the work : interpretation is what distinguishes artworks from mere physical objects. In this paper, I argue that, while Danto is right to distance artworks from mere things, this can be done without suggesting that artworks are constituted by interpretation. Moreover, Danto's view leaves us unable to account for the fact that interpretations are constrained to be responsive to the work's features. I demonstrate that, by appealing to conventions of description that are specific to art, it is possible to offer a neutral description that respects the work as an artwork. This view accords with our common sense understanding of the relation between description and interpretation, and avoids the unfortunate consequences of Danto's theory.

Selon Arthur Danto, il est illégitime de chercher une description « neutre » ou préinterprétative d'une œuvre d'art. Tenter de donner une telle description, en vue de l'acte d'interprétation par exemple, est inapproprié, voire impossible. Selon Danto, « [s]i une entité est une œuvre d'art, il n'existe pas de manière de la voir qui soit neutre ; donc, dans la mesure où on la voit de manière neutre, on ne la voit pas comme une œuvre d'art¹ ». Puisqu'une œuvre d'art est constituée par l'interprétation, fait-il remarquer, il faut l'interpréter avant même de pouvoir la reconnaître en tant qu'œuvre d'art.

Les réserves de Danto sur la description neutre des œuvres d'art proviennent de certaines considérations concernant l'écart entre l'œuvre d'art et sa « réplique matérielle ». Danto soutient, à l'aide de plusieurs exemples qui

1. Arthur Danto, « Interprétation et Identification », *La transfiguration du banal : Une philosophie de l'art*, trad. de Claude Hary-Schaeffer, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 195-196.

ont suscité énormément d'intérêt², que l'on ne peut simplement identifier l'œuvre avec sa réplique matérielle : cela nous empêcherait de faire les distinctions appropriées entre différentes œuvres d'art dont les répliques matérielles sont très similaires ou, dans d'autres cas, entre une œuvre d'art et un simple objet réel. Danto en conclut qu'une interprétation est requise pour constituer l'œuvre d'art, et ce, avant toute description.

Dans cet article, je vais examiner les exemples que Danto propose et les conclusions qu'il en tire, et montrer que sa position est trop extrême. Danto a raison de dire qu'il faut distinguer entre l'œuvre d'art et l'objet physique, mais il ne réussit pas à montrer que l'interprétation est la seule façon de faire cette distinction ; en fait, la thèse selon laquelle l'œuvre d'art est constituée par l'interprétation et qu'il faut l'interpréter avant de la décrire ne tient pas compte du fait qu'il existe des contraintes appropriées à l'interprétation.

Je défendrai un point de vue qui préserve la distinction entre l'œuvre d'art et l'objet physique, mais selon lequel il est possible de voir et de décrire une œuvre d'art avant de l'interpréter. Je montrerai comment la description neutre, ou préinterprétative, est à la fois légitime et nécessaire, et peut respecter l'œuvre d'art en tant que telle.

La distinction entre l'œuvre d'art et l'objet physique

Examinons d'abord les exemples que donne Danto dans le but de montrer que l'œuvre d'art et sa réplique matérielle ne sont pas identiques. Chacun de ces exemples comprend une paire ou une série d'objets qui ne manifestent aucune différence physique pertinente. Néanmoins, leur statut artistique est variable : deux objets peuvent être physiquement identiques, ou impossibles à distinguer l'un de l'autre, bien qu'un seul soit une œuvre d'art (ou la réplique matérielle d'une œuvre d'art). Et même si tous deux sont des œuvres d'art, il est possible qu'ils soient des œuvres très différentes l'une de l'autre³.

Danto nous invite à imaginer trois toiles, toutes de la même grandeur, de forme carrée et peinte uniformément en rouge. La similitude physique

2. Voir, par exemple, John Andrew Fisher, « Is There a Problem of Indiscernible Counterparts ? », *Journal of Philosophy*, 92, 1995, p. 467-484 ; R. A. Goodrich, « Danto on Artistic Indiscernibility, Interpretation and Relations », *British Journal of Aesthetics*, 31, 1991, p. 356-362 ; Peter Lamarque, « Objects of Interpretation », *Metaphilosophy*, 31, 2000, p. 96-124 ; Crispin Sartwell, « Aesthetic Dualism and the Transfiguration of the Commonplace », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 46, 1988, p. 461-467 ; et Richard Wollheim, « Danto's Gallery of Indiscernibles », dans Mark Rollins, dir., *Danto and His Critics*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 28-38.

3. Wollheim (« Danto's Gallery of Indiscernibles », p. 28-38) et Barbara Savedoff (« The Art Object », *British Journal of Aesthetics*, 29, 1989, p. 160-167) remettent en question l'idée selon laquelle ces exemples posent un problème sérieux pour les théories esthétiques, alors que Fisher (« Is There a Problem of Indiscernible Counterparts ? », p. 467-484) soutient que toute théorie adéquate doit les prendre en considération. Je montrerai que même si ces exemples ont une importance philosophique considérable, ils ne suffisent pas à établir les conclusions que Danto en tire.

entre ces trois toiles est telle qu'on serait incapable de les différencier les unes des autres. Mais malgré cette similitude physique, ces toiles sont trois œuvres d'art tout à fait distinctes. La première, qui s'intitule « La place Rouge » (*Red Square*), est un paysage urbain de Moscou. La deuxième, « Les Israélites traversant la mer Rouge » (*The Israelites Crossing the Red Sea*), représente la scène après que les Israélites ont traversé la mer Rouge et que celle-ci s'est refermée, noyant ainsi leurs poursuivants égyptiens. La troisième, « Carré rouge » (*Red Square*), s'inspire d'un style minimaliste géométrique⁴.

Étant donné qu'il serait en pratique impossible de distinguer ces toiles les unes des autres, les différences importantes entre ces œuvres ne peuvent être expliquées en fonction de leurs propriétés physiques. Si on se concentrait exclusivement sur les propriétés physiques, on serait incapable de reconnaître ce qui distingue ces trois œuvres. Danto en conclut que chaque toile est la « réplique matérielle » d'une œuvre d'art, mais n'est pas *identique* à celle-ci : « [O]n ne saurait réduire une œuvre d'art à son support matériel, ni l'identifier à lui, car dans ce cas elle serait ce qu'est le simple objet⁵ [...] ».

Les ready-made (ou objets tout faits) de Marcel Duchamp nous fournissent un autre exemple. La pelle à neige que Duchamp a intitulée *In Advance of the Broken Arm*⁶ n'a pas changé lorsque de simple pelle elle est devenue œuvre d'art. Puisqu'en tant qu'objet physique, la pelle n'a pas changé et que d'autres pelles identiques ne sont pas devenues des œuvres d'art, on ne peut dire qu'une quelconque qualité intrinsèque de la pelle a suffi à la transfigurer en œuvre d'art. Cela implique, selon Danto, que l'objet, à savoir la pelle, ne peut être au mieux qu'une partie de l'œuvre : la pelle et l'œuvre ne peuvent donc être une seule et même chose. Danto propose le procédé de soustraction suivant : étant donné que la pelle à neige et l'œuvre d'art sont distinctes, et que Duchamp a apparemment ajouté quelque chose à la pelle pour transformer celle-ci en œuvre d'art, on peut soustraire la pelle de l'œuvre et concevoir le reste comme le facteur décisif de la transfiguration de la pelle en œuvre d'art⁷.

Ce reste, nous dit Danto, c'est l'interprétation : une œuvre d'art est *constituée* par l'interprétation, et des interprétations différentes constituent des œuvres distinctes. Danto affirme aussi que, contrairement à un point de vue répandu, il est impossible de donner une « description neutre » d'une œuvre d'art qui puisse servir d'assise commune aux interprétations ultérieures : donner une telle description, c'est ne pas voir l'œuvre comme une œuvre d'art. Au lieu de porter un regard neutre sur l'œuvre, le spectateur doit interpréter celle-ci afin

4. Danto propose ces exemples, avec d'autres exemples de toiles rouges carrées, dans « Œuvres d'art et simples objets réels », *La transfiguration du banal*, p. 29-30. L'exemple de la toile qui représente des Israélites traversant la mer Rouge est de Kierkegaard.

5. « Esthétique et œuvre d'art », *La transfiguration du banal*, p. 170.

6. Titre anglais original.

7. « L'appréciation et l'interprétation des œuvres d'art », *L'assujettissement philosophique de l'art*, trad. de Claude Hary-Schaeffer, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 47-48.

de la constituer et de se rendre capable d'en donner une description qui la respecte en tant qu'œuvre d'art. La description d'une œuvre en tant qu'œuvre n'est possible que si celle-ci est considérée à la lumière d'une interprétation.

[U]n objet o n'est une œuvre d'art que relativement à une interprétation I qui est une sorte de fonction grâce à laquelle o est transfiguré *en une œuvre* : $I(o)=CE$. Dans ce cas, même si o est une constante perceptive, toute variation de I aboutit à des œuvres différentes⁸.

Une toile rouge carrée (o) peut être transfigurée en paysage urbain ironique (a_1) par une interprétation (I_1) ou en abstraction géométrique (a_2) par une interprétation distincte (I_2). Et une pelle à neige peut être transfigurée en œuvre d'art par une interprétation, alors qu'une autre pelle similaire reste un simple objet si elle n'a pas été interprétée. Pour cette raison, des objets qui sont visuellement identiques peuvent être des œuvres d'art tout à fait distinctes : si les interprétations proposées sont différentes, les œuvres ainsi constituées sont elles aussi différentes.

L'impossibilité d'une description neutre selon Danto

La position de Danto est contraire au sens commun. Nous sommes en effet tentés de dire qu'une interprétation *porte sur* une œuvre d'art. Le processus d'interprétation, semble-t-il, comporte une étude de l'œuvre, un examen de ses caractéristiques et une explication de leur sens. L'interprétation présuppose donc une *description* de l'œuvre. Autrement dit, l'œuvre doit exister avant l'interprétation, même si notre caractérisation de l'œuvre peut changer au cours du processus d'interprétation. Par exemple, Joseph Margolis affirme qu'« une description vise un objet conçu comme indépendant de toute description, c'est-à-dire un objet qui *a* ou qui *n'a pas* les propriétés qu'on lui attribue⁹ ». Il va de soi qu'une description impose des contraintes à l'interprétation. Comme le souligne Margolis, « les énoncés interprétatifs doivent être compatibles avec ce qui, d'un point de vue descriptif, est (minimalement) vrai d'une œuvre donnée¹⁰ ». Robert Matthews soutient pour sa part que :

[l'interprète] doit savoir (et, par conséquent, doit être en mesure de savoir) que les énoncés qui constituent son interprétation sont plausibles, raisonnables ou tout au moins défendables étant donné ce qu'on sait de l'objet interprété¹¹.

Selon ce point de vue, l'œuvre d'art existe avant toute interprétation, de sorte qu'on peut avoir accès à l'œuvre avant d'entreprendre l'interprétation,

8. « Interprétation et identification », *La transfiguration du banal*, p. 203.

9. Margolis, Joseph, « Describing and Interpreting Works of Art », *Art and Philosophy*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1980, p. 111.

10. Margolis, Joseph, « The Logic of Interpretation », *Art and Philosophy*, p. 159. David Novitz fait une remarque similaire dans « Interpretation and Justification », *Metaphilosophy*, 31, 2000, p. 4-24.

11. Matthews, Robert, « Describing and Interpreting a Work of Art », *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36, 1977, p. 8. Voir aussi Stern, Laurent, « Factual Constraints on Interpreting », *Monist*, 73, 1990, p. 205-221.

bien qu'il se puisse qu'on soit enclin à caractériser l'œuvre de manière différente une fois entamé le processus interprétatif. Celui-ci peut en effet nous amener à jeter un nouveau regard sur l'œuvre et par conséquent à en produire une nouvelle description, qui peut à son tour alimenter une nouvelle interprétation¹².

Mais, selon Danto, comme l'interprétation *constitue* l'œuvre, elle ne peut présupposer une description de l'œuvre en tant que telle. C'est plutôt l'inverse : l'œuvre, et donc toute description de celle-ci, ne peut exister sans interprétation. Même la forme de l'œuvre (c'est-à-dire, sa « réplique matérielle ») ne peut être décrite qu'après que l'interprétation a isolé un certain sous-ensemble des caractéristiques de l'objet, parce que sans interprétation on ne peut savoir quelles caractéristiques de l'objet font partie de l'œuvre. Il semble pourtant que l'interprétation puisse commencer par une description de l'objet, même si certaines caractéristiques de celui-ci peuvent plus tard être exclues, étant donné l'interprétation choisie. Mais cette possibilité est bannie par Danto, pour qui toute tentative de voir l'œuvre comme sa réplique matérielle ou, ce qui revient au même, d'en donner une description neutre, est vouée à l'échec.

Voici quelques passages révélateurs de la position de Danto au regard des œuvres d'art et de leurs répliques matérielles :

1. Si une entité est une œuvre d'art, il n'existe pas de manière de la voir qui soit neutre ; donc, dans la mesure où on la voit de manière neutre, on ne la voit pas comme une œuvre d'art¹³.
2. Si on n'interprète *pas* l'œuvre, on est incapable de parler de sa structure ; c'est ce que j'ai voulu dire en faisant remarquer que si on la regarde de manière neutre, par exemple en considérant uniquement sa réplique matérielle, on ne la voit pas comme une œuvre d'art¹⁴.
3. Chercher une description neutre, c'est voir l'œuvre *comme chose* et donc pas comme une œuvre¹⁵ [...].

Danto a-t-il raison de dire que si l'on donne une description neutre on échoue nécessairement à voir l'œuvre d'art ? Je ne crois pas. Pour défendre mon point de vue, je donnerai un exemple d'une description neutre, qui est indépendante de l'interprétation *et* respecte l'œuvre d'art en tant que telle.

Une description préinterprétative

Selon un point de vue commun sur l'interprétation, le point de départ consiste à repérer la cible de l'interprétation et à en former une conception, ou, si l'on veut, à la décrire. On cherche par là à déterminer quelles sont les caractéristiques qui justifieront et contraindront la démarche interprétative, et dont toute interprétation ultérieure devra tenir compte. Considérons par exemple

12. Voir Richard Shusterman, « Interpretation, Intention, and Truth », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 46, 1988, 399-411, pour une remarque similaire.

13. « Interprétation et identification », *La transfiguration du banal*, p. 195-196.

14. *Ibid.*, p. 196-197.

15. *Ibid.*, p. 202.

l'œuvre « Voix de feu »¹⁶ de l'artiste américain Barnett Newman. Il semble qu'avant toute interprétation, il soit possible de donner la description suivante : « Il s'agit d'une toile peinte de 5 mètres et demi de hauteur et 2 mètres et demi de largeur. Elle comporte trois bandes verticales contiguës de même largeur. La bande du centre est rouge vif et les autres sont bleu foncé. » Toute interprétation ultérieure de cette œuvre doit se rapporter à une telle description et être fondée sur celle-ci. Il est possible que certains éléments de la description soient négligés par l'interprétation, si nous jugeons qu'ils sont, après tout, non pertinents ; notre interprétation peut par ailleurs attirer notre attention sur des propriétés dont la description initiale n'a pas tenu compte, telles que la texture de la surface peinte. Néanmoins, la description sert, en un sens important, de point de départ de l'interprétation.

Les énoncés 1 à 3 de la section précédente, cependant, rejettent cette possibilité. Une description préinterprétative d'une entité nie sa nature d'œuvre d'art. Pourtant, il semble bien que la reconnaissance initiale de l'entité comme objet approprié d'interprétation artistique, qui motive la description qu'on peut en donner, indique qu'on voit bel et bien celle-ci comme une œuvre d'art. Or, rechercher une description préinterprétative (ou « neutre ») de quelque chose qu'on considère comme un objet approprié d'interprétation artistique, c'est, selon Danto, essayer de faire quelque chose qui est tout simplement *impossible*. Rappelons-nous que « [s]i une entité est une œuvre d'art, *il n'existe pas de manière de la voir qui soit neutre* » (l'italique est de moi). De deux choses l'une : ou bien la description que j'ai donnée plus haut, qui met l'accent sur la couleur, les dimensions et la forme, est une description « neutre », laquelle ne respecte pas du tout l'œuvre en tant que telle, ou bien elle est une description dépendant d'une interprétation qui constitue l'œuvre correspondante. Ces possibilités sont, à mon avis, toutes deux problématiques.

Sommes-nous forcés de dire que ma description de « Voix de feu » pré-suppose une interprétation au lieu de précéder celle-ci ? Comme on l'a vu plus haut, Danto soutient qu'il est impossible de parler de la structure d'une œuvre d'art avant d'interpréter celle-ci. Si l'on ne voulait pas nier que ma description de « Voix de feu » considère celle-ci comme une œuvre d'art, on pourrait plutôt affirmer qu'elle est le produit d'une interprétation et, par conséquent, qu'elle n'est pas neutre. Après tout, cette description fait mention de trois bandes verticales ; elle suppose peut-être une analyse de la structure de l'œuvre et, par le fait même, une interprétation. Afin d'évaluer cette option, il faut examiner les affirmations de Danto sur le lien entre la structure et l'interprétation de l'œuvre d'art.

4. Sans « interprétation » et donc sans identification artistique des éléments pertinents, il est impossible de savoir combien d'éléments contient l'œuvre¹⁷.

16. Titre français officiel selon le Musée des beaux-arts du Canada, qui possède l'œuvre. Le titre original est *Voice of Fire*.

17. « Interprétation et identification », *La transfiguration du banal*, p. 200.

Dans *La Chute d'Icare* de Bruegel, la reconnaissance de la part du spectateur que les jambes sont celles d'Icare implique :

5. une transformation de la composition entière [...] : on doit lui conférer une configuration différente, c'est-à-dire en fait la construire comme une œuvre différente de celle qu'elle serait sans cette interprétation¹⁸.
6. [que] [d]ès que nous savons que ces jambes sont celles d'Icare et qui est Icare, nous pouvons commencer à donner une autre signification au tableau que nous ne l'aurions fait en l'absence de ces informations. Ainsi, faire remarquer que le laboureur ne regarde pas le garçon ne serait pas une constatation intéressante, si le garçon n'était pas, comme l'est Icare, dans une situation tragique¹⁹.

Je crois que Danto est sur la piste de quelque chose d'intéressant ici. Mais il faut d'abord rejeter une idée qui, bien qu'elle soit juste, n'est pas utile dans ce contexte. Dans l'énoncé 2, Danto souligne que « [s]i on n'interprète *pas* l'œuvre, on est incapable de parler de sa structure ». Et dans l'énoncé 4, il donne un exemple qui pourrait expliquer ce qu'il veut dire par « structure » : sans interprétation de l'œuvre, on ne peut rien dire sur le nombre d'éléments qu'elle contient.

Comme elle fait référence aux trois bandes, ma description de « Voix de feu » présuppose certains jugements : la région bleue à gauche est-elle séparée de la région rouge centrale, ou font-elles toutes deux partie de la même chose ? Ou peut-être que les régions bleues sur les côtés font partie d'une même surface qui est partiellement cachée derrière un objet rouge ? Dire que l'œuvre comprend trois bandes, c'est porter un jugement concernant le caractère indépendant des trois régions. Et ce jugement constitue lui-même une interprétation, même s'il s'agit là d'une interprétation rudimentaire. Richard Shusterman affirme dans le même esprit que « toute description d'une œuvre d'art requiert une interprétation de celle-ci, puisqu'elle nécessite une sélection de ce qui doit être décrit, des aspects de l'œuvre qui sont importants au point de valoir la peine d'être décrits ». Il conclut ainsi que « dans bien des cas, ce qui est considéré comme vrai du point de vue descriptif dépend ouvertement de l'interprétation de l'œuvre que nous avons adoptée²⁰ ».

Faut-il interpréter avant de décrire ?

Imaginons maintenant que j'essaie de compter les éléments qui se trouvent dans mon salon. Dois-je considérer que le canapé est un seul élément, ou que les trois coussins amovibles sont des éléments supplémentaires ? Est-ce que la bibliothèque et les livres qu'elle contient sont une seule unité, ou dois-je compter chaque livre comme un élément séparé ? Qu'en est-il des jaquettes détachables et des pages de ces livres ? La chaîne stéréo est-elle un seul élément, ou dois-je compter le lecteur de disques compacts, les haut-parleurs, et l'amplificateur

18. *Ibid.*, p. 194.

19. « Interprétation et identification », *La transfiguration du banal*, p. 192.

20. Shusterman, « Interpretation, Intention, and Truth », p. 403.

séparément ? La réponse varie peut-être selon que les composants sont ou non sur la même étagère. Le nombre auquel j'aboutis dépendra de plusieurs décisions qu'on pourrait considérer comme « interprétatives ».

Et qu'est-ce qui justifie que je parle du « canapé », de « la chaîne stéréo » et de « la bibliothèque » ? Dès que je commence à repérer ou nommer les objets d'un environnement, je suis déjà en train d'interpréter. J'ai devant moi une masse de matière, et avant d'être capable de la décrire ou même d'y penser, je dois d'abord distinguer ses éléments constitutifs ainsi que les relations qui les unissent. En d'autres termes, je dois d'abord analyser les aspects de mon champ de vision avant d'être capable de dire : « Ceci est un canapé ; cela est une table basse, sur laquelle se trouve un chat. » À cet égard, il est certainement vrai que l'interprétation précède tout discours au sujet de la structure ; elle précède en effet toute description.

Mais si c'est ce que veut dire Danto par « interprétation » lorsqu'il soutient qu'une œuvre d'art est constituée par l'interprétation, sa thèse est tout à fait banale : elle est vraie non seulement des œuvres d'art, mais de tout. Par conséquent, elle n'a aucun contenu qui concerne spécifiquement les œuvres d'art. Or, la non-spécificité de cette thèse est un défaut sérieux, puisque Danto soutient que l'interprétation est une façon de distinguer les œuvres d'art des « simples choses ». Si le même processus d'interprétation vaut dans les deux cas, on ne peut invoquer l'interprétation pour établir une distinction entre les œuvres d'art et les autres choses.

Une telle conception de l'interprétation s'oppose non seulement à ce qu'on entend généralement par « interprétation » dans la littérature en philosophie de l'art, mais aussi à ce que Danto lui-même affirme. Par exemple, il souligne qu'« interpréter une œuvre revient à proposer une théorie concernant ce à propos de quoi elle est, donc concernant son sujet²¹ ». Il soutient aussi que reconnaître que quelque chose est une œuvre d'art « c'est [...] passer du domaine des simples objets à celui de la signification²² ».

La notion d'interprétation qui ressort de ces citations est conforme au sens riche qu'on a souvent à l'esprit quand on parle de l'interprétation d'une œuvre d'art. Comme le soutient Margolis :

« Interpréter » [...] suggère un soupçon de virtuosité, un élément de performance, le passage d'un objet stable dont les propriétés peuvent être énumérées à un objet dont les propriétés posent un certain casse-tête ou défi, l'accent étant mis sur la solution au casse-tête un emploi inventif des matériaux présents, la contribution supplémentaire de l'interprète²³ [...].

Berys Gaut affirme qu'« interpréter une œuvre, c'est en donner la signification²⁴ » et que quand on interprète des œuvres d'art « on cherche à en

21 « Interprétation et identification », *La transfiguration du banal*, p. 196.

22. *Ibid.*, p. 203.

23. Margolis, « Describing and Interpreting Works of Art », *Art and Philosophy*, p. 111.

24. Berys Gaut, « Interpreting the Arts : The Patchwork Theory », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 51, 1993, p. 597.

évaluer l'importance, à en saisir la signification ou au sens le plus large à les comprendre²⁵ ». Peter Lamarque soutient que « l'interprétation ne commence qu'au moment où des hypothèses rivales à propos de la signification se présentent²⁶ ». Et comme le signale Robert Stecker, « une interprétation peut être inacceptable parce que, bien qu'elle ne comporte que des énoncés vrais, elle n'explique pas ce qui nous rend perplexe par rapport à l'œuvre²⁷ ».

Puisque selon Danto et plusieurs autres philosophes, les interprétations artistiques sont en rapport intime avec la signification de l'œuvre, et qu'il est désirable de distinguer entre l'interprétation qui convient aux œuvres d'art et l'interprétation qui est à l'œuvre lorsque nous observons les objets ordinaires, il serait déraisonnable de penser que la mention des trois bandes dans ma description de « Voix de feu » dépend d'une interprétation artistique : elle est une description préinterprétative. J'ai mentionné plus haut qu'à propos de ma description de « Voix de feu », Danto pouvait dire soit qu'elle relève de l'interprétation, soit qu'elle est une description qui ne respecte pas l'œuvre d'art en tant que telle. Or je viens de montrer que la première option est inacceptable pour Danto. Qu'en est-il de la seconde ?

Une description comme celle que j'ai proposée risque de négliger certains aspects essentiels d'une œuvre d'art : on peut en effet décrire une œuvre de Jasper Johns en termes de bandes, de champs de couleur de telles et telles dimensions, etc., mais si la description ne mentionne pas le fait qu'un drapeau ou une cible est représenté, elle omet alors un aspect central de l'œuvre. C'est peut-être cela que Danto veut dire quand il suggère qu'une description neutre ne peut être une description de l'œuvre d'art ; l'entité ainsi décrite est vue non pas comme une œuvre d'art mais comme un simple objet, un morceau de toile avec un motif. Je pourrais donner une telle description quand je commande de nouveaux rideaux.

Pour mieux illustrer cette idée, considérons une œuvre plus complexe visuellement, une toile de Poussin par exemple. Si je voulais donner une description analogue à ma description de « Voix de feu », je pourrais décomposer l'œuvre en petits pixels, caractérisés par leur position par rapport aux deux axes de la toile rectangulaire et leur couleur prédominante. Une telle description pourrait comporter les éléments suivants : <157 256,07, bleu marine>, <2 millions 348 468,02, jaune verdâtre>. Cela semble être un cas évident d'une description « neutre » selon Danto. Une telle description, tout comme ma description de « Voix de feu » (ou une version plus minutieuse de celle-ci), permettrait à quelqu'un de reconstituer de manière précise l'apparence de la toile, et même de créer une « reproduction » physique qui pourrait servir d'objet d'interprétation. Mais cette description ne respecterait pas pour autant l'œuvre en tant que telle : elle omettrait de faire des distinctions pertinentes, de repérer

25. *Ibid.*, p. 598.

26. Peter Lamarque, « Objects of Interpretation », *Metaphilosophy*, 31, 2000, p. 99.

27. Robert Stecker, « Art Interpretation » *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 52, 1994, p. 194.

les caractéristiques importantes, et même de reconnaître que l'œuvre est une entité pourvue d'une signification. On pourrait inscrire une description de ce type dans un ordinateur afin de produire une image de l'œuvre de Poussin, une photo de famille ou le drapeau du Japon. La capacité de reproduire l'image à partir d'une telle description n'a aucun lien nécessaire avec une quelconque compréhension de l'image.

La normativité de la description d'une œuvre d'art

Les énoncés 5 et 6 peuvent nous aider à reconnaître ce qui manque aux descriptions proposées. Dans « La chute d'Icare » de Bruegel, souligne Danto, avant qu'on ait produit l'interprétation selon laquelle le garçon est Icare, « faire remarquer que le laboureur ne regarde pas le garçon ne serait pas une constatation *intéressante* ». La découverte que le garçon est Icare est d'une telle importance qu'elle transforme l'œuvre au complet. On voit ici, selon une autre perspective, ce que Danto a à l'esprit quand il nie qu'on peut à la fois rechercher une description neutre et voir l'entité à décrire comme une œuvre d'art. Il va de soi qu'avant de reconnaître Icare, une énumération de chaque détail imaginable dans l'œuvre aurait pu inclure : le laboureur ne regarde ni le garçon, ni les autres êtres humains, ni le soleil, etc. Mais quand on considère l'œuvre en tant que telle, notre description de celle-ci doit graviter vers les éléments qui nous semblent les plus importants. Chacune de nos affirmations au sujet de l'œuvre, semble suggérer Danto, a un contenu implicite : l'œuvre a telle ou telle caractéristique *et* cette caractéristique a une importance artistique, étant donné l'œuvre dont elle fait partie. La description est orientée vers un but selon Danto : décrire, ce n'est pas énumérer une liste interminable de caractéristiques, mais plutôt souligner les points de repère, signaler les éléments cruciaux et présenter les détails qui permettent à l'auditeur de mieux comprendre l'œuvre.

On voit ainsi qu'une des fonctions d'une interprétation, selon Danto, est d'attribuer une importance à certains éléments et par le fait même de justifier leur mention dans une description. Il s'agit là d'un aspect essentiel de la description et des œuvres d'art. Une œuvre d'art a des caractéristiques que le spectateur doit prendre en considération, sans quoi il échouera complètement à la saisir. Danto suggère que l'on ne peut reconnaître ces caractéristiques sans interprétation : avant l'interprétation, il n'y a aucun fondement permettant d'établir l'importance de telle ou telle caractéristique. Sans interprétation, l'œuvre n'est qu'un simple objet qui ne peut exiger que le spectateur prête attention à certaines de ses caractéristiques.

Danto a tout à fait raison de dire qu'il faut distinguer l'œuvre d'art de l'ensemble des propriétés physiques de l'objet. Il a aussi raison de dire que certaines propriétés de l'objet sont beaucoup plus importantes que d'autres d'un point de vue artistique et qu'un spectateur qui ignore ce fait peut être accusé à juste titre de ne pas voir l'œuvre d'art en tant que telle. Mais Danto va trop loin quand il affirme que seule une interprétation constituant une

œuvre particulière peut justifier que certaines caractéristiques méritent d'être incluses dans une description ou que celles-ci ont une importance esthétique. Selon le point de vue du sens commun que j'ai présenté plus haut, c'est la description qui justifie un tel jugement. Quand on cherche une description neutre, c'est souvent dans le but de fonder et contraindre toute interprétation ultérieure. Autrement dit, une interprétation se doit d'être compatible avec tous les aspects de la description ; elle doit en outre prendre en considération de manière active certains de ces aspects. Une interprétation adéquate de « Voix de feu », par exemple, doit être compatible avec le fait que l'œuvre comporte deux couleurs totalement opposées, à savoir le rouge vif orangé et le bleu foncé. En fait, l'interprétation doit non seulement être compatible avec ces couleurs, mais doit les incorporer activement dans un système de significations. Une interprétation de « Voix de feu » qui ne tiendrait pas compte des couleurs de l'œuvre, ou qui suggérerait que celles-ci ne sont qu'accessoires, serait pour cette raison défectueuse. La grande taille de l'œuvre et sa forme verticale sont d'une importance comparable : toute interprétation adéquate doit aussi les prendre en considération. Ma description de l'œuvre est utile précisément parce qu'elle repère les caractéristiques indispensables à l'interprétation. Elle impose en effet des normes que l'interprétation doit respecter : elle exige, de manière implicite, que le spectateur tienne compte de certaines caractéristiques de l'œuvre.

Mais qu'est-ce qui justifie l'inclusion de ces normes dans ma description ? Il semble possible de fonder de telles normes sur une interprétation particulière de l'œuvre qui ne présuppose pas de description. Si je suppose une interprétation selon laquelle l'œuvre représente la voix courroucée de Dieu qui descend du ciel comme une langue de feu dans la nuit, il est alors raisonnable de tirer la conclusion que certaines propriétés de la toile sont particulièrement importantes : la grandeur de la toile fait allusion à la majesté de Dieu, et la couleur rouge orangé, qui déchire la nuit tranquille à l'arrière-plan, indique simultanément l'illumination que portent les mots de Dieu et le danger de la désobéissance. Même une lecture plus abstraite de l'œuvre selon laquelle celle-ci serait un prolongement de l'engagement de l'artiste par rapport au mouvement moderniste mettrait en évidence certaines caractéristiques plutôt que d'autres.

Notons d'abord que cet exemple montre au mieux qu'une interprétation adéquate peut *suffire* à repérer les propriétés centrales de l'œuvre, mais il n'établit pas qu'une telle interprétation soit *nécessaire* pour atteindre cet objectif : en effet l'exemple ne montre pas que l'interprétation est la seule façon de déterminer quelles sont les caractéristiques importantes de l'œuvre.

En outre, contrairement à ce qu'on peut croire à première vue, les énoncés interprétatifs mentionnés plus haut *présupposent* des énoncés descriptifs. On ne peut être justifié de parler d'« une langue de feu dans la nuit » sans avoir d'abord fait l'observation des couleurs de la toile. On ne peut par ailleurs faire référence à un projet moderniste entrepris par l'artiste sans avoir

observé les formes géométriques simples de l'œuvre. Or de telles observations sont manifestement de l'ordre du descriptif. Par conséquent, lorsqu'on cherche à repérer les caractéristiques saillantes de l'œuvre au moyen d'une interprétation, on doit implicitement invoquer une description préalable. Il n'est donc pas possible de faire l'économie d'une description neutre.

Les conventions de description

On pourrait se demander sur quoi repose une description neutre d'une œuvre d'art. Comment ordonner les propriétés de cette œuvre selon leur importance respective sans invoquer une interprétation ? À mon avis, le point de départ se trouve dans nos conventions ordinaires concernant la description d'objets de grandeur moyenne. Si je voyais un objet qui ressemble à « Voix de feu » hors du musée, j'en donnerais sans doute une description très similaire à celle que j'ai proposée plus haut : il est grand, il a trois bandes verticales, l'une rouge et deux bleues, etc. Un enfant de trois ans pourrait en dire autant. Nos descriptions seraient appropriées selon les conventions courantes de description : en repérant les caractéristiques saillantes de l'objet visé, elles servent à distinguer celui-ci d'autres objets dans le monde. Toute description adéquate d'un objet physique doit au moins faire cela.

Cependant, une description qui ne fait que distinguer un objet parmi d'autres ne peut suffire en tant que description d'une œuvre d'art, puisqu'elle ne nous dit rien sur l'importance esthétique des caractéristiques qu'elle mentionne. Il est bien sûr possible qu'une telle description signale par hasard tous les détails esthétiquement importants. Mais d'un point de vue artistique, elle n'aurait tout de même pas de force normative : elle ne pourrait exiger que le spectateur tienne compte de ces détails dans son processus d'interprétation. Une description produite à partir des conventions générales ne peut donc fournir des normes qui serviraient à contraindre l'interprétation ultérieure. Si ma description de « Voix de feu » ne s'appuyait que sur de telles conventions, je serais coupable de ne pas la voir comme une œuvre d'art.

Cela suggère l'approche suivante : au lieu d'invoquer les conventions générales de description, il faut avoir recours aux conventions de description propres aux œuvres d'art. Dans le domaine de l'art visuel, les couleurs, les dimensions et la forme géométrique sont, de prime abord, importantes. Une interprétation n'est pas requise pour justifier l'importance de ces caractéristiques. Tout ce qu'on doit savoir, c'est que l'objet à décrire est la cible appropriée d'une interprétation artistique.

Bien qu'elle fasse appel aux conventions propres à l'art, ma description de « Voix de feu » est tout de même une description neutre, ou préinterprétative, car ces conventions sont beaucoup trop générales pour conduire à une interprétation de l'œuvre d'art : elles me permettraient par exemple de dire qu'une des toiles mentionnées par Danto est de couleur rouge et de forme carrée (et qu'elle a un certain titre), mais elles ne me permettraient pas de déterminer sa signification précise. Toutefois, j'insiste sur le fait que ces

conventions sont spécifiques à l'art. Tout d'abord, parce que leur application dépend du jugement que l'objet à décrire est une œuvre d'art. Et ensuite, parce que la description qui résulte de leur application reflète le jugement que chaque propriété décrite est d'une importance artistique probable.

Par conséquent, comme elle fait appel aux conventions propres à l'art, ma description de « Voix de feu » respecte l'œuvre d'art en tant que telle. En effet, chaque élément de la description a un contenu normatif implicite : cette entité a trois bandes verticales *et* ce fait a une importance artistique (au moins potentielle), etc. Ce contenu implicite élève la description du domaine des simples objets au domaine des œuvres d'art. Danto admet lui-même ce genre de contenu implicite ; il affirme qu'une même description peut avoir des significations complètement différentes selon la personne qui la propose. Quand « l'homme du commun » dit « C'est de la peinture noire et de la peinture blanche, et rien de plus²⁸ », il traite l'entité ainsi décrite comme une chose et non pas comme une œuvre d'art. (Son but est peut-être même de nier que l'entité est une œuvre d'art.) Mais un artiste pourrait utiliser la même phrase pour proposer une identification artistique, c'est-à-dire une interprétation selon laquelle l'œuvre n'exemplifie que sa propre matérialité. L'énoncé de l'homme du commun n'est qu'une simple description, alors que l'énoncé de l'artiste propose une interprétation selon laquelle l'œuvre signifie la nature essentiellement matérielle de l'art. Les conditions dans lesquelles un énoncé est affirmé jouent donc un rôle dans la détermination de son statut : le même énoncé pourrait appartenir à une description dans un contexte et à une interprétation dans un autre.

Manifestement, mon recours aux conventions propres au domaine de l'art nécessite le jugement préalable que l'entité à décrire est une œuvre d'art et non pas un simple objet. Mais reconnaître que quelque chose est une œuvre d'art ne fait pas partie de l'interprétation ; cette reconnaissance doit plutôt précéder toute interprétation. De plus, les conventions propres à l'art ne sont pas suffisamment spécifiques pour que leur application constitue une œuvre d'art pourvue d'une signification distincte. Il est donc possible de décrire une œuvre d'art avant l'interprétation ; et une telle description peut être neutre.

L'objet, l'œuvre et la description préinterprétative

J'ai défendu la thèse selon laquelle une œuvre d'art, en tant que telle, peut être décrite de manière neutre avant toute interprétation. Doit-on conclure que l'œuvre d'art est identique à un objet physique, à savoir sa « réplique matérielle » ? Pas du tout. Mon argument est indépendant de la question de savoir si une œuvre d'art est exclusivement physique ou non. Certains auteurs soutiennent que l'œuvre d'art comprend des éléments non physiques tels que le titre²⁹. Si cela est le cas, ces éléments non physiques doivent pouvoir être

28. « Interprétation et identification », *La transfiguration du banal*, p. 217.

29. Par exemple, Jerrold Levinson, « Titles », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 44, 1985, p. 29-39.

décrits avant l'interprétation et contraindre celle-ci de la même façon que les éléments physiques.

Revenons à l'exemple donné par Danto des trois toiles physiquement identiques qui ont des identités artistiques complètement différentes. Contrairement à ce qu'il affirme, il n'est pas nécessaire de produire trois *interprétations* pour caractériser les identités distinctes de ces trois œuvres d'art : il suffit de donner une description de leurs caractéristiques physiques pertinentes *et* de leurs caractéristiques non physiques telles que le titre et le contexte dans lequel elles ont été créées. On peut donc rejeter l'assimilation de l'œuvre d'art au simple objet matériel sans souscrire au point de vue problématique de Danto sur l'interprétation. Il est possible de produire des descriptions neutres (ou préinterprétatives) qui respectent les œuvres d'art en tant que telles. La description qu'on considère comme ultime ou idéale pourrait dépendre de son interprétation finale, si une telle interprétation existe. Mais on peut décrire l'œuvre avant que l'interprétation soit terminée, et même avant d'entreprendre celle-ci³⁰.

30 J'aimerais remercier Martin Montminy pour son aide avec la version française de ce texte et pour ses nombreux commentaires utiles.

Entre l'injustifiable et le superfétatoire

Les normes rationnelles de l'interprétation

Isabelle Delpla

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011068ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011068ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Delpla, I. (2005). Entre l'injustifiable et le superfétatoire : les normes rationnelles de l'interprétation. *Philosophiques*, 32 (1), 149–168.
<https://doi.org/10.7202/011068ar>

Résumé de l'article

Les justifications *a priori* ou pragmatiques des normes rationnelles d'interprétation, comme le principe de charité, placent l'interprétation devant un dilemme : soit échouer à justifier ces normes, soit les rendre inutiles et impertinentes par cette justification même. Les justifications *a priori* du principe de charité, proposées par Davidson, reposent sur un retour implicite à l'analyticité et à une forme de détermination du sens incompatibles avec la position interprétationniste. La même critique s'applique à la justification pragmatique de ces normes opérée par Dennett. L'usage pragmatique du mythe de la rationalité suppose d'accorder une valeur de norme à ce qui marche. Mais ériger les maximes pragmatiques de l'interprète en critères, au lieu d'en faire de simples guides, sape l'intelligibilité et la validité des principales thèses de Quine sur l'indétermination de la traduction et l'inscrutabilité de la référence. L'extension pragmatique du principe de charité pour pallier une indétermination, absente en pratique, est dès lors superfétatoire et infondée.

Entre l'injustifiable et le superfétatoire

Les normes rationnelles de l'interprétation

ISABELLE DELPLA

Université Paul Valéry, Montpellier III

idelpla@aol.com

RÉSUMÉ. — Les justifications *a priori* ou pragmatiques des normes rationnelles d'interprétation, comme le principe de charité, placent l'interprétationnisme devant un dilemme : soit échouer à justifier ces normes, soit les rendre inutiles et impertinentes par cette justification même. Les justifications *a priori* du principe de charité, proposées par Davidson, reposent sur un retour implicite à l'analyticité et à une forme de détermination du sens incompatibles avec la position interprétationniste. La même critique s'applique à la justification pragmatique de ces normes opérée par Dennett. L'usage pragmatique du mythe de la rationalité suppose d'accorder une valeur de norme à ce qui marche. Mais ériger les maximes pragmatiques de l'interprète en critères, au lieu d'en faire de simples guides, sape l'intelligibilité et la validité des principales thèses de Quine sur l'indétermination de la traduction et l'inscrutabilité de la référence. L'extension pragmatique du principe de charité pour pallier une indétermination, absente en pratique, est dès lors superfétatoire et infondée.

ABSTRACT. — In attempting to provide *a priori* or pragmatic justifications for rational norms of interpretation, such as the principle of charity, interpretationism faces the dilemma of having to choose between failing to justify those norms or making them useless and irrelevant by this very justification. Davidson's *a priori* justification of the principle of charity relies on an implicit return to analyticity and to a form of determinacy of meaning, which are incompatible with the interpretationist stance. The same critique applies to Dennett's pragmatic justification of these norms. The pragmatic use of the myth of rationality presupposes taking what works as constituting a norm. But treating the interpreter's pragmatic maxims as norms, and not simply as guides, undermines the intelligibility and validity of Quine's main thesis on the indeterminacy of translation and the inscrutability of reference. A pragmatic extension of the principle of charity aiming at compensating for indeterminacy, absent in practice, is therefore superfluous and unfounded.

Je ne vous vois pas chercher à réussir votre carrière, à fuir la misère ou à réparer le thermostat de votre chauffe-eau. Je l'interprète. Les gestes que vous effectuez ne sont des actions que si vous poursuivez une fin. C'est seulement si vous avez certaines croyances sur les chauffe-eau, la manière d'améliorer votre sort et de gagner de l'argent, que vous pouvez vous représenter ou poursuivre une telle fin. Ces croyances, que je perçois encore moins que vos actions, je vous les attribue par interprétation. C'est par l'attribution de ces croyances (qu'ailleurs votre sort sera préférable, que le thermostat ne marche pas) que je peux comprendre votre comportement, ainsi devenu intelligible.

Tel est le principe de l'interprétationnisme comme position philosophique. Selon cette théorie, nous interprétons le comportement et les croyances des

autres, même les plus irrationnels en apparence, en les expliquant en termes de raisons et non seulement de causes¹. L'attribution de ces croyances, qui ne sont pas observables, obéit à des normes de rationalité et de vérité, que le principe de charité représente par excellence. L'interprétationnisme devient une théorie de l'esprit puisque toute croyance et toute pensée ne peut être attribuée à autrui que par un interprète radical². Il désigne ainsi à la fois : 1) une thèse d'extériorité et d'interprétabilité selon laquelle il n'y a de signification et de pensée que s'il y a interprétation par une deuxième ou une troisième personne³ ; 2) une conception normative de l'interprétation et donc de l'esprit, ces raisons d'agir ne pouvant être attribuées que conformément à certains critères de non-contradiction et de cohérence. Cette interprétation étant, dans son principe, régie par des normes, la justification de l'interprétationnisme en appelle à la fois à un modèle idéal de rationalité et à l'expérience de la communication. L'interprétationnisme décrit nos pratiques usuelles d'interprétation aussi bien qu'il construit un modèle normatif de ce que doit être un esprit. Il en appelle à ce que nous faisons normalement ainsi qu'à une idéalisation conceptuelle de ce que nous devons faire normativement.

Ce balancement entre les deux pôles de l'interprétation, celui de l'idéalisation normative et celui du recours à l'expérience, se retrouve dans les légitimations théoriques de la charité qui oscillent entre des justifications *a priori* ou des justifications pragmatiques par le succès dans la prédiction. Le premier type de justification trouve son expression la plus forte dans les réflexions de Davidson sur le principe de charité qui devient un principe d'intelligibilité de tout esprit, un moyen de réfutation du scepticisme envers les autres esprits et la réalité du monde extérieur, ainsi que de réfutation du relativisme culturel ou conceptuel. Le deuxième type, principalement développé par Dennett, en appelle à l'efficacité pratique de la stratégie de l'interprète (« ça marche »).

J'ai par ailleurs, et plus longuement que je ne pourrais le faire dans les limites de cet article, critiqué la version forte et idéale de l'interprétationnisme et du principe de charité, notamment à travers l'usage qu'en fait Davidson⁴.

1. Voir R. Ogien, 1995.

2. « Quelles sont les conditions de vérité et d'attribution de contenus mentaux ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'examiner notre pratique usuelle d'attribution d'attitudes propositionnelles, c'est-à-dire la manière dont nous interprétons le comportement de nos semblables en leur assignant des états mentaux particuliers. En déterminant selon quels critères des contenus mentaux sont attribués, on espère ainsi déterminer, au moins en partie, ce que sont les contenus mentaux. Ce genre de recherche a reçu dans la philosophie analytique contemporaine le nom de « théorie de l'interprétation ». Idéalement une telle théorie est à la fois « descriptive et normative », P. Engel, 1994, chapitre 3, « Théories de l'interprétation et théorie de l'esprit », p. 71 et sq.

3. L'interprétation pouvant être conçue comme simplement possible ou effective (pour ce dernier cas voir Davidson, III, « Thought and talk », « The Conditions of Thought »).

4. Voir Isabelle Delpla, 2001. En ce qui concerne le point de vue de Davidson, je me limiterai dans le présent article à développer un argument sur les rapports de l'*a priori* et de l'analytique dans la justification de la charité, qui ne l'était pas dans cet ouvrage.

Après avoir brièvement précisé l'un de mes arguments contre une telle version, je souhaiterais montrer que, pour une large part, une telle critique s'applique également à une justification pragmatique de l'interprétationnisme.

1. La critique de la justification *a priori* des normes idéales de l'interprétation

Le principe de charité qui, selon Davidson, règle l'interprétation et l'attribution de pensées à autrui consiste en une triple exigence de vérité, de rationalité, et d'accord des croyances de l'interprète et de l'interprété. Ces trois réquisits étant principalement justifiés par l'argument de l'interprète omniscient⁵, par celui du holisme des croyances et par la réfutation de l'idée même de schème conceptuel. Ce sont des normes *a priori* de l'interprétation qui ne peuvent être mises en défaut, car elles déterminent les conditions auxquelles un esprit est pour nous objet d'une possible rencontre. Ce principe n'est pas une option, comme le précise Davidson, mais une condition de toute interprétation (*Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, ITI, p. 287 [197]⁶). Il n'est pas susceptible d'être réfuté par l'expérience. Les normes d'interprétation étant les normes d'attribution de pensées, soit une créature est interprétable selon ces critères, et elle est douée du langage et de la pensée, soit elle n'est pas interprétable et n'est douée ni de l'un ni de l'autre (ITI, p. 203-204 [137]). Il n'existe donc d'autre alternative que celle d'une interprétation selon nos normes ou d'un échec qui relègue l'interprété dans le monde de la nature. L'interprétation étant la mesure du mental, il ne peut y avoir d'échec du principe de charité interne au monde humain. Si nous ne comprenons pas les autres à partir de nos croyances, ce ne sont pas (pour nous) d'autres esprits.

Or de telles justifications *a priori* de la charité, au-delà des diverses critiques qui peuvent être adressées à tel ou tel argument, semblent difficilement compatibles avec le rejet de l'analyticité. Pour justifier le caractère de condition *sine qua non* de la charité pour toute interprétation, fût-elle celle d'un interprète non humain, Davidson doit supposer implicitement une liaison conceptuelle, nécessaire ou analytique entre la charité et l'interprétation. En effet, comme le souligne Martin Montminy dans son ouvrage *Les fondements empiriques de la signification*, « s'il n'y a pas de concept d'analyticité philosophiquement intéressant, alors l'idée selon laquelle il y aurait des principes que l'on ne peut abandonner sans [...] changer de sujet est sans fondement⁷ ». Les énoncés exprimant cet impératif de charité (« il faut donner raison aux

5. Précisons que Davidson (1986) a par la suite renoncé à l'argument de l'interprète omniscient.

6. Les textes sont cités d'après l'édition et la traduction françaises quand celles-ci sont disponibles. Les références de l'édition anglaise ou américaine sont données entre crochets à la suite de la pagination française. Pour éviter toute confusion entre les éditions, la pagination de l'édition anglaise ou américaine est systématiquement indiquée entre crochets, même lorsqu'une édition française n'est pas disponible.

7. p. 122.

autres », « la charité n'est pas une option », etc.) supposent une réintroduction de la notion d'analyticité à un double niveau :

1. pour que l'échec d'une application de la charité selon nos critères équivaille à ne pas interpréter du tout et à ne pas avoir affaire à un autre esprit, il faut supposer une définition fixe et analytique des concepts d'interprétation, de langage, d'esprit et de croyance;
2. plus généralement, pour que ces énoncés aient un sens dans leur forme impérative, il faut supposer qu'ils sont nécessaires et non révisables en fonction des données d'expérience.

On pourrait objecter que la formulation du caractère impératif de la charité requiert, non un retour à l'analytique, mais à l'*a priori*⁸. Comme le suggère Davidson (*Actions et événements*, AE, p. 296 [221] et sq.), la charité serait une condition constitutive, *a priori*, de l'interprétation. Il est toutefois difficile de donner un sens à cette notion d'*a priori* sans recourir à la notion d'analyticité. L'*a priori* dans sa formulation kantienne se reconnaît aux deux critères de l'universel et du nécessaire et qualifie ce qui ne dérive pas de l'expérience, mais la constitue⁹. Une telle conception des vérités *a priori* est triple-ment critiquée par Quine. Premièrement, comme il le montre, les énoncés exprimant la nécessité recèlent une opacité référentielle et une intensionnalité qui tombent aussi sous le coup de la critique de l'analyticité¹⁰. En tant que l'*a priori* est nécessaire, la critique de la nécessité implique celle de l'*a priori*. Si l'on rejette la notion d'analytique comme nécessairement vraie ou vraie seulement en vertu du langage, et non des faits, la critique de l'idée de signification emporte avec elle celle de nécessité et d'*a priori*.

Deuxièmement, la critique de l'analyticité ne vise pas l'*a priori* seulement en tant qu'il est nécessaire. La critique de la nécessité et celle de l'*a priori*, aussi interdépendantes soient-elles, ne se recoupent pas entièrement. La critique de la nécessité dérive de celle de l'opacité référentielle; celle de l'*a priori* dérive du holisme et de l'impossibilité de distinguer absolument dans les énoncés entre une composante linguistique et une composante factuelle, et donc entre des énoncés dont la validité dériverait seulement du langage ou seulement de l'expérience.

Par conséquent, et en troisième lieu, la définition que Quine donne de l'analytique, héritée du cercle de Vienne, coupe à travers les définitions de l'analytique et de l'*a priori* établies par Kant. Selon Quine, un énoncé analytique, vrai

8. Je remercie Pascal Engel pour cette objection.

9. Par suite des diverses distinctions entre nécessaire et *a priori* (voir notamment Kripke, *La logique des noms propres*), une formulation contemporaine de l'*a priori* se limiterait à cette dernière caractéristique. Selon Boghossian et Peacocke, « an *apriori* proposition is one that can known to be true without any justification from the character of the subject's experience » (2000, p. 1).

10. Quine a montré à la suite de Church que les énoncés tels que « 9 est nécessairement plus grand que 7 » souffrent d'une intensionnalité cachée (voir 1960 [WO], § 41).

par le langage ou par sa seule signification, n'est pas révisable en fonction des données d'expérience, un énoncé synthétique, vrai en fonction de l'état du monde, mais est révisable avec l'évolution de notre théorie du monde. C'est pourquoi le holisme de la science est une critique de la distinction claire entre l'analytique et le synthétique¹¹. Cependant, alors que Quine, à la suite du cercle de Vienne, reproche à la définition kantienne de l'analytique de jouer sur deux critères, celui de la non-contradiction et de l'inclusion du prédicat dans le concept du sujet¹², on peut remarquer que les définitions de Quine conjoignent des critères distincts chez Kant, la vérité par la signification¹³ et la non-révisabilité en fonction de l'expérience. L'immunité d'un énoncé à la révision relève pour Kant de l'*a priori*, c'est-à-dire du caractère de nécessité des énoncés, vrais indépendamment de l'expérience ou quel que soit l'état du monde pour reprendre une terminologie quiniennne¹⁴. Par conséquent, la critique menée par Quine contre l'analyticité, vise également la notion d'*a priori* au sens où les énoncés *a priori* sont nécessaires et non révisables à la lumière de l'expérience du monde. Aussi ne peut-on, sans réintroduire l'analyticité, recourir à la notion d'*a priori* pour justifier le principe de charité comme norme nécessaire, non révisable et constitutive de la compréhension de tout esprit. Un succédané d'*a priori* débarrassé de toute analyticité serait dépourvu de nécessité et d'immunité à la révision, et ne remplirait plus guère la fonction de justification du principe de charité comme condition *sine qua non* de l'interprétation.

À supposer que l'on réintroduise l'analyticité pour justifier le statut des normes *a priori* de l'interprétation, selon diverses formes d'un retour post-quinienn à l'*a priori*¹⁵, une telle réintroduction ne serait toutefois pas

11. Voir sur ce point la fin de « Deux dogmes de l'empirisme » (1953).

12. Cette objection contre la notion d'analyticité, mêlant deux types de critères (logique et psychologique), se trouve formulée dans A. Ayer, 1952, chapitre IV, p. [78]. Quine renchérit sur cette critique dans « Les deux dogmes de l'empirisme » en soulignant que la notion d'inclusion est trop métaphorique.

13. Ce n'est bien sûr pas en termes de vérité par la signification que s'exprime Kant pour désigner les énoncés analytiques, mais en termes de vérité conceptuelle ou d'inclusion du prédicat dans le concept du sujet.

14. Selon la formulation behavioriste donnée dans *Le mot et la chose*, un énoncé analytique est celui que nous sommes prêts à affirmer « survenne n'importe quelle stimulation », (WO, p. 109 [66]).

15. Après la critique par Quine d'une conception de l'*a priori* comme ce qui est vrai par le langage et indépendamment des faits, le problème demeure de savoir ce qui peut rester de l'*a priori* et de la liaison entre *a priori* et analytique. À supposer même que l'on distingue, à la suite des analyses de Kripke par exemple, analytique et *a priori*, il ne s'ensuit pas qu'une justification de l'*a priori* qui ne dépend pas directement de l'analyticité puisse servir de justification à l'indconditionnalité du principe de charité. D'une part, une justification *a priori* peut supposer implicitement une forme d'analyticité sous la forme d'une définition stable, fixe et déterminée des concepts de croyance, d'esprit et d'interprétation, d'autre part, une défense de l'*a priori* sous forme de règles ou de définitions implicites peut permettre un retour à l'analyticité et à une détermination du sens telle qu'elle offre des critères de correction de la compréhension. Voir à ce propos dans le recueil de Boghossian et Peacocke, les articles de Peter Railton et de Bob Hale et Crispin Wright. Pour la manière dont ces défenses de l'*a priori* peuvent permettre un retour à

une solution satisfaisante pour justifier l'interprétationnisme. En effet, le principe de charité est une compensation méthodologique à une radicale insuffisance empirique et à l'indétermination de la traduction qui découle de la critique de l'analycité et de l'idée qu'en matière de signification, il n'existe aucun fait (*there is no fact of the matter*), notamment psychologique. La critique d'une conception normative de la signification (l'analycité) est aussi celle de normes et de critères objectifs de correction de la compréhension, consistant à saisir ou identifier des objets à interpréter, les significations. C'est l'extension de cette critique de la signification à l'analyse du mental qui justifie la position interprétationniste. L'interprétation et l'attribution de croyances et de contenus mentaux s'effectuent sur le modèle de l'interprétation d'énoncés¹⁶. L'attribution et l'interprétation des pensées ne sont pas la saisie d'une entité cachée ou d'un langage de la pensée.

L'interprétationnisme correspond à la recherche de normes de correction internes, à l'activité interprétative par défaut de critères de correction fournis par l'objet à interpréter. Avec un retour à l'analycité, ou à une forme de détermination du sens, il y a des critères de succès et d'échec de l'interprétation autres que principaux et méthodologiques; il y a un sens à dire que l'autre a telle ou telle pensée, qu'il exprime telle ou telle signification¹⁷ et que l'interprète est ou non parvenu à les comprendre. Par conséquent, la justification théorique des normes *a priori* de l'interprétation par un retour à l'analycité rend la recherche de principes *a priori* de l'interprétation au pire superflue, au mieux secondaire. Un recours (implicite) à l'analycité et à une conception normative de la signification implique que les principes de l'interprète ne sont pas des critères de choix de l'interprétation mais, au plus, une méthode visant à déterminer les significations et les pensées d'autrui, aussi publiques et sociales soient-elles¹⁸.

l'analycité, voir la note 17 de cet article et l'article de Pascal Engel « La conception sémantique de l'*a priori* est-elle morte ? ». Une discussion approfondie des relations entre critique de l'analycité et recherche d'une forme d'*a priori* pour la défense de l'inconditionnalité de la charité dépasse le cadre du présent article.

16. Voir Davidson, « Le langage et la pensée » dans ITI, et « Animaux rationnels » dans (1991).

17. Voir « La question de savoir si *réellement* l'étranger croit A ou croit plutôt B est une question dont je mettrais en doute la signification même. C'est à cela que je veux en venir quand je défends la thèse de l'indétermination de la traduction ». Quine, « On the reasons for indeterminacy of translation », p. [181].

Voir également : « Il n'y a pas moyen de dire dans quelle mesure le succès qu'un linguiste obtient avec ses hypothèses analytiques est dû à une réelle parenté de perspective entre les indigènes et nous-mêmes, et dans quelle mesure il est dû à l'ingéniosité linguistique ou à une heureuse coïncidence. Et je ne suis pas sûr que cela ait même un sens de se poser la question. Nous pouvons alternativement nous étonner de l'impénétrabilité de la mentalité de l'indigène et nous étonner de voir combien il nous est semblable, lorsque dans un cas nous avons simplement "loupé" la meilleure traduction et que dans l'autre nous avons accompli le travail plus en profondeur de projeter nos propres modes provinciaux de pensée dans le parler de l'indigène » (WO, p. 123 [77]).

18. Voir à ce propos les remarques de P. Gochet pour qui la conception wittgensteinienne de la signification comme usage opère de fait un retour à la synonymie et au mythe de

On pourrait objecter qu'une telle critique porte seulement contre une version forte du principe de charité qui en fait une condition *sine qua non* de toute interprétation, au-delà même d'une expérience humaine. En considérant que nos normes d'interprétation sont valables pour tout interprète, qu'elles déterminent les conditions de possibilité de toute pensée, et qu'elles permettent de réfuter le scepticisme et le relativisme, Davidson donne en effet une portée transcendante à la charité qui dépasse l'empirisme de Quine. En revanche, une justification seulement pragmatique de l'interprétationnisme et de ses normes n'aurait pas à recourir à l'idée de condition *sine qua non* « nécessaire » et à une analyticité implicite si le critère en était l'utilité et l'efficacité.

J'argumenterai cependant qu'une justification pragmatique de l'interprétation n'échappe pas pour autant à une difficulté similaire : les normes qu'elle introduit dans l'interprétation ne peuvent être justifiées qu'en rendant leur application inutile et non pertinente.

2. La critique d'une justification pragmatique des normes d'interprétation

Utiliser des normes de rationalité de manière pragmatique (parce qu'elles marchent) pour interpréter et prédire le comportement d'une créature, ne requiert pas, selon Dennett, que ces normes soient nécessaires ou *a priori*. Sans nul besoin d'une justification métaphysique ou transcendante, la rationalité peut être utilisée dans l'interprétation comme un simple instrument dont la validité dépend de son efficacité.   ce titre, le mythe de notre rationalité selon Dennett¹⁹ serait analogue au mythe des objets dont Quine indique que ce sont de simples *posits*, sans plus de réalité que les dieux d'Homère, mais plus utiles pour expliquer et prédire les données d'exp rience²⁰.

Une telle justification pragmatique des normes rationnelles d'interprétation peut s'autoriser de la justification par Quine de la logique bivalente. Il n'y a pas de justification métaphysique ou transcendante des vérités logiques par l'idée de nécessité, ces vérités sont seulement les plus stables de notre schème conceptuel. Comment justifier alors la pr cellence de notre logique bivalente et la garantir contre de possibles révisions ? La réponse de Quine dans *La philosophie de la logique* abonde dans le sens d'un total pragmatisme. Un abandon de la loi du tiers exclu « va contre [...] la maxime de la mutilation minimum. La logique classique des fonctions de vérité et de la quantification est indemne de tout paradoxe, et elle est accessoirement un modèle de clarté, d'élégance et d'efficacit ²¹ ».

Si le pragmatisme peut être utilisé comme justification, même partielle, du tribunal de la logique, il pourrait l'être *a fortiori* pour les parties moins

la signification (« L'empirisme relatif de Quine », in Michel Meyer, 1994, p. 339). Dès lors, aussi publiques et sociales que soient les significations, elles seraient suffisamment déterminées par les pratiques et selon des jeux de langage pour offrir un critère de justesse de l'interprétation.

19. Dennett, 1990 (IS), p. 71 [50], p. 73 [52].

20. Voir la fin de « Deux dogmes de l'empirisme ».

21. PL, p. 127 [85].

centrales de notre rationalité et de notre schème conceptuel. La science s'appuie sur les règles de la logique (non-contradiction, loi du tiers exclu); or la science marche; donc on doit conserver ces lois pour autant qu'elles permettent le jeu de la science. Telle serait la justification pragmatique de la logique. De la même manière, notre interprétation d'autrui recourt à des principes (de charité, de rationalité); or une telle interprétation marche, donc ces principes rationnels sont pragmatiquement justifiés.

Cette ligne argumentative qui donne une justification purement instrumentale à la rationalité comme principe d'interprétation est tributaire de la critique opérée par Quine de certains mythes rationnels. Elle soulève néanmoins, selon moi, une difficulté. D'une part, l'analogie entre une justification pragmatique de la logique dans le jeu de la science et la justification pragmatique du mythe de la rationalité pour l'interprétation est trompeuse. Sur des bases quiniennes, ce qui vaut pour la logique ne peut valoir pour une rationalité élargie, et l'extension d'une justification pragmatique à l'ensemble des principes d'interprétation n'en fait pas pour autant des critères. D'autre part, le mythe de la rationalité ne peut être le pendant pour l'interprétation des autres esprits d'un mythe des objets pour l'interprétation de la nature. Rappelons d'abord brièvement en quoi l'idée même d'un mythe de la rationalité est héritière des analyses de Quine.

2.1 Le mythe de la rationalité

La rationalité, comme tentative de rendre raison (*logon didonai*), exprime une exigence de fondement, de justification et de normativité. Même si Quine ne traite pas de la rationalité en tant que telle, il s'attaque, à travers la critique des deux dogmes de l'empirisme, à certains de ses attributs traditionnels (la nécessité, l'*a priori* et la recherche du fondement) tout en réservant les prétentions à la normativité aux seuls tribunaux de la logique et de l'expérience. Purgée de ses prétentions métaphysiques au fondement ou à la nécessité, la rationalité deviendrait instrumentale et régulatrice. Quine en appelle ainsi à la fin de « Deux dogmes de l'empirisme » à un tournant pragmatique en épistémologie suivant comme guide des considérations qui « sont pragmatiques pour autant qu'elles sont rationnelles²² ».

Par ce biais, Quine préparerait un tournant pragmatique de la rationalité. Il accomplirait : a) une entreprise de démystification des prétentions justificatrices et fondatrices de la rationalité; b) une entreprise de consolidation des prétentions normatives du tribunal de la logique et du tribunal de l'expérience sensible passant par une purification et une décomposition en un noyau

22. « En répudiant une prétendue frontière entre le synthétique et l'analytique, j'épouse un pragmatisme plus profond; et les considérations qui guident [chaque homme] lorsqu'il taille son héritage scientifique pour qu'il puisse être endossé par ses stimulations continues sont pragmatiques pour autant qu'elles sont rationnelles (*Where rational, pragmatic*) », « Les deux dogmes de l'empirisme », in *From a logical point of view* (FLPV), p. [46], traduction française par Pierre Jacob, dans *De Vienne à Cambridge*, p. 112.

dur logique, une périphérie objective et empirique, et un entre-deux sans critère objectif; c) une réorientation vers le pragmatisme donnant place dans le champ conceptuel de la science aux maximes non objectives qui guident l'activité scientifique.

- a) On peut considérer que Quine débarrasse la rationalité de ses mythes et de ses dogmes au sens où il révèle ce qu'a de mythique l'exigence rationnelle de justification, ou en termes platoniciens de « rendre raison ». Quine pousse plus loin encore que le cercle de Vienne l'exigence positiviste de substituer la question *comment* à la question *pourquoi*, en pourfendant, à travers la critique de l'analyticité, deux idées associées à la rationalité comme réponse à la question *pourquoi* : l'idée de nécessité et celle d'*a priori*.

Privée à la fois de l'idée de nécessité d'une essence ou de nécessité conceptuelle, la rationalité ne peut receler aucun contenu de signification et se réduit à la stricte logique formelle. La logique extensionnelle est donc la forme pure qui reste de la rationalité débarrassée de ses mythes et de ses dogmes, et ce critère d'extensionnalité élimine tout contenu rationnel de signification. Chercher à préserver la rationalité du *logos* dans son indépendance par le recours à ce qui est vrai par le langage est une entreprise aussi vaine que de vouloir séparer ce qui est vrai en fonction du langage et ce qui est vrai en fonction du monde. Le tournant linguistique de la rationalité est un leurre et le recours au *raisonnable* équivaut, dans ce contexte, à une justification illusoire et trompeuse²³.

- b) La rationalité est une prétention à la fondation, mais aussi à la normativité et à la discrimination, consistant à pouvoir discerner le vrai du faux. Si l'on purifie la rationalité des entités métaphysiques et des prétentions injustifiées au fondement et à la nécessité, il reste le tribunal de la logique²⁴ et le tribunal de l'expérience sensorielle²⁵. En matière de compréhension d'autrui, cette exigence de normativité se traduit chez Quine par le principe « sauver l'obvie » qui bannit tout manuel de traduction qui présenterait les autres comme ayant une logique en contradiction avec la nôtre ou comme refusant manifestement l'évidence empirique²⁶. Les normes et les critères permettant de rejeter ou d'accepter des théories sont constitués par les deux pôles d'évidence ou de stabilité de notre schème conceptuel que sont la logique et l'évidence empirique, qualifiés par Quine de *tribunal*²⁷. Sont ainsi bannies des extravagances telles que, d'une part, la mentalité prélogique, condamnée sans appel par le tribunal de la logique, et, d'autre part, la télépathie et la révélation divine, exclues par la norme de l'empirisme.

23. Voir notamment FLPV, p. [36].

24. PL, p. 120 [81] et voir p. 143 [96].

25. FLPV, p. [41], *Theories and things* (TT), p. [40] et p. [72].

26. PL, p. 122 [82].

27. PL, p. 120 [81], FLPV, p. [41] et TT, p. [40].

Toutefois, à s'en tenir exclusivement à ces deux tribunaux, on ne pourrait trancher entre des théories non contradictoires et empiriquement équivalentes, différant grandement par l'extravagance de leurs hypothèses. Entre ces pôles logique et empirique de notre schème conceptuel, réside un vaste champ intermédiaire sans détermination objective.

- c) Selon le tournant pragmatique de la rationalité annoncé à la fin des deux dogmes de l'empirisme, ce qui relève de la rationalité relève du pragmatique. Les différents guides pragmatiques se subdivisent en une exigence de minimisation des coûts, c'est-à-dire une maxime de conservatisme et de mutilation minimum²⁸, et une recherche de maximisation de la simplicité²⁹ qui concourent à l'efficacité³⁰ dans la prédiction. Dans quelle mesure ces guides pragmatiques sont-ils rationnels ?

En un sens non fondationiste, ces maximes pragmatiques sont, au sein de la recherche scientifique, des guides rationnels par défaut. Entre des théories empiriquement équivalentes, nous choisirons la plus simple, faute de critère de choix objectif³¹. Les maximes de simplicité et de mutilation minimum justifient un choix qui est arbitraire du point de vue du tribunal de l'expérience et que ne tranche pas le tribunal de la logique. En guidant notre choix, ces maximes permettent ce que nous attendons de la rationalité, c'est-à-dire la disqualification de l'irrationnel sous la forme de la superstition, de l'occultisme ou de la croyance au surnaturel. Quine, se référant à l'analyse des miracles par Hume, en appelle aux guides pragmatiques de conservatisme et de minimisation des coûts pour contrer les prétentions des partisans de la parascience et de l'occultisme³².

Toutefois, il s'agit de guides et non de critères, de maximes subjectives³³ qui ont un rôle régulateur et non constitutif, puisqu'elles pallient un déficit empirique. La rationalité de ces maximes n'est ni celle d'un fondement ni

28. Pour les maximes de mutilation minimum et de conservatisme, voir FLPV, p. [46], PL, p. 126-127 [85], PT, p. 37 [15].

29. Pour la maxime de simplicité, voir FLPV, p. [16], [17], [18], [54], WO, p. 51 [20-21], *Roots of reference* (RR), p. 137, PT, p. 38 [15].

30. FLPV, p. [79], PT, p. 73 [43], 76 [45].

31. FLPV, p. [16] : « nous adoptons, au moins pour autant que nous sommes raisonnable, le schème conceptuel le plus simple ».

32. « Parce que le temps manque et que les illuminés de la parascience sont si prodiges de leurs prétendus prodiges, le chercheur est contraint de mettre au panier des avalanches de théories parascientifiques [...] en conséquence de quoi les illuminés se plaignent de sectarisme, de conspiration, sans imaginer une seconde que les scientifiques jubileraient de trouver des preuves confirmant la plus folle de leur théories [...] au chercheur donc de répartir son temps et ses efforts restreints. Il s'agit d'évaluer les coûts. Parlant des miracles, il y a deux cents ans et plus, David Hume demandait ce qui était le plus probable : que les lois de la nature si patiemment attestées jour après jour se trouvent violées de temps à autre par des voies miraculeuses ou que les témoins de ces prétendus miracles se trompent et nous trompent ». *Quiddités*, article « Anomalie », p. 17-18.

33. Voir PT, p. 39 [15]

celle d'un critère déterminant ou objectif, analogue aux tribunaux de la logique ou de l'expérience. Elle est affaire de révision et de correction de notre schème conceptuel, de compensation et de rééquilibrage interne, d'adaptation à l'expérience et de réussite dans la prédiction. Une rationalité pragmatique, dans le calcul des coûts respectifs du choix du conservatisme et de celui de la simplicité, est une affaire de priorité, de plus et de moins, de degré et de non de principe. Ces maximes de maximisation de la simplicité et de minimisation des coûts ne sont pas des critères absolus d'acceptation ou de refus d'une théorie³⁴. Elles ne sont normatives que dans la mesure où elles facilitent les prédictions, et elles ne sont pas des règles au sens de procédures déductives ou codifiables sous forme de « recette »³⁵.

2.2 Le mythe du tournant pragmatique de la rationalité

À considérer les remarques précédentes, il y aurait une décomposition de la rationalité chez Quine consistant en une purification de ses dogmes et de ses mythes, une consolidation des deux tribunaux de dernière instance de la logique et de l'expérience sensorielle, et un tournant pragmatique vers l'efficacité. D'un point de vue pragmatique, sont raisonnables les procédures qui augmentent notre efficacité de prédiction et d'anticipation de l'expérience³⁶. Nous pourrions ainsi, après Quine, comme le fait Dennett, user de notre mythe de la rationalité³⁷ à des fins purement pragmatiques et sans être plus impressionnés par son objectivité que par celle du mythe des objets dont la supériorité est, selon Quine, pragmatique.

Selon cette interprétation, non seulement les règles rationnelles sont pragmatiques, mais est aussi rationnel ce qui marche. Un tel développement des vues de Quine dans le sens d'une extension pragmatique et instrumentale de la rationalité est particulièrement clair dans les écrits de D. Dennett. Il se

34. Ainsi, dans *From a Logical Point of View*, lorsque Quine écrit que « nous adoptons, au moins pour autant que nous sommes raisonnables, le schème conceptuel le plus simple » (FLPV, p. [16]), il n'emploie le mot *raisonnable* que pour présenter une opinion courante et préciser aussitôt que la simplicité n'est pas un critère clair et sans ambiguïté dans la mesure où il peut correspondre à plusieurs normes, l'une de simplicité épistémologique privilégie le phénoménalisme et l'autre de simplicité physique qui privilégie le physicalisme. Aussi, face à des schèmes conceptuels empiriquement équivalents comme le phénoménalisme et le physicalisme, la simplicité n'est pas un critère *per se* de choix, mais ne l'est que relativement à des choix préalables.

35. « L'objectif final est de bien choisir la révision [d'une hypothèse] de façon à maximiser le succès futur de la prédiction : le domaine futur des énoncés catégoriques d'observation vrais. Pour cela il n'y a pas de recette, mais la maximisation de la simplicité et la minimisation de la mutilation sont des maximes qu'utilise la science cherchant la légitimation par de futures prédictions », PT, p. 38-39 [15].

36. L'épistémologie naturalisée devient ainsi, selon les termes de Quine, un « chapitre d'ingénierie : la technologie de l'anticipation et de la stimulation sensorielle », tout en restant normative. Elle s'occupe de l'heuristique, de « la stratégie globale de la conjecture rationnelle lors de l'élaboration des hypothèses scientifiques » où les vertus sont le conservatisme, la généralité, la simplicité et la réfutabilité des hypothèses, PT, p. 43-44 [19].

37. D. Dennett, *La stratégie de l'interprète*, p. 71 [50], 73 [52].

présente comme une extension qualitative³⁸ et quantitative³⁹ des critères de rationalité correspondant à une extension de leur domaine d'application. Ainsi, la rationalité sera un instrument d'interprétation des croyances, des désirs et du comportement de systèmes intentionnels. On attribuera au système intentionnel les croyances et les désirs qu'il devrait avoir, et l'on en déduira ce qu'il devrait faire, au sens où la rationalité nous dicte ce que nous devons penser et ce que nous devons faire (*La stratégie de l'interprète*, IS, p. 69 [49]). « C'est le mythe que nous sommes des agents rationnels qui structure et organise nos attributions de désirs et de croyances à d'autres » (IS, p. 73 [52]).

Si la rationalité est pragmatique et régulatrice, alors est rationnel ce qui marche et permet de prédire et d'améliorer notre technique de prédiction du comportement d'un système intentionnel. Autrement dit, pour prendre un exemple extrême de la stratégie de l'interprète emprunté à Dennett, il est rationnel de prêter des croyances et des désirs à notre thermostat pour prédire son comportement. Si celui-ci croit que la pièce est trop froide et qu'il désire la chauffer, alors il se mettra en marche. Cette stratégie est rationnelle à un double niveau. D'une part, elle prête une rationalité au thermostat dont le comportement sera prédit par des raisons et non par des causes mécaniques. D'autre part, il est rationnel pour l'interprète de l'adopter parce qu'elle marche et répond, en l'occurrence, à une maxime de minimisation des coûts puisqu'elle permet de parer au plus pressé pour ceux qui n'ont ni le temps ni l'énergie pour comprendre le fonctionnement interne des thermostats.

La stratégie de l'interprète serait rationnelle pour autant qu'elle serait pragmatique, purement instrumentale et régulatrice. Après Quine, la rationalité ou la notion d'être raisonnable peut devenir un *posit*, une entité instrumentalement posée par l'interprétation pour rendre compte du flux de l'expérience. Le « mythe rationnel », dont parle explicitement Dennett, serait aussi utile pour simplifier notre expérience des êtres animés et des autres hommes que le mythe des objets l'est pour rendre compte de notre expérience sensible, le mythe des objets étant pragmatiquement préférable au phénoménalisme, et celui de la rationalité à une explication behavioriste et causale du comportement.

Peut-on considérer, en s'inscrivant dans l'héritage de Quine, que les maximes qui nous guident dans l'interprétation des autres « sont pragmatiques pour autant qu'elles sont rationnelles », mais sont aussi rationnelles pour autant qu'elles sont pragmatiques⁴⁰ ? Dans ce tournant pragmatique de la rationalité, il s'agirait de recomposer ce que Quine a distingué et de réunir dans une totalité les trois composantes de la rationalité, logique, empirique et pragmatique. L'irrationnel serait alors : 1) le refus de la logique et de la cohérence ; 2) le refus de l'évidence empirique ; 3) le non pragmatique (coûteux plutôt qu'économe, inefficace, inapte à atteindre la fin visée...).

38. La consistance logique devient cohérence d'un ensemble de croyances et de désirs.

39. Dennett réintroduit notamment l'idée de la rationalité comme adaptation à un but.

40. Il ne sera pas question ici de savoir si de telles vues sont bien celles de Dennett. Je prends cet exemple du thermostat comme raccourci d'une rationalisation de ce qui marche.

Or un tel usage du mythe rationnel n'est pas pour autant légitime, selon moi, car : a) ce mythe rationnel relèverait davantage d'une élimination que d'une purification ; b) à supposer une équivalence entre le rationnel et le pragmatique, elle invaliderait la pertinence des principales thèses de Quine aussi bien que la stratégie de l'interprète.

- a) De la critique des significations-objets et de l'analyticité à celle du fondement, la pensée de Quine se veut assurément démystifiante comme l'atteste la récurrence du terme « mythe » pour stigmatiser le mythe des significations-objets ou « mythe du musée », mais aussi le mythe des objets physiques⁴¹. Par ses critiques contre la nécessité, l'analyticité, et le mythe du fondement, Quine opérerait également une démystification de nos mythologies rationnelles. Toutefois, celle-ci peut-être interprétée de deux manières. La stigmatisation polémique par le terme de « mythe » peut, pour Quine, donner lieu à une élimination ou à une purification. Cette rationalité, ainsi rendue à sa contingence, subirait-elle le sort des significations-objets éliminées par leur démystification, ou celui des objets physiques, qui peuvent être utilisés à des fins pragmatiques, une fois purifiés de leur prétention à l'objectivité ?

À considérer le peu de cas que Quine fait de la rationalité, la critique indirecte qu'il en opère semble conduire à une élimination. Quine ne mentionne guère la rationalité, ou seulement lorsqu'il emploie un langage courant, dans des contextes obliques où il décrit une opinion commune, ou sur un mode polémique pour désigner l'illusion d'une justification. C'est sur le ton de plaisanterie qu'il est, dans *Quiddités*, le plus explicite sur l'idée d'être raisonnable :

Croire quelque chose, c'est croire que cette chose est vraie ; ainsi un être raisonnable croit que chacune de ses croyances est vraie ; pourtant il sait d'expérience que certaines de ses croyances, mais il ne sait pas lesquelles, se révéleront fausses. Bref, un être raisonnable croit que chacune de ses croyances est vraie et que certaines sont fausses. Pour ma part j'attendais mieux des gens raisonnables⁴².

Aussi à l'instar de Hume, Quine refuse l'idée de rationalité pratique comme vaine et vulgaire. Vouloir justifier les préceptes moraux tels que l'altruisme par un appel à la raison est injustifié et illusoire. Soit cette justification est relative à un fondement religieux qui conditionne la démonstration⁴³, soit une justification rationnelle par l'intérêt personnel n'est convaincante qu'à raison de la force et de l'efficacité des

41. RR, p. [36].

42. *Quiddités*, article « Croyance », p. 53.

43. Quine note en effet que « le mythe d'une volonté divine n'était appuyé d'aucun recours à la raison capable de nous persuader, mais une fois le mythe acquis, la démonstration y recourait de manière on ne peut plus rationnelle pour établir qu'une conduite morale est plus conforme à nos intérêts », *Quiddités*, article « Altruisme », p. 14.

sanctions pénales. Toutefois, il n'y a pas à se chagriner de cette absence de justification rationnelle qui ne met pas en danger la morale, valable par elle-même. Chercher des justifications rationnelles de l'altruisme et de la morale « ne pourrait être qu'indigne, fleurant le vénal et le sordide. La vertu doit trouver en elle-même sa récompense⁴⁴ ».

Quine voit dans la rationalité une prétention à la justification non fondée, à la normativité sans règle précise et à la vérité sans critère fiable. C'est un concept bâtarde mêlant des considérations logiques et empiriques, psychologiques, morales et pragmatiques. Le rationnel et le raisonnable désignent tour à tour le contradictoire, l'avantageux ou le souhaitable et tendent à objectiver et légitimer des jugements de valeur subjectifs.

Pour s'en tenir à la rationalité scientifique, une reconstruction pragmatique de la rationalité établirait une unité artificielle entre différents plans : 1) celui de la logique, qui est un critère d'acceptation ou de rejet d'une théorie ; 2) celui de l'expérience sensorielle, qui est également un critère objectif de choix des théories, mais pour autant que l'empirisme, et non la rationalité, est normatif ; 3) celui des maximes subjectives. La rationalité chez Quine serait une création aussi fictive que le « principe de charité » de Quine pris génériquement, qui tend à mettre sur le même plan des contraintes et des maximes de traduction disparates⁴⁵.

- b) Au-delà de ce que Quine dit de la rationalité ou des maximes pragmatiques, un argument de fond s'oppose à une dérivation d'une rationalité pragmatique des vues de Quine. Une adhésion au pragmatisme ferait perdre tout sens, ou au moins, tout intérêt à ses thèses philosophiques.

En effet, les thèses du holisme de notre schème conceptuel, celles de l'inscrutabilité de la référence et de l'indétermination de la traduction ne sont intelligibles et valides que si l'on n'adopte pas un point de vue pragmatique. En pratique, le holisme n'est pas perçu par le scientifique « raisonnable » parce que ce dernier applique la maxime de conservatisme et de mutilation minimum dans la révision des hypothèses⁴⁶. L'inscrutabilité de la référence disparaît par la position pragmatique des objets physiques. L'adoption d'un point de vue pragmatique permet de poser les objets physiques comme « posits », éliminant de fait

44. *Quiddités*, article « Altruisme », p. 15.

45. J'ai par ailleurs (ouvrage cité) défendu l'idée qu'il n'y avait pas de principe de charité chez Quine comme principe générique et qu'il convient de distinguer entre canon, principe, maximes et méthodes de traduction qui n'ont pas le même statut.

46. PT, p. 37 [14]. Cette limitation est déjà présente dans FLPV où de telles maximes sont qualifiées de « raisonnables » et « rationnelles », alors même que Quine expose l'idée d'un holisme généralisé. Le problème n'est donc pas que seul un holisme modéré puisse être compatible avec le pragmatisme, mais que si ces maximes pragmatiques et raisonnables sont des critères à part entière, alors le holisme généralisé serait d'emblée aussi irrationnel et non scientifique que les parasciences ou la mentalité prélogique.

l'inscrutabilité de la référence où l'on ne sait quelle est l'ontologie de notre interlocuteur, une ontologie d'événements, de sense-data, d'objets. Pragmatiquement nous pouvons décider que notre interlocuteur parle d'objets en imposant notre ontologie. Et si l'on ne peut fournir d'exemple de l'indétermination de la traduction, comme Quine le reconnaît, c'est pour des raisons pratiques. D'une part, le traducteur est soumis à des contraintes pratiques. Il est un être fini qui ne peut envisager, entre les deux langues, toutes les corrélations possibles compatibles avec l'expérience⁴⁷. D'autre part, appliquant les maximes de conservatisme et de simplicité, il interprète les autres selon ses propres lumières, faute de preuve du contraire, si bien que « l'indétermination de la traduction a peu de chance de s'imposer en pratique⁴⁸ ». Les contraintes pratiques de finitude et les guides pragmatiques de l'activité scientifique limitent la marge de liberté du traducteur jusqu'à effacer l'indétermination de la traduction.

L'adoption d'un point de vue pragmatique menace donc la pertinence des principales thèses de Quine. S'ensuit-il que celles-ci sont incohérentes ou contradictoires avec l'appel de Quine au pragmatisme ? Il n'y a pas incohérence dans la position de Quine dans la mesure où il distingue entre de simples guides pragmatiques et des tribunaux, et où le pragmatisme, qui a pour lui une fonction polémique et critique envers les prétentions infondées à l'objectivité, est un point d'arrivée, point d'arrivée qui ne peut pas être un point de départ pour une théorie de la rationalité normative. Supposons que les limitations pratiques et les guides et maximes pragmatiques soient des critères sur le même plan que le tribunal de la logique bivalente (qui, selon certains textes de Quine, reçoit une justification pragmatique). La violation de ces normes serait alors de la même nature que la violation de notre logique bivalente. Le holisme généralisé, l'inscrutabilité de la référence et l'indétermination de la traduction seraient aussi irrationnels et inintelligibles que la mentalité prélogique ou le recours au surnaturel et à la voyance. Mais, précisément, les contraintes pragmatiques qui masquent le holisme de la théorie scientifique, l'inscrutabilité de la référence et l'indétermination de la traduction ne les éliminent pas parce que ces guides ne sont ni des critères ni des règles. Si les guides pragmatiques étaient rationnels, d'où normatifs et par eux-mêmes critères de choix entre des théories et des manuels de traduction ou principe d'interprétation, le holisme, l'inscrutabilité de la référence et l'indétermination de la traduction seraient *de jure* et non simplement *de facto*, éliminés par des contraintes pragmatiques, et seraient inintelligibles. Il ne peut donc sortir des vues de Quine qu'une caricature de rationalité pragmatique, avec des guides qui ne sont pas des règles, des justifications sans normes, et des principes de choix qui ne sont pas des critères.

47. WO, p. 120 [74-75].

48. PT, p. 79 [48].

Une telle difficulté souligne le paradoxe de la stratégie de l'interprète ainsi que celui de toute tentative de développer une rationalité de l'interprétation à la suite des vues de Quine. De telles tentatives semblent minées par des tensions difficilement réconciliables. Ainsi, l'extension d'un principe de charité par l'accroissement qualitatif et quantitatif des normes de traduction repose sur la thèse d'indétermination de la signification et de la traduction qui autorise à chercher des critères de traduction plutôt dans la méthode de l'interprète que dans la saisie des significations de l'interprété. Or cette extension du principe de charité sur un plan pragmatique, qui vise à en faire une méthode d'interprétation utile et efficace, s'opère alors même que l'indétermination de la traduction est effacée par des considérations pragmatiques. À un niveau pragmatique où l'on ne cherche plus dans l'analyticité un sauvetage des vérités nécessaires et *a priori*, comme le faisait le cercle de Vienne, les définitions existent, elles sont données par le dictionnaire ou par la méthode des significations-stimuli. L'accroissement qualitatif et quantitatif du principe de charité qu'opère Dennett pour pallier une indétermination absente en pratique apparaît inutile, voire gratuite et infondée.

Aussi la justification pragmatique des normes de l'interprétation se heurte-t-elle à la même difficulté qu'une justification *a priori*. Pour justifier la normativité des principes d'interprétation, il faut accorder une valeur de critère à « ce qui marche ». C'est à cette condition que l'interprétation recourant à la notion de systèmes intentionnels peut être un critère de partage entre le physique et le mental. Mais si ces guides pragmatiques sont effectivement des critères de choix entre les interprétations, ils éliminent l'indétermination de la traduction et l'inscrutabilité de la référence. Soit ces maximes pragmatiques ne sont pas des critères mais de simples guides, et l'interprétationnisme peut s'autoriser de l'indétermination de la traduction, comme le fait Dennett⁴⁹, soit elles sont effectivement des critères qui règlent l'interprétation mais abolissent l'indétermination de la traduction. La recherche de règles internes à l'interprétation pour réduire la multiplicité de possibles laissés ouverts par la critique de l'analyticité et l'indétermination de la traduction n'a pas lieu d'être; il existe une détermination du sens dans les pratiques et les usages, conformément aux vues de Wittgenstein, par exemple, qui rend inutile le principe de charité ou en fait une simple méthode de compréhension inapte à porter le poids d'un critère de distinction entre le physique et le mental.

Inversement, à supposer une équivalence entre le rationnel et le pragmatique, une conduite illégitime d'un point de vue pragmatique est-elle irrationnelle? Celui qui refuse l'évidence agit à l'encontre de son intérêt, se perd en complications inutiles; celui qui n'est ni efficace ni adapté sera certes sanctionné, par la maladie, par l'accident, par l'échec social, etc. Le serait-il par la rationalité? On pourrait reprendre ici la critique proposée par Quine de la rationalité pratique, selon laquelle une justification rationnelle des préceptes

49. IS, p. 57 [40].

moraux est illusoire et inutile. Ou bien cette justification est dépendante d'un fondement religieux, ou bien la force et l'efficacité d'une justification rationnelle par l'intérêt personnel ne reflètent que celles des sanctions pénales. La rationalité ne nous offre que l'illusion d'une justification, par ailleurs inutile puisque la vertu et la morale valent par elles-mêmes. Or, de même que la morale vaut par elle-même, la survie, la santé, la vie sociale réussie sont désirables en tant que telles sans le recours d'un jugement de rationalité. Dire qu'il est rationnel pour un système intentionnel de désirer la nourriture, la sécurité et la satisfaction de ses besoins vitaux, ou irrationnel de ne pas le faire, n'offre qu'une illusion de justification. Comme pour une prétendue rationalité des valeurs morales, justifier la condamnation de comportements non conformes aux contraintes pragmatiques par le qualificatif d'*irrationnel* est inutile et repose plutôt sur l'efficacité des sanctions biologiques ou sociales.

La justification ou la disqualification d'un comportement par la rationalité est alors superfétatoire. Parler de rationalité pragmatique est inutile puisque le qualificatif de *rationnel* n'ajoute rien à l'efficacité pragmatique sinon l'illusion de la justification⁵⁰. Inversement, à chercher dans l'efficacité pragmatique, dans le « ça marche », les principes d'une rationalité démystifiée, on s'exposerait aux critiques ironiques de Quine contre les prétentions injustifiées des gens raisonnables. La rationalité est, selon lui, un ensemble philosophiquement peu intéressant et rigoureux de maximes qui ne sont pas des recettes, de guides qui ne sont pas des règles, de prétentions à la vérité sans critères. Le rationnel et le raisonnable, mêlant des considérations logiques et empiriques, psychologiques, morales, désignent tour à tour le non-contradictoire, le cohérent ou le préférable. Le concept d'être raisonnable est un mélange confus d'appel à la prudence, au bon sens, à l'intérêt personnel, à des sanctions qui, telles les sanctions pénales ou biologiques, ne relèvent pas du tribunal de la raison. Et si l'on considère qu'un système intentionnel est ce à quoi l'on attribue les croyances et les désirs « qu'il *devrait avoir* rationnellement [...] [et que] les systèmes intentionnels désirent survivre et procréer, et par conséquent désirent de la nourriture, de la sécurité, du sexe, de la richesse, du pouvoir, de l'influence [...] » (IS, p. 69 [49]), ce devoir mêle des considérations biologiques, sensibles et logiques où l'on ne sait ce qui relève des règles de rationalité ou des impératifs du désir.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de cette brève confrontation d'une justification *a priori* et d'une justification pragmatique des principes constitutifs de l'interprétation ? En premier lieu, le statut normatif de tels critères reste opaque. Les affirmations de principe sur le caractère inévitable de la charité comme contrainte *a priori* ou pragmatique apparaissent soit gratuites soit incompatibles avec la critique de l'analyticité ou l'indétermination de la traduction présupposée par l'une et l'autre théorie de l'interprétation. Elles sont donc prises dans le même dilemme : échouer à justifier leurs propres normes ou les

50. On peut faire ici le parallèle avec la critique que Quine fait de l'analyticité comme n'offrant qu'une illusion de justification.

justifier (par l'idée d'analyticité ou l'idée que les normes pragmatiques sont des critères de choix entre des théories) en sapant leur pertinence.

En second lieu, la difficulté à assigner un statut clair aux principes de l'interprétation tient à la multiplicité des rôles qu'ils sont censés jouer dans les théories interprétationnistes. Les impératifs de vérité et de rationalité qui s'imposent à l'interprétation servent à la fois de méthode pour établir des interprétations, et de critère pour choisir des interprétations déjà établies. Ils désignent à la fois des instances de choix entre des théories ou de simples préceptes qui guident l'activité de l'interprète. Ce faisant, l'élaboration du principe de charité par Davidson et Dennett mêle des plans que Quine distinguait clairement : les recommandations de bon sens, les maximes subjectives et pragmatiques, les préceptes méthodologiques révisables et rejetables, les critères impératifs de recevabilité ou d'élimination d'une interprétation, des critères d'interprétation du langage et des critères d'attribution de la pensée.

Rien n'interdit donc que des contraintes pragmatiques ne soient des normes, mais à condition de distinguer clairement entre des normes du vivant et de la survie biologique, des normes sociales, de calcul pragmatique des coûts et bénéfices, des normes logiques, qu'il serait trompeur de réunir dans une catégorie globale de rationalité, les uns relevant du plus et du moins et les autres du vrai et du faux. Sur une base quiniennne de critique de l'analyticité et des significations qui est celle de l'interprétationnisme de Davidson et Dennett, il est plus pertinent de considérer que la compréhension n'étant pas une saisie de signification, la coupure entre comprendre et ne pas comprendre est une question de degré qui ne saurait servir de critère pour résoudre la question transcendante des conditions de possibilité des autres esprits⁵¹, Quine refusant par ailleurs de lier le problème des autres esprits avec celui de la compréhension.

Cette pluralité de fonctions des principes d'interprétation nuit également à leur fonction pratique. En demandant au même principe d'être à la fois méthode constitutive de l'interprétation en train de se faire et critère de choix entre diverses interprétations qui déterminent si l'interprète a affaire à un esprit, si l'interprète se dote d'un critère de distinction entre le physique et le mental, il se prive alors d'un critère de choix entre diverses interprétations. Si toute attribution de pensées à autrui est filtrée et réglée par le principe de charité, et si celui-ci ne peut être en échec à moins de ne pas avoir affaire à une créature douée de pensée et de langage, les normes d'interprétation sont constitutives de toute interprétation des autres. Assez larges pour s'appliquer à toute interprétation, elles ne peuvent plus servir à déterminer des interprétations meilleures ou préférables. Supposons, comme le suggère Quine, qu'il n'y ait pas en pratique d'indétermination de la traduction, nous sommes néanmoins confrontés pratiquement à des divergences ou conflits d'interprétations⁵². Comme le souligne R. Ogien, prenant l'exemple d'interprétations divergentes des combats

51. PT, p. 92 [58-59].

52. De tels conflits d'interprétations n'équivalent pas pour autant à l'indétermination de la traduction qui suppose non seulement des interprétations divergentes mais des manuels fondés sur des systèmes rivaux d'hypothèses analytiques (*voir* WO, § 16).

de coqs à Bali, les normes rationnelles ne nous permettent pas alors de départager entre deux interprétations également compatibles avec le principe de charité mais incompatibles entre elles⁵³. Des normes qui sont condition de toute interprétation perdent leur fonction de critère de choix entre diverses interprétations. À supposer que les normes pragmatiques d'interprétation soient des critères et éliminent l'indétermination de la traduction d'un point de vue pragmatique, elles ne sont pas pour autant le genre de critères recherchés dans nos pratiques ordinaires ou dans l'interprétation en sciences humaines.

Si l'interprétationnisme se veut fidèle à nos pratiques, il devrait rendre compte de notre recherche d'une bonne ou d'une meilleure interprétation, aussi démythifiés que soient les critères. Ce que nous attendons de telles normes, c'est moins de nous assurer que notre interlocuteur est doué d'un esprit que de distinguer entre des interprétations plus ou moins acceptables à l'intérieur du monde humain. Il serait en effet dommageable que dans cette tension entre l'idéalisation normative et la référence à nos pratiques d'interprétation, l'interprétationnisme échoue à justifier des normes idéales tout en décevant nos attentes d'interprète ordinaire.

Bibliographie

Les textes sont cités d'après l'édition et la traduction françaises quand celles-ci sont disponibles. Les références de l'édition anglaise ou américaine sont données entre crochets à la suite de la pagination française. Pour éviter toute confusion entre les éditions, la pagination de l'édition anglaise ou américaine est systématiquement indiquée entre crochets, même lorsqu'une édition française n'est pas disponible.

Ayer, Alfred. *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications, 1952.
Boghossian, Paul et Christopher Peacocke, dir., *New Essays on the A Priori*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

Davidson, Donald. *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980 ; *Actions et événements*, trad. de l'anglais par P. Engel, Paris, PUF, 1993.

53. Ruwen Ogien souligne ainsi que le principe de charité permet d'exclure toutes les attributions de croyances qui ne sont pas conformes au principe, mais il ne permet pas de départager deux attributions en conflit qui lui sont également conformes. Il est théoriquement possible que deux interprétations incompatibles entre elles soient compatibles avec le principe de charité qui ne peut alors départager les interprétations et résoudre le problème de la sous-détermination observationnelle des attributions d'états mentaux. (Voir R. Ogien, 2001). Les exemples de conflits d'interprétations donnés par Ogien sont, de fait, des exemples de sous-détermination et non d'indétermination de la traduction, puisqu'il s'agit d'interprétations incompatibles sans que pour autant elles reposent sur une incompatibilité d'hypothèses analytiques.

Ogien note en outre très justement que l'attribution de croyances et désirs rationnels n'assure pas pour autant un pouvoir prédictif à nos attributions, le fait que Roméo cherche à rejoindre Juliette étant aussi bien une prédiction, découlant de l'attribution du désir amoureux, qu'un moyen d'identification de ce désir lui-même. Si Roméo ne cherche pas à retrouver Juliette, conclura-t-on qu'il est irrationnel ou qu'il n'est pas amoureux ?

- _____. *Inquiries into Truth and Interpretation* [noté ITI], Oxford, Clarendon Press, 1984; *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. de l'anglais par P. Engel, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993.
- _____. « A Coherence Theory of Truth and Knowledge », in Lepore, Ernest, dir., *Truth and Interpretation*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 307-319.
- _____. *Paradoxes de l'irrationalité*, trad. de l'anglais par P. Engel, Combas, L'éclat, 1991.
- Delpla, Isabelle. *Quine, Davidson : Le principe de charité*, Paris, PUF, 2001.
- Dennett, Daniel. *The Intentional Stance* [noté IS], Cambridge, Mass., MIT Press, 1990; *La stratégie de l'interprète*, trad. de l'anglais par P. Engel, Paris, Gallimard, 1990.
- Engel, Pascal. *Introduction à la philosophie de l'esprit*, Paris, La Découverte, 1994.
- _____. « La conception sémantique de l'a priori est-elle morte ? », dans Ouelbani, M., dir., *La philosophie autrichienne*, Université de Tunis, 2000, p. 126-142.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, trad. de l'anglais par A Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1980.
- Michel Meyer (dir.). *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, PUF, 1994.
- Montminy, Martin. *Les fondements empiriques de la signification*, Montréal : Bellarmin ; Paris : Vrin, 1998.
- Ogien, Ruwen. *Les causes et les raisons*, Nîmes, J. Chambon, 1995.
- _____. « Philosophie des sciences sociales », dans Berthelot, Jean-Michel, dir., *Epistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF, 2001, p. 521-575.
- Quine, W. V. O. *From a Logical Point of View* [noté FLPV (1953)], New York, Harper and Row, 1963; « Les deux dogmes de l'empirisme » trad. de l'anglais par P. Jacob, *De Vienne à Cambridge*.
- _____. *Word and Object* [noté WO], Cambridge, Ma., MIT Press, 1960; *Le mot et la chose*, trad. de l'anglais par J. Dopp et P. Gochet, Paris, Flammarion, 1977.
- _____. « On the Reasons for Indeterminacy of Translation », *The Journal of Philosophy*, 67, 1970, p. 178-183.
- _____. *Roots of Reference* [noté RR] La Salle, Open Court, 1973.
- _____. *Quiddities : An Intermittently Philosophical Dictionary*, Q, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987; *Quiddités : Dictionnaire philosophique par intermittence*, trad. de l'anglais par D. Goy-Blanquet et T. Marchaisse, Paris, Seuil, 1992.
- _____. *Pursuit of Truth* [noté PT], Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990; *La poursuite de la vérité*, trad. de l'anglais par M. Clavelin, Paris, Seuil, 1992.
- _____. *Theories and Things* [noté TT], Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.

Interprétationnisme ou institutionnalisme ?

Michel Seymour

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011069ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011069ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Seymour, M. (2005). Interprétationnisme ou institutionnalisme ?
Philosophiques, 32 (1), 169–190. <https://doi.org/10.7202/011069ar>

Résumé de l'article

Selon l'interprétationnisme, rien ne peut être signifié, pensé ou accompli intentionnellement, indépendamment de notre interprétation. La présence implicite ou explicite d'une interprétation est une condition nécessaire (mais non suffisante) qui affecte l'existence des contenus intentionnels véhiculés par les occurrences verbales, mentales ou comportementales. Dans cet article, je critique l'interprétationnisme de Donald Davidson. Je caractérise dans un premier temps l'interprétationnisme dans ses grandes lignes. Je montre ensuite les faiblesses de cette approche et j'en propose une : l'institutionnalisme. Cette dernière position constitue une façon différente de concevoir le lien qui existe entre, d'une part, les significations, la compréhension, les actions et états intentionnels et, d'autre part, nos attributions. Il s'agit d'une relation entre des types et non entre des occurrences, et nous prétendons que les types d'états ou d'actes susceptibles de véhiculer des contenus intentionnels n'existent pas indépendamment de certains types de faits institutionnels.

Interprétationnisme ou institutionnalisme?*

MICHEL SEYMOUR

Université de Montréal

seymour@videotron.ca

RÉSUMÉ. — Selon l'interprétationnisme, rien ne peut être signifié, pensé ou accompli intentionnellement, indépendamment de notre interprétation. La présence implicite ou explicite d'une interprétation est une condition nécessaire (mais non suffisante) qui affecte l'existence des contenus intentionnels véhiculés par les occurrences verbales, mentales ou comportementales. Dans cet article, je critique l'interprétationnisme de Donald Davidson. Je caractérise dans un premier temps l'interprétationnisme dans ses grandes lignes. Je montre ensuite les faiblesses de cette approche et j'en propose une : l'institutionnalisme. Cette dernière position constitue une façon différente de concevoir le lien qui existe entre, d'une part, les significations, la compréhension, les actions et états intentionnels et, d'autre part, nos attributions. Il s'agit d'une relation entre des types et non entre des occurrences, et nous prétendons que les types d'états ou d'actes susceptibles de véhiculer des contenus intentionnels n'existent pas indépendamment de certains types de faits institutionnels.

ABSTRACT. — According to interpretationism, nothing can be intentionally meant, thought or performed independently of our interpretational practice. The presence of an interpretation (explicit or implicit) is a necessary condition on the existence of intentional contents expressed by verbal, mental or behavioral occurrences. In this paper, I criticize Donald Davidson's interpretationism. I first characterize the view in its broad outlines. I then proceed to formulate some criticisms against it, and sketch an alternative approach : institutionalism. This approach suggests another way to conceive of the relationship between meaning, understanding, intentional states and actions on the one hand, and ascriptive practices on the other hand. It is a relation between types and not between occurrences, and it is claimed that the types of states or acts that can express intentional contents do not exist independently of certain types of institutional facts.

Introduction

L'interprétationnisme peut être caractérisé par quatre thèses essentielles dans lesquelles on soutient :

- (i) que les significations, la compréhension de la signification et plus généralement les actions et états intentionnels n'existent pas indépendamment de nos attributions ;
- (ii) que les supports de ces attributions sont des occurrences (verbales, mentales ou comportementales), c'est-à-dire des inscriptions particulières ;
- (iii) que les objets de l'attribution sont des interprétations. Les interprétations sont des appropriations de ces occurrences à l'intérieur de nos

* Je remercie Martin Montminy de ses commentaires sur une version antérieure de ce texte.

propres pratiques discursives. La thèse fondamentale de l'interprétationnisme suppose donc que les occurrences verbales, mentales ou comportementales n'ont de signification que si elles sont interprétées. Cette thèse générale se décline en deux sous-thèses particulières, selon que les occurrences font intervenir une signification littérale ou non :

- a) Rien ne peut être signifié, dit ou compris littéralement sans interprétation implicite ou explicite de la part des membres de la communauté ;
 - b) Rien ne peut être signifié ou compris non littéralement, et pensé ou accompli intentionnellement sans interprétation implicite ou explicite de l'agent lui-même. On peut alors conclure que l'interprétation (implicite ou explicite) est une condition nécessaire (mais sans doute pas suffisante) de la signification et des contenus intentionnels en général. Il faut enfin admettre aussi :
- (iv) qu'un individu ne pourrait effectuer une auto-interprétation s'il n'était pas d'ores et déjà engagé avec d'autres dans une pratique d'interprétation mutuelle.

On pense ici surtout à la position défendue par Donald Davidson¹, qui place l'interprétation au cœur de sa philosophie du langage, de l'esprit et de l'action, mais d'autres philosophes ont également défendu ce genre d'approche. Des auteurs aussi différents que Richard Rorty² et Daniel Dennett³ endossent cette doctrine à des degrés divers. Les philosophes qui défendent l'interprétationnisme partagent aussi l'idée d'aborder le langage dans une perspective holiste. Les holistes sémantiques ne sont peut-être pas tous des interprétationnistes, mais les philosophes interprétationnistes semblent tous souscrire à une certaine version du holisme sémantique.

Je vais dans un premier temps caractériser l'interprétationnisme dans ses grandes lignes. Je montrerai ensuite les faiblesses de cette approche et je proposerai une approche différente. Cette nouvelle position constituera une autre façon de concevoir le lien qui existe entre, d'une part, les significations, la compréhension, les états mentaux et les actions intentionnelles et, d'autre part, nos attributions. L'interprétationnisme que je viens de caractériser brièvement représente une certaine façon de concevoir ce lien, et il s'agit, comme je l'ai indiqué, d'une relation entre des occurrences et des interprétations. Mais on peut admettre que les significations, les actions et états mentaux intentionnels n'existent pas indépendamment de nos attributions, tout en concevant cette relation comme faisant plutôt intervenir des types (et non

1. Donald Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. de Pascal Engel, Éditions Jacqueline Chambon, 1993.

2. Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. de Jean-Pierre Cometti, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

3. Daniel C. Dennett, *La stratégie de l'interprète*, trad. de Pascal Engel, Paris, NRF Gallimard, 1990.

des occurrences), et des faits institutionnels (et non des interprétations). Les supports de l'attribution sont des types d'états mentaux, d'actes de langage ou d'actions intentionnelles, et l'objet de l'attribution est un certain type de fait, soit un fait institutionnel. Autrement dit, les types d'entités pertinents n'existent pas sans le type d'action caractéristique qui consiste à mettre en place des faits institutionnels. Plus précisément, les stipulations conjointement⁴ établies implicitement ou explicitement par les membres sont *parfois* nécessaires pour déterminer ce qu'un individu signifie, dit ou comprend littéralement, alors que les stipulations implicites ou explicites de l'agent lui-même sont *parfois* nécessaires pour déterminer ce que cet individu signifie, dit ou comprend non littéralement, ou pour déterminer ses propres pensées, actions et états intentionnels. Et on affirme ensuite qu'un individu ne pourrait s'engager dans une telle entreprise de stipulation réflexive à moins d'être d'ores et déjà engagé avec d'autres dans l'institution du langage.

Les auteurs concernés par cette autre approche souscrivent à la première thèse, mais non aux thèses (ii), (iii) et (iv) de l'interprétationnisme. J'appellerai cette autre approche « l'institutionnalisme ». La différence principale qui sépare cette thèse de l'interprétationnisme est que les types et non les occurrences dépendent de nos attributions. Autrement dit, plusieurs occurrences mentales, verbales et comportementales peuvent signifier quelque chose sans l'intervention de stipulations extérieures. C'est seulement dans certains cas qu'une telle intervention est requise. Voilà pourquoi les types mentaux, verbaux et comportementaux n'existent pas indépendamment de stipulations implicites ou explicites de la part de la communauté ou de l'agent lui-même. Les occurrences mentales, verbales ou comportementales non problématiques sont celles qui sont conformes à ce qui est anticipé préalablement par l'agent, ou par les règles constitutives auxquelles se soumet celui-ci. Mais l'indétermination des intentions préalables ou des règles constitutives engendrent une indétermination qui ne peut être résolue que par une décision de l'agent ou de la communauté. Prenons l'exemple d'un comportement verbal. L'institutionnalisme conçoit le langage comme un ensemble de règles constitutives qui donnent la signification des mots. Il s'agit en quelque sorte d'un ensemble de définitions-stéréotypes. De telles définitions sont fondamentalement indéterminées, c'est-à-dire qu'elles n'anticipent pas tous les emplois futurs d'un mot. La définition ne nous permet pas de déterminer à l'avance une classe spécifique d'objets formant l'extension d'un mot. L'institutionnalisme affirme que c'est seulement lorsque nous sommes incertains de l'emploi particulier d'un mot qu'une décision institutionnelle est requise pour savoir ce que l'agent signifie, dit ou comprend littéralement. Dans les cas non problématiques, aucune décision institutionnelle n'est requise. Plusieurs occurrences mentales, verbales ou

4. Par « stipulations conjointes », je fais référence à un ensemble d'actes particuliers accomplis par les membres de la communauté. Il s'agit de plusieurs stipulations qui vont dans le même sens et non d'un acte de stipulation collective, conjointement accompli par le groupe en tant que tel.

behaviorales peuvent donc véhiculer des significations ou des contenus intentionnels sans la présence implicite ou explicites de stipulations extérieures. Voilà pourquoi l'on affirme que ce sont les types d'états, d'actes ou d'actions qui n'existent pas indépendamment de stipulations conjointes. Je reviendrai sur ce point à la fin de mon texte lorsque je présenterai l'institutionnalisme dans ses grandes lignes.

L'interprétationnisme

Cette approche a commencé à prendre forme grâce à la critique de l'idée selon laquelle la signification des termes serait déterminée. Cette critique a tout d'abord été développée par Ludwig Wittgenstein⁵, mais Willard Van Orman Quine lui a donné une orientation qui l'a mené vers l'interprétationnisme⁶. Dans son fameux article portant sur les deux dogmes de l'empirisme, Quine s'en prend notamment à la distinction entre les énoncés analytiques et les énoncés synthétiques. Cette distinction ne tient pas la route selon Quine parce qu'il est impossible de rendre compte d'une notion claire d'analyticité. Pour qu'un énoncé soit analytique, il faudrait qu'il soit vrai ou faux seulement en vertu de la signification des mots qu'il contient. Or Quine se demande à quoi peut bien correspondre ce que l'on appelle « la signification d'un mot ». Pour savoir de quoi il s'agit, il faudrait être en mesure de fournir un critère d'identité. Il faudrait autrement dit savoir dans quelles conditions deux mots ont la même signification, c'est-à-dire être en mesure de produire un critère de synonymie. Tout l'effort de Quine consiste donc à montrer que la notion de synonymie est elle-même floue.

Sans entrer dans le détail de ce vieil argument de Quine, on peut quand même être attentif à l'intuition fondamentale de l'auteur. Bien que nous nous sentions parfaitement à l'aise dans l'emploi que nous faisons des mots, nous ne sommes jamais en mesure de préciser clairement quelle est leur signification. Nous ne sommes pas en mesure de spécifier une signification déterminée. En outre, toute signification à laquelle nous parviendrions différerait probablement de celle qui est proposée par d'autres locuteurs, et ce, bien qu'ils parlent en principe la même langue que nous; il y a fort à parier que nous donnerions nous-mêmes différentes réponses si d'aventure on nous posait à plusieurs reprises la même question au sujet d'un mot. Bref, on ne sait trop quoi répondre, on répond des choses différentes d'un locuteur à l'autre et d'une fois à l'autre. Vraisemblablement, il ne semble donc pas exister de signification déterminée pour chaque mot, car, si c'était le cas, les locuteurs compétents en matière de sémantique devraient être en mesure de la produire.

Il importe de noter que cette dernière remarque s'applique à n'importe quelle caractérisation de la signification des mots. La critique entraîne

5. Voir les cent cinquante premiers paragraphes des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein consacrés à la critique de la thèse selon laquelle la signification est déterminée.

6. Voir « Les deux dogmes de l'empirisme », trad. de Pierre Jacob, dans P. Jacob (dir.), *De Vienne à Cambridge*, Paris NRF Gallimard, 1980, p. 87-112.

notamment le rejet de l'atomisme sémantique, à savoir la doctrine en vertu de laquelle il existerait des termes primitifs du langage qui peuvent isolément se voir attribuer une signification extra-linguistique. Mais la signification déterminée aurait pu aussi être spécifiée à l'aide de définitions. La critique du caractère déterminé de la signification revient dans ce cas à questionner la possibilité de formuler des définitions qui spécifient les conditions nécessaires et suffisantes d'utilisation des expressions. Enfin, il n'existe pas non plus selon Quine de référence déterminée⁷. À l'indétermination de la signification des mots isolés, on peut donc ajouter une thèse d'inscrutabilité de la référence (indétermination de la référence des mots)⁸.

Cet argument contre le caractère déterminé de la signification a des effets qui se font sentir immédiatement sur une foule d'autres questions, et ils affectent notamment un autre dogme, cette fois-ci associé à l'empirisme logique, à savoir le réductionnisme. L'empirisme logique suppose qu'il est possible de réduire les énoncés exprimant les lois d'une théorie à des classes d'énoncés observationnels qui établissent des régularités entre des événements observables. Pour que la réduction soit réussie, il faut établir et justifier une corrélation entre les termes théoriques et les classes de termes observationnels. Mais si les mots n'ont pas de signification déterminée, il devient alors impossible d'établir rigoureusement de telles corrélations, et c'est la raison pour laquelle il faut renoncer aussi au réductionnisme.

On se rappellera ensuite que, dans son fameux article, Quine se demande si le rejet de ces deux dogmes de l'empirisme (la distinction analytique/synthétique et le réductionnisme) nous contraint de renoncer à l'empirisme. Si le réductionnisme doit être abandonné, cela veut dire que nous ne sommes pas en mesure de faire correspondre les énoncés théoriques à des classes d'énoncés observationnels, et ceci semble être requis pour montrer que nos connaissances découlent toutes de l'expérience sensible, conformément à ce qui est prescrit par l'empirisme. Quine répond que l'empirisme peut encore être sauvé, mais la seule façon d'y parvenir est de soutenir que les énoncés sont confrontés en agrégats et non isolément au tribunal de l'expérience. Le rejet du réductionnisme pose un problème à l'empirisme seulement si l'on suppose que ce sont les énoncés qui, pris isolément, doivent être vérifiés et confrontés un à un à l'expérience sensible. Mais le problème ne se pose plus si l'on suppose que les énoncés du langage forment un tout organisé de connaissances, et que c'est ensemble qu'ils sont issus de l'expérience sensible. Donc, même si les énoncés théoriques ne peuvent être mis en corrélation avec des classes d'énoncés observationnels, l'essentiel de l'empirisme est sauvegardé, mais il faut alors désormais admettre le holisme épistémologique en vertu duquel ce sont les théories qui, dans leur ensemble, sont issues de l'expérience sensible.

7. Willard Van Orman Quine, *Le mot et la chose*, trad. de Paul Gochet, Paris, Flammarion, 1977; voir chap. 2.

8. Voir aussi « Three Indeterminacies », dans Robert Barrett et Roger Gibson (dir.), *Perspectives on Quine*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, p. 1-16.

Autrement dit, la thèse de l'indétermination de la signification des mots, l'anti-réductionnisme et notre volonté de demeurer empiriste nous forcent à endosser le holisme épistémologique.

Tout cela est fort bien connu et décrit adéquatement le cheminement parcouru par la communauté des philosophes analytiques après la publication du célèbre article de Quine. On sait que Pierre Duhem avait anticipé le holisme épistémologique⁹ et qu'Otto Neurath s'était lui-même très clairement avancé sur ce terrain¹⁰ bien avant l'article de Quine¹¹. Mais c'est un peu comme si la prise de conscience définitive de la communauté philosophique n'avait vraiment eu lieu que dans les mois qui suivirent la publication de ce texte de Quine. Sous son influence, les philosophes héritiers de l'empirisme logique ont épousé le holisme épistémologique et accepté l'une de ses prémisses radicales. L'article de Quine marque un tournant décisif pour cette raison. De nos jours, presque plus personne ne remet en question cette thèse. Si je me suis appliqué à la décrire brièvement, c'est seulement parce qu'elle est généralement combinée à une autre thèse qui permet de dériver le holisme sémantique, lequel va de son côté jouer un rôle important dans l'apparition de l'interprétationnisme. Selon cette thèse, le contenu sémantique d'un énoncé n'est rien d'autre que le contenu d'information empirique qu'il véhicule. Selon ce point de vue, les énoncés ont pour fonction essentielle de transmettre de l'information empirique. Lorsqu'on admet le holisme épistémologique et que l'on défend cette thèse sur la nature du contenu sémantique, on est en mesure de dériver le holisme sémantique¹².

La thèse affirmant que le contenu sémantique équivaut au contenu d'information empirique s'appuie partiellement sur une thèse encore plus fondamentale qui n'est presque jamais remise en question dans la littérature. Selon cette thèse, le contenu sémantique est le contenu d'information cognitive ou empirique. Elle ratisse plus large parce qu'elle établit une corrélation entre la signification et l'information sans se prononcer sur la nature de l'information (cognitive ou empirique). Elle ne doit pas être confondue avec une autre thèse en vertu de laquelle un privilège devrait être accordé à la fonction assertive du langage, par opposition aux autres fonctions illocutoires (expressives,

9. Pierre Duhem, *La théorie physique : son objet et sa structure*, Paris, 1906.

10. Otto Neurath, « Énoncés protocolaires », dans A. Soulez (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, trad. de Barbara Cassin, Christiane Chauviré, Anne Guitard, Jan Sebestik, Antonia Soulez, John Vickers, Paris, PUF, 1985, p. 221-231.

11. Rudolf Carnap aussi s'est montré favorable au holisme épistémologique. Voir *The Logical Syntax of Language*, New York, Humanities Press, 1937, p. 318 ; « Quine on Analyticity » dans Richard Creath (dir.), *Dear Carnap, Dear Van : The Quine-Carnap Correspondence and Related Work*, Berkeley : University of California Press, 1990, p. 431 ; « Quine on Logical Truth » dans Paul A. Schilpp (dir.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Volume XI, LaSalle : Illinois, Open Court Publishing Company, 1963, p. 921. Je remercie Martin Montminy d'avoir attiré mon attention sur ces textes.

12. Cet argument apparaît au chapitre premier de Quine, *Philosophie de la logique*, trad. de Jean Largeault, Paris, Aubier, 1975.

directives, commissives et déclaratives), car ces différentes fonctions sont souvent pensées comme devant simplement s'ajouter au contenu sémantique véhiculé. Or la thèse dont il est question ici porte justement sur la nature du contenu sémantique lui-même. C'est précisément au contenu sémantique que l'on se rapporte lorsqu'on dit qu'il est épuisé par le contenu d'information. On peut se servir d'un contenu propositionnel tel que celui qui est spécifié par l'énoncé « l'assemblée est ouverte » pour *asserter* que l'assemblée est ouverte, *ordonner* que l'assemblée soit ouverte, *promettre* que l'assemblée sera ouverte, *remercier* que l'assemblée soit ouverte ou *déclarer* que l'assemblée est ouverte. Pour la vaste majorité des philosophes, le contenu sémantique spécifié par la proposition « l'assemblée est ouverte » est indépendant des actes de langage illocutoires. Les actes de langage sont donc généralement conçus comme venant s'ajouter à un contenu propositionnel susceptible d'être caractérisé en termes de contenu d'information. Et, selon eux, cela reste vrai quel que soit le privilège que d'aucuns voudraient accorder à la fonction assertive. On peut en somme assimiler le contenu sémantique au contenu informatif sans accorder de privilège à la force assertive. Inversement, on peut admettre le caractère privilégié de la force assertive par rapport aux autres forces sans toutefois réduire le contenu sémantique au contenu d'information. Robert Brandom offre l'exemple d'un auteur qui accorde une place privilégiée à la fonction assertive, mais il épouse une sémantique inférentielle. Il rejette d'une manière générale les sémantiques informationnelles¹³.

Si je m'arrête sur la théorie informationnelle du contenu sémantique, c'est tout d'abord, comme je l'ai déjà indiqué, parce que la thèse de l'équivalence du contenu sémantique et du contenu informatif (empirique) combinée au holisme épistémologique entraîne une seconde conséquence théorique majeure, à savoir le holisme sémantique. En effet, si la valeur informative des énoncés est attribuée à l'ensemble des énoncés de la théorie, le fait de ramener le contenu sémantique à la valeur informative (au contenu empirique) a pour effet d'entraîner l'indétermination de la signification des énoncés isolés, et cela conduit tout naturellement au holisme sémantique. On admet autrement dit le caractère diffus de l'information sémantique¹⁴. Le contenu sémantique est ainsi véhiculé par l'ensemble des énoncés. Affirmer le holisme épistémologique et la thèse que le contenu sémantique est le contenu empirique revient à souscrire au holisme sémantique. D'où la célèbre formule : Peirce + Duhem = holisme sémantique.

Il existe toutefois plusieurs versions du holisme sémantique¹⁵. Je viens d'en identifier une : il peut s'agir d'établir une équivalence entre le contenu sémantique et le contenu empirique, compris en termes de procédures de vérification et d'affirmer en plus le holisme épistémologique. Quine a emprunté

13. Voir *Articulationg Reasons*, p. 30.

14. Quine, *Philosophie de la logique*, chap. 1.

15. Voir à ce sujet Jerry Fodor et Ernest Lepore, *Holism : A Shopper's Guide*, Oxford, Basil Blackwell, 1992.

cette voie. Davidson en a cependant emprunté une autre, comme nous le verrons maintenant.

Notons tout d'abord que Davidson défend une autre version de la thèse d'équivalence entre le contenu sémantique et le contenu informatif. Il assimile le contenu sémantique à l'information cognitive, et l'information cognitive est ensuite assimilée aux conditions de vérité. Or, si le contenu informatif est spécifié en termes de conditions de vérité, l'argument ne conduit pas directement au holisme sémantique. On peut en effet souscrire à la fois à une caractérisation cognitive du contenu sémantique et au holisme épistémologique, sans que cela n'entraîne le holisme sémantique¹⁶. Comment Davidson est-il alors parvenu alors au holisme sémantique ? L'étape cruciale de l'argument est que les porteurs ultimes des conditions de vérité ne sont pas des énoncés-types, mais bien des actes de tenir pour vrais certaines occurrences verbales.

Pour bien comprendre comment Davidson parvient à ce résultat, il faut tenir compte du changement de cap effectué par l'adoption d'une sémantique des conditions de vérité. Puisque les mots n'ont pas de référence ou de sens déterminés, on ne peut caractériser les règles sémantiques du langage comme des ensembles de postulats de signification, qu'il s'agisse de règles assignant des sens ou des dénnotations, ou encore de règles prenant la forme de définitions strictes ou ostensives. Les règles de base du langage sont des règles de satisfaction d'une expression prédicative par des séquences d'objets, ou si l'on veut, par des classes d'objets. Ces classes sont les extensions des prédicats. On doit alors se demander quel est le statut des règles sémantiques ainsi conçues. S'agit-il de règles constitutives ou de règles régulatrices (normatives)¹⁷ ? S'il s'agissait de règles constitutives, elles devraient intervenir constitutivement dans le comportement de l'agent. Cela veut dire que le locuteur qui maîtrise la sémantique s'engagerait intentionnellement à suivre ces règles, et il faudrait par conséquent qu'il ait une connaissance de ces règles. Or il est absurde de postuler chez les locuteurs qui maîtrisent la sémantique un savoir propositionnel de règles assignant à chaque expression l'ensemble des objets qui les satisfont. Les règles qui assignent des extensions aux expressions doivent être plutôt comprises comme le point d'aboutissement de l'ensemble des comportements verbaux des agents. Ainsi, pour comprendre la signification d'un mot, il faudrait idéalement savoir à quoi l'agent l'applique dans l'ensemble des usages qu'il en fait. Il faudrait en somme embrasser du regard l'ensemble des occurrences de ce mot dans le discours.

Puisque les axiomes d'une théorie de la vérité assignent des extensions aux expressions de base, ils ne décrivent pas les règles conventionnelles constitutives que les locuteurs compétents appréhenderaient par l'intermédiaire d'un savoir propositionnel. Les axiomes ne font que modéliser le comportement verbal

16. On peut, par exemple, admettre comme c'est le cas chez Fodor une version de la théorie informationnelle qui est compatible avec l'atomisme sémantique. Cela donne l'atomisme informationnel. Voir *Concepts*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1998.

17. Searle, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, 1971, p. 72-82.

dans son ensemble. Au lieu de définir le comportement verbal à partir de ces règles et de prétendre que ce comportement ne pourrait être compris sans référence à ces règles, on conçoit désormais les règles comme régulatrices ou normatives et l'on soutient que les véritables véhicules de la signification sont des classes d'occurrences verbales.

Comme on le voit, la sémantique des conditions de vérité permet d'opérer un changement dans la conception que l'on se fait des règles du langage (régulatrices et non constitutives) et du rapport que ces règles entretiennent à l'usage (primauté de l'usage et non des règles). C'est la sémantique des conditions de vérité qui est à l'origine de ce transfert de la signification des types aux occurrences, car elle postule des règles de base du langage qui ne peuvent être comprises que comme des règles régulatrices. La sémantique des conditions de vérité doit en somme s'incarner dans une théorie de l'interprétation d'occurrences et non dans une théorie de la traduction des types.

Ensuite, il ne reste plus qu'un pas à franchir pour parvenir au holisme sémantique. Sur la base de ce qui vient d'être dit, on constate que pour comprendre la signification des mots, il faut avoir accès à des ensembles d'actes de tenir-des-énoncés-pour-vrais. Comprendre les pratiques discursives revient à saisir les croyances que les locuteurs expriment en tenant pour vrais tels ou tels énoncés. Il faut donc admettre aussi qu'un lien étroit existe entre les significations des mots et les croyances des locuteurs. Or Davidson admet le holisme de la croyance : il soutient que les croyances se présentent toujours sous la forme d'un ensemble inextricablement lié. Nous parvenons ainsi à l'étape ultime qui nous fait aboutir au holisme sémantique.

La thèse de l'indétermination de la signification des mots isolés (et la thèse corollaire de l'inscrutabilité de la référence) combinée à l'idée que la signification est donnée par les conditions de vérité et au holisme des croyances conduit au holisme sémantique. Dans cette perspective, le holisme sémantique revient à affirmer le lien qui existe entre la signification des mots et les totalités *discursives* exprimant des tous organisés de croyances. Il s'agit d'ensembles d'inscriptions sonores ou graphiques qu'il faut ensuite interpréter. Les totalités discursives deviennent chez Davidson les véhicules sémantiques ultimes, car la signification des mots et des phrases dépend du rôle joué par ceux-ci au sein des totalités discursives dans lesquelles ils apparaissent. La thèse de l'indétermination des mots isolés, la sémantique des conditions de vérité et le holisme des croyances nous livrent la version nouvelle, davidsonienne, du holisme sémantique.

C'est de cette thèse que découle immédiatement une autre thèse : pour comprendre le langage, on peut *interpréter* des ensembles d'occurrences (des actes de tenir-pour-vrai des ensembles d'énonciations).

Cet argument de Davidson est plus ou moins explicite dans ses premiers écrits. Toutes les thèses permettant de le dériver sont déjà là. Il n'est toutefois pas entièrement satisfaisant. L'une des étapes controversées de cet argument concerne le passage de la thèse de l'indétermination des mots isolés à la sémantique des conditions de vérité. À notre époque, plusieurs auteurs admettent

l'indétermination de la signification des mots isolés sans pour autant souscrire à la sémantique des conditions de vérité. Ils admettent une sémantique des stéréotypes, des prototypes ou des exemplaires. Pour que l'argument davidsonien fonctionne toujours et que l'on soit en quelque sorte obligé de souscrire à la sémantique des conditions de vérité après avoir constaté le problème de l'indétermination, il faut bloquer l'issue de secours vers des sémantiques de remplacement et être en mesure de formuler un argument plus général contre toute sémantique qui postule des règles conventionnelles.

Comment Davidson est-il arrivé à conserver cette idée que la contribution sémantique d'un mot devait se ramener à sa contribution aux conditions de vérité? Le changement de cap effectué par Davidson suppose que l'on fasse le geste radical d'abandonner d'une manière générale *tout* recours au langage conçu comme « langue », c'est-à-dire comme ensemble de conventions, et ce, quelle que soit la façon que nous avons de rendre compte de ces conventions¹⁸. L'argument doit s'appliquer à toutes les sortes de conventions linguistiques, lesquelles sont censées attribuer aux mots des sens, des dénотations, des définitions strictes, des exemplaires, des prototypes ou des stéréotypes.

Comment Davidson est-il parvenu à démontrer cela? Il a développé son fameux exemple de M^{me} Malaprop, sur lequel je reviendrai plus loin. Cet exemple lui permet de démontrer que les axiomes des théories sémantiques ne décrivent pas des lois ou des règles conventionnelles constitutives. Les seules choses qui sont nécessaires à la communication sont les discours concrets (les ensembles d'occurrences) que nous interprétons à partir de théories initiales (*prior theories*) pour parvenir à des théories passagères (*passing theories*) qui s'ajustent à ce que le locuteur dit, mais nous ne sommes jamais obligés de postuler les ensembles de conventions linguistiques qui seraient représentées par ces théories. Les dictionnaires également ne sont pour Davidson rien de plus que des théories passagères, et ils doivent être compris dans un cadre instrumentaliste. Ils ne représentent ou n'établissent pas les règles conventionnelles constitutives du langage. Le holisme de Quine ne s'était pas encore entièrement affranchi de cette idée du langage héritée de Ferdinand de Saussure, car Quine exploitait encore sa fameuse distinction entre langue et parole. C'est ce pas décisif que Davidson n'a pas hésité à franchir en contestant l'utilité du recours à un système de conventions linguistiques pour la communication.

En quoi cela nous fait-il avancer dans notre caractérisation de l'interprétationnisme? Notons tout d'abord que dans la perspective qui est désormais celle de Davidson, les mots, énoncés et discours n'ont pas à être compris à l'aide de l'institution du langage, car cette dernière est un mirage. La compréhension d'autrui peut désormais se réaliser sous la forme d'une interprétation holistique dirigée sur les occurrences verbales. Notons ensuite que

18. Davidson, « A Nice Derangement of Epitaphs », dans Ernest Lepore (dir.), *Truth and Interpretation*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 433-446.

l'interprétation est elle-même gouvernée par un principe de charité¹⁹. Quand j'interprète les propos d'autrui, je suis immanquablement enclin à présupposer l'accord systématique de nos croyances respectives. Je projette alors sur autrui mon propre système de croyances et je fais comme si l'autre avait les mêmes croyances que moi. C'est cet accord systématique présumé que Davidson appelle le principe de charité. Bien entendu, il arrive très souvent que les locuteurs d'un même langage ne soient pas d'accord, mais la possibilité même de rendre compte du désaccord suppose selon Davidson un accord systématique d'arrière-fond. D'autre part, Davidson rejette ce qu'il appelle lui-même le « troisième dogme de l'empirisme », à savoir la distinction entre les schèmes conceptuels et les contenus d'expérience²⁰. Il n'y a pas d'expérience communément partagée en toile de fond sur laquelle nous verrions se profiler une variété de schèmes conceptuels, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de contenu d'expérience sur lequel nous construisons ensuite des théories. Il n'y a pas de monde objectif auquel nous accédons en construisant des théories fondées sur des représentations subjectives²¹. Si ces thèses critiques sont validées, il n'est alors plus possible de concevoir la relativité des schèmes conceptuels, car le seul schème conceptuel qui existe est celui avec lequel nous interprétons les propos d'autrui. Non seulement devons-nous projeter notre schème conceptuel lorsque nous interprétons autrui, mais il devient impossible de concevoir un autre schème conceptuel, d'où la difficulté d'admettre l'idée même d'un schème conceptuel.

L'abandon de l'approche conventionnelle du langage, combinée au principe de charité et au rejet du troisième et dernier dogme de l'empirisme risque cependant de conduire Davidson sur le terrain du solipsisme sémantique. Ce danger est d'autant plus grand que le principe de charité et le rejet de la distinction schème/contenu rendent inconcevable la relativité des schèmes conceptuels. Partout où il regarde, l'interprète ne rencontre plus que son propre schème conceptuel. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la notion même de schème conceptuel devient inacceptable aux yeux de Davidson. Mais comment peut-il alors éviter le solipsisme sémantique ?

C'est ici que la thèse centrale de l'interprétationnisme est introduite. Selon Davidson, mon propre système de croyances n'existe pas indépendamment de l'activité d'interprétation du discours d'autrui. Nous avons tous besoin des autres pour penser. L'activité même de penser requiert que les discours des autres soient interprétés. Cette idée, déjà avancée à l'époque de l'article « Thought and Talk »²², sera ensuite généralisée, et elle prendra la forme d'un

19. Sur le principe de charité, voir Davidson, « L'idée même de schème conceptuel » dans *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, op.cit., p. 267-289.

20. Davidson, *ibid*.

21. Davidson, *ibid* ; voir aussi Davidson, « The Myth of the Subjective », dans M. Krausz (dir.), *Relativism : Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989, p. 159-172.

22. Davidson, « Pensée et discours », dans *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, op.cit., p. 228-251.

argument transcendantal appelé argument de la triangulation²³. Les occurrences verbales, mentales et comportementales des uns et des autres ne peuvent exister indépendamment des pratiques interprétatives des uns et des autres. Nous sommes donc toujours déjà engagés dans une pratique d'interprétation mutuelle face au monde. Il est impossible de rendre compte de mes propres croyances sans invoquer dès le départ le rapport interprétatif aux autres dans le monde. Les interactions réussies avec les autres et face au monde conditionnent l'existence même des systèmes de croyances. L'interprétationnisme est donc une doctrine qui a permis à Davidson de se sortir du borbier solipsiste dans lequel son holisme sémantique risquait de le conduire. Il ne s'agit plus seulement d'établir un lien entre l'interprétation et la signification des occurrences verbales en prétendant que l'on peut accéder aux significations en passant par une théorie de l'interprétation radicale. On affirme en plus qu'il existe un lien constitutif entre les états mentaux et l'activité d'interpréter. L'interprétation en vient à jouer un rôle constitutif fondamental non seulement en philosophie du langage, mais aussi en philosophie de l'esprit. Voilà en quelques mots comment on peut être amené à défendre l'interprétationnisme.

Critiques de l'interprétationnisme

Je vais très brièvement indiquer quelques-unes des raisons que j'ai de rejeter l'interprétationnisme. Il y aurait beaucoup à dire, mais je vais me contenter d'aligner très rapidement quelques arguments sans les commenter. Ceux-ci nous fourniront une justification pour examiner ensuite une approche différente.

Une première critique pourrait être que l'interprétationnisme requiert de postuler la nécessité d'une interprétation extérieure. Si personne ne lit ce texte, personne ne l'interprète et il semble, si l'on en croit Davidson, qu'il soit alors dépourvu de sens. Cette difficulté est cependant tellement grossière qu'il doit être possible de reformuler l'interprétationnisme d'une façon qui permette de neutraliser de tels contre-exemples. Davidson peut reformuler la thèse en autorisant la possibilité que des discours puissent avoir lieu en dehors d'une situation de communication effective et sans que la reconnaissance effective (*uptake*) ne se produise. Il suffit de dire que de tels cas sont possibles et concevables parce que nos discours sont en réalité la plupart du temps effectivement interprétés. De la même manière que le désaccord n'est possible localement que sur le fond d'un accord systématique, le discours soliloque peut être concevable seulement sur le fond d'un dialogue systématiquement réussi. On peut alors reformuler la thèse centrale de l'interprétationnisme en disant que les occurrences mentales, verbales et comportementales n'ont de sens que si elles sont interprétables (et non effectivement interprétées). Les interprétations peuvent être implicites et n'ont pas besoin d'être explicites. Mais d'autres objections importantes peuvent de toute façon être formulées.

23. Davidson, « Jusqu'où va le caractère public d'une langue ? » dans Jan Sebestik et Antonia Soulez (dir.), *Wittgenstein et la philosophie d'aujourd'hui*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992, p. 241-259 ; voir en particulier p. 255-256.

Nous avons vu que la sémantique des conditions de vérité jouait un rôle important dans l'argument de Davidson en faveur du holisme sémantique. Or cette sémantique fait face à des difficultés importantes bien connues que je ne vais pas discuter ici. Elle achoppe notamment dans la tentative de rendre compte des énoncés intensionnels. Les énoncés modaux, les énoncés d'attitudes propositionnelles et les énoncés du discours indirect, par exemple, résistent à l'analyse. Puisque Davidson récuse toute forme de référence à des entités intensionnelles, il se doit de montrer que les énoncés intensionnels peuvent être analysés à partir d'énoncés extensionnels. Malheureusement, toutes les tentatives faites en ce sens se sont soldées par des échecs cuisants²⁴.

L'interprétationnisme doit aussi faire intervenir une conception très peu plausible de l'apprentissage du langage. Il se doit de représenter celui-ci comme une activité systématique de décodage de sons et inscriptions graphiques qui ne peut être achevé que lorsque l'ensemble des occurrences a été interprété. L'enfant qui apprend un langage doit donc faire preuve d'une formidable capacité à évaluer systématiquement des hypothèses, ce qui n'est pas très plausible.

On sait que Davidson s'est toujours défendu d'affirmer que les locuteurs avaient bel et bien une connaissance effective d'une théorie de la vérité. Sa prétention était plutôt que la connaissance d'une théorie de la vérité combinée au savoir que c'est une théorie de la vérité pouvait constituer une condition suffisante (mais non nécessaire) de l'apprentissage du langage. Il s'est donc refusé à caractériser la compréhension du langage comme impliquant notamment la maîtrise d'une théorie de la vérité. On pourrait même prétendre qu'il a toujours voulu rester neutre au sujet de la compréhension et de l'apprentissage. Les locuteurs compétents ne possèdent pas nécessairement une sémantique des conditions de vérité des énoncés. Mais Davidson ne peut prendre les mêmes libertés après que la thèse interprétationniste a été admise. Il ne peut soutenir que la pratique interprétative est seulement une procédure suffisante pour accéder à la compréhension du langage, et il est resté agnostique quant à la question de savoir s'il s'agit en même temps d'une condition nécessaire. Car, comme on vient de le voir, l'interprétationnisme est par définition une doctrine qui affirme l'existence d'un lien constitutif entre les états mentaux de croyances et la pratique interprétative. Pour avoir des croyances, des pensées et donc aussi des états mentaux de compréhension ou de connaissance du langage, il faut que les pratiques discursives des autres soient interprétées. L'interprétation est donc constitutive de la compréhension au sens où la compréhension n'existe pas sans elle. Les enfants ne peuvent s'engager dans la connaissance du langage et dans l'élaboration de leurs croyances que s'ils déploient une stratégie systématique de décodage des ensembles d'occurrences verbales présentes dans leur environnement immédiat. Puisque

24. Voir notamment mon article « Indirect Discourse and Quotation », *Philosophical Studies*, 74, 1994, p. 1-38.

les croyances n'existent pas sans l'interprétation et que celle-ci est holistique, Davidson est donc dans l'obligation d'associer la compréhension du langage (y compris l'apprentissage chez l'enfant) à une vaste entreprise d'interprétation des pratiques discursives des autres, ce qui apparaît pour le moins problématique.

Une autre difficulté est que Davidson n'évite l'écueil du solipsisme que par un procédé purement spéculatif qui pourrait sembler *ad hoc*. Étant donné ses positions, qui le contraignent à affirmer que la divergence des schèmes conceptuels est dépourvue de sens, l'existence d'une compréhension réelle entre les agents doit reposer sur une hypothèse qu'il cherche à établir par un argument transcendantal, donc *a priori*. Le problème est que le principe de charité, qui est à la base de l'activité d'interprétation, fait intervenir tout au plus un accord présumé avec autrui, et ce, que l'accord existe ou non, ce qui revient à admettre la possibilité qu'il n'y ait aucun accord réel. Le principe suppose en effet que l'interprète *projette* sur autrui l'ensemble de ses propres croyances. Les autres pourraient donc avoir en fait des ensembles de croyances totalement différentes. Si telle était la situation, nous ne le saurions pas, car nous ne pouvons faire autrement que présumer l'existence d'un accord avec autrui, et c'est la raison pour laquelle nous ne pouvons pas évacuer cette éventualité empirique. Celle-ci me contraindrait à être seul dans mon monde, emprisonné dans mon propre univers langagier comme le Wittgenstein du *Tractatus*²⁵. Davidson ne peut rien contre une attitude sceptique à l'égard de la compréhension mutuelle, et il n'évite ce scepticisme que par un argument spéculatif, ce qui affaiblit nettement la plausibilité de son propos. Il devrait pourtant être possible de démontrer empiriquement que les locuteurs partagent un même langage, mais Davidson ne peut se permettre une telle argumentation étant donné l'importance qu'il accorde à l'activité d'interpréter, à cause du rôle joué par le principe de charité dans la pratique interprétative, et étant donné qu'il rejette la distinction schème/contenu.

Ensuite, Davidson prétend que nous pouvons, pour communiquer avec autrui, faire l'économie de la conception du langage comme système de conventions sociales. Mais il est difficile de résister à la tentation de dire qu'il triche en essayant de décrire la pratique interprétative comme si celle-ci pouvait s'exécuter sans le secours des significations conventionnelles. Si les locuteurs parviennent à s'interpréter les uns les autres, c'est notamment parce qu'ils disposent d'un code normatif de règles conventionnelles associées aux mots qu'ils emploient. Plus spécifiquement, l'argument particulier formulé contre les langages conçus comme des systèmes de règles conventionnelles n'est pas très convaincant²⁶. Davidson prétend que l'explication que l'on doit fournir pour parvenir à comprendre ce qui se passe dans le cas de M^{me} Malaprop peut être généralisée à tous

25. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Gilles Gaston Granger, Paris, NRF, Gallimard, 5.62.

26. Davidson, « A Nice Derangement of Epitaphs », *op.cit.*

les cas de communication, et cette explication fait l'économie de la conception conventionnelle du langage. M^{me} Malaprop énonce la phrase suivante : « Voilà un beau dérangement d'épithètes. » Mais ce qu'elle signifie en réalité en disant cela, c'est qu'il s'agit d'un bel arrangement d'épithètes. On peut donc parvenir à comprendre ce qu'elle signifie même si cela n'a rien à voir avec ce qu'elle dit effectivement. On peut y parvenir, selon Davidson, en faisant usage seulement de théories initiales et passagères utilisées instrumentalement, sans être obligé de postuler l'existence de règles conventionnelles.

Cette hypothèse de Davidson m'apparaît fausse. Certes, la signification attribuée par le locuteur est déterminante pour spécifier la signification de l'énonciation de M^{me} Malaprop, et la chose signifiée diffère de la chose qui est littéralement signifiée. Mais est-ce à dire que la signification conventionnelle ne joue aucun rôle dans ce cas et, pis encore, dans tous les cas de communication réussie ? Il semble que, même dans le cas de M^{me} Malaprop, la signification conventionnelle joue un rôle essentiel. Dans une situation de ce genre, l'interprète constate tout d'abord que la signification conventionnelle de la phrase énoncée apparaît curieuse et déplacée, puisqu'il semble être question d'un beau dérangement d'épithètes. Nous sommes, en effet, hypothétiquement dans une classe de poésie. Il semble alors que le locuteur (M^{me} Malaprop) viole quelques maximes gricéennes de qualité et de pertinence. Mais l'interprète note ensuite la parenté des propriétés phonétiques de la phrase énoncée avec une autre phrase. Or cette autre phrase a une signification conventionnelle qui réintroduit le propos dans un contexte pertinent. Le locuteur veut peut-être dire qu'il s'agit d'un bel arrangement d'épithètes. L'interprète en conclut donc que la signification de son énonciation est donnée par la signification de la phrase « C'est un bel arrangement d'épithètes » qui n'a rien à voir avec la signification de la phrase effectivement prononcée par M^{me} Malaprop. Mais peut-on aller jusqu'à dire que la signification conventionnelle n'est pas pertinente ici ? Il semble que non, parce que le chemin emprunté par l'interprète est passé par la saisie de la signification conventionnelle de la phrase exprimée, non pertinente dans le contexte, à la saisie de la signification conventionnelle d'une phrase qui lui est phonétiquement proche et qui, elle, est pertinente. Il importe de noter que le vouloir-dire du locuteur se rapporte à la signification conventionnelle de la phrase « C'est un bel arrangement d'épithètes » et non à un vouloir-dire prélinguistique. Dans ce cas comme dans tous les autres, la communication ne saurait réussir sans que les significations conventionnelles jouent un rôle majeur. Comment peut-on alors prétendre, comme le fait Davidson, que la référence à des règles sémantiques quant aux mots effectivement utilisés ne résulte que de l'application d'une théorie passagère ? Ne s'agit-il pas de leur signification conventionnelle ? Et comment peut-il prétendre que la signification du locuteur n'est rien de plus que la théorie à laquelle nous nous sommes provisoirement ajustés, alors que nous devons, pour comprendre ce que M^{me} Malaprop veut dire, invoquer là encore des règles conventionnelles ? Comme le soutient

Wittgenstein : « “En réalité vous vouliez dire...” Par cette façon de parler nous faisons passer quelqu’un d’une forme d’expression à l’autre²⁷ [...] ».

Il existe d’innombrables cas où la signification du locuteur vient jouer un rôle important pour déterminer la signification des énonciations. Toutefois, cela ne nous impose pas un passage de la signification littérale à la signification purement intentionnelle, mais bien un passage qui va de la signification conventionnelle d’une expression à la signification conventionnelle d’une autre expression. Le problème est que dans son explication de ce qui se passe Davidson ramène les règles conventionnelles à des principes entièrement contenus dans une théorie provisoire qui n’a aucune portée empirique réelle et qui ne joue qu’un rôle instrumental dans l’activité de comprendre. Il semble donc qu’il faille contredire Davidson sur ce point et reconnaître l’existence réelle des règles conventionnelles présentes dans l’institution du langage, car ce sont ces règles que l’on utilise dans l’interprétation des propos des locuteurs.

La difficulté la plus pressante qui affecte l’interprétationnisme davidsonien est cependant la suivante : dans la perspective de Davidson, l’accord linguistique entre les membres de la communauté doit aller de pair avec le partage d’un ensemble de croyances sur le monde. La divergence n’a de sens que localement, et les locuteurs doivent pour l’essentiel partager le même ensemble de croyances²⁸. Deux problèmes se présentent ici : l’incapacité de rendre compte de la divergence systématique et l’obligation d’établir un lien étroit entre le partage d’un langage et l’accord systématique des croyances.

Cette façon de représenter le partage d’un langage ne correspond à aucune réalité. Il arrive très souvent que des locuteurs d’une même langue puissent échanger entre eux, mais être en désaccord sur les plans métaphysique, politique, esthétique, moral et religieux. Il s’agit ici d’une affirmation empirique que la théorie davidsonienne a du mal à expliquer. Il est fréquent de rencontrer des gens qui sont systématiquement en désaccord tout en se comprenant et en prenant acte de leurs désaccords profonds. Il est facile d’imaginer la possibilité de désaccords non seulement profonds mais nombreux entre les êtres. En de telles circonstances, ces personnes n’ont peut-être pas beaucoup d’intérêt à se parler, mais cela ne veut pas dire qu’elles ne sont pas capables de se comprendre. Il y a donc ici un fait empirique récalcitrant que la théorie est incapable d’expliquer. Bien entendu, Davidson veut bien admettre la possibilité de désaccords, mais il prétend que ceux-ci ne sont possibles que sur le fond d’un accord plus grand encore. Si j’ai raison, l’entente minimale entre des individus systématiquement en désaccord ne doit pas être représentée comme un accord substantiel portant sur des croyances générales, car elle repose plus simplement sur un ensemble conventionnel de règles linguistiques.

27. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, op. cit. § 334.

28. Cette difficulté affecte de différentes façons les autres versions du holisme, et même la sémantique inférentialiste de Robert Brandom. Voir *Articulating Reasons : An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000. Pour Brandom, partager un même langage requiert que l’on partage systématiquement les mêmes pratiques inférentielles.

Un autre problème découle de cette difficulté : la corrélation entre le langage et le partage d'une même conception du monde. Ce problème pourrait être neutralisé si l'on était disposé à admettre que les langages sont fondamentalement de nature idiolectale. Chacun pourrait avoir son propre système de croyances puisque chacun aurait en même temps son propre langage. Mais la communication réussie entre les êtres constitue une indication sérieuse que le langage est en fait généralement partagé. Puisque Davidson soutient que le langage est communautaire, il se doit de postuler l'existence d'un système de croyances partagées par tous. Il nous doit par conséquent une description détaillée de cette conception systématique du monde que nous partagerions tous à notre insu. Inutile de dire que cette démonstration n'est pas près d'être fournie, pour la bonne raison qu'elle n'existe tout simplement pas.

Ce ne sont là que quelques-unes des difficultés auxquelles l'interprétionnisme de Davidson est confronté²⁹. Je choisis de m'arrêter ici parce que j'estime que les problèmes sont suffisamment grands pour justifier l'examen d'une théorie différente.

L'institutionnalisme

Ludwig Wittgenstein³⁰, Saul Kripke³¹ et David Bloor³² sont disposés à reconnaître que la signification, la compréhension de la signification et, d'une manière générale, les actions et états mentaux intentionnels n'existent pas indépendamment des attributions, mais ils conçoivent les objets sur lesquels porte l'attribution comme étant des types, qu'il s'agisse de types linguistiques, de types d'états mentaux ou d'actions types, et on sait que ces types n'existent pas indépendamment de certains faits institutionnels. L'idée essentielle de l'institutionnalisme en philosophie du langage est que les règles sont essentielles pour caractériser la signification de l'ensemble des énoncés. Plus spécifiquement, on affirme que les types linguistiques sont étroitement liés aux ensembles de règles établies par des actes illocutoires déclaratifs prenant la forme de stipulations conjointes³³.

Bien entendu, un très grand nombre de philosophes se sont intéressés dans la deuxième moitié du xx^e siècle à la dimension pragmatique du langage, et ils ont même choisi parfois d'inclure la composante illocutoire dans la signification conventionnelle des énoncés, ce qui revenait à nuancer quelque peu l'idée que le contenu sémantique n'est rien d'autre que le contenu informatif³⁴.

29. Pour une discussion des difficultés affectant la thèse de la triangulation proprement dite, voir l'article de Martin Montminy dans ce même numéro.

30. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. de Elizabeth Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1953.

31. Saul Kripke, *Règles et le langage privé*, trad. de Thierry Marchaisse, Paris, Seuil, 1996.

32. David Bloor, « Rules as Institutions », chap. 3 de Wittgenstein, *Rules and Institutions*, Routledge, 1997.

33. J'ai développé ce point de vue dans *L'institution du langage*, à paraître.

34. Voir John Searle et Daniel Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Car, après tout, les actes locutoires, illocutoires et perlocutoires sont des composantes non cognitives qui n'ont rien à voir avec le contenu d'information. Si l'on choisit de les inclure dans le contenu sémantique véhiculé, on s'éloigne en apparence d'une théorie informationnelle du contenu sémantique. Mais dans presque tous les cas, les auteurs ont prétendu que les dimensions locutoire, illocutoire et perlocutoire étaient des composantes additionnelles par rapport à un noyau sémantique informationnel, que celui-ci soit assimilé au contenu propositionnel frégéen, aux conditions de vérité davidsonienne ou aux procédures de vérification quiniennes. Dans tous les cas, on laisse intacte l'idée que le noyau central du contenu sémantique est l'information (cognitive ou empirique). Peu de gens ont invoqué ouvertement et explicitement la thèse que les actes de langage (déclaratifs) étaient le fondement de la signification linguistique elle-même. Tous ont plus ou moins tenu pour acquis, sans la rendre explicite, l'équivalence entre le contenu sémantique et le contenu d'information. Des auteurs tels que Jerry Fodor ou Fred Dretske ont certes avancé explicitement des « théories informationnelles » particulières des contenus mentaux³⁵, mais jusqu'à récemment très peu de philosophes du langage se sont penchés explicitement sur l'équivalence qui est généralement établie entre le contenu sémantique et le contenu d'information. Si la théorie informationnelle du contenu sémantique n'a pas fait l'objet de débats, c'est sans doute parce qu'elle était admise sans discussion. Je crois que cet accord implicite s'explique en partie par le fait que la plupart des philosophes analytiques, et principalement ceux qui ont gravité autour du Cercle de Vienne, sont demeurés largement tributaires de la philosophie moderne et de l'importance accordée par celle-ci à la théorie de la connaissance. Même si les philosophes analytiques sont très souvent associés à la philosophie du langage, plusieurs ont été suffisamment sous l'emprise d'une philosophie première épistémologique pour avoir été tentés d'assimiler le contenu sémantique des énoncés à la valeur informative de ceux-ci, qu'il s'agisse d'une information objective (contenu cognitif) ou du changement que les énoncés entraînent sur le plan de l'expérience (contenu empirique). On suppose alors tout naturellement que le contenu informatif épuise le contenu sémantique.

Selon les institutionnalistes, la signification, la compréhension de la signification, les actions et états intentionnels ont tous un caractère institutionnel. J'ai déjà indiqué en quel sens les significations linguistiques devaient être comprises comme étant le résultat de l'institution du langage. On peut donc appliquer une solution de ce genre à la caractérisation de la compréhension du langage, ou de ce que signifie « suivre une règle ». Puisque les règles conventionnelles instituées sont indéterminées et qu'elles n'anticipent pas toutes les applications futures, il n'existe pas de fait entièrement objectif permettant de déterminer si dans tous les cas un individu comprend, signifie ou suit la règle. L'institutionnaliste prétend que la compréhension du langage

35. Voir notamment Jerry Fodor, *Concepts. Where Cognitive Science Went Wrong*, Oxford University Press, Oxford, 1998 ; Fred Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge Mass. MIT Press, 1981.

pour un individu donné est parfois, au moins en partie, le résultat de stipulations conjointes de la part des autres membres de la communauté. La compréhension du langage est donc déterminée en partie par le jugement extérieur des autres membres de la communauté. Ainsi que le démontre Kripke dans sa description de la solution wittgensteinienne au paradoxe sceptique, suivre une règle n'existe pas indépendamment de nos pratiques d'attributions. Pour qu'un individu comprenne les règles du langage, il est nécessaire que les membres de la communauté soient conjointement disposés à *juger* que le locuteur suit les mêmes règles qu'eux. La compétence de l'agent en matière sémantique doit être reconnue par les membres de la communauté pour que celui-ci puisse être considéré comme compétent, d'où le caractère communautaire du langage. Le jugement porté par les membres de la communauté n'est pas une estimation empirique, mais il a plutôt l'allure d'un jugement au sens juridique du terme. Il s'agit d'un acte illocutoire déclaratif par lequel la communauté juge que le locuteur est compétent³⁶.

De la même manière, l'institutionnalisme peut servir à défendre l'idée que les actions et états intentionnels des agents n'existent pas indépendamment de la disposition de ceux-ci à décider qu'ils ont effectivement tel ou tel état mental ou qu'ils accomplissent telle ou telle action. Des dispositions stipulatives sont elles-mêmes constitutives de nos propres actions et états intentionnels. Car, en un certain sens du mot « intentionnel », l'agent qui croit intentionnellement que *p* sait qu'il croit que *p*, et l'agent qui fait intentionnellement l'action *A* sait qu'il fait *A*. L'idée est alors que des prédispositions à déclarer que l'on croit ou que l'on fait telle ou telle chose permettent parfois d'expliquer l'autorité de la personne qui est à l'origine de ce savoir.

Il convient de noter que cette analyse s'applique seulement à un usage particulier de la notion d'intentionnalité : cet usage fait implicitement intervenir l'autorité de la première personne. Je suis prêt à admettre que l'intentionnalité puisse apparaître par degrés et qu'en un sens, une amibe s'orientant dans l'eau en direction du pôle magnétique est livrée elle aussi à une activité intentionnelle. Le comportement d'une telle amibe met à tout le moins en évidence une certaine directionnalité, et d'aucuns pourraient estimer que c'est là une condition suffisante pour parler d'intentionnalité minimale. Mais il ne faut pas non plus exclure les notions plus riches d'intentionnalité, et notamment celle qui fait intervenir l'autorité de la première personne. La question qui se pose est de savoir comment s'explique cette autorité. Doit-on invoquer un accès épistémique privilégié conduisant à une connaissance infallible ? La réponse donnée par l'institutionnaliste est plutôt la suivante. Les agents ont une telle autorité sur leurs propres états intentionnels parce qu'ils les créent en choisissant de les décrire de telle ou telle façon. Bien entendu, il ne suffit pas de décider que l'on a l'intention de faire *A* ou que l'on croit *p* pour avoir

36. Kripke n'est pas très clair sur ce point. Je suis plutôt enclin à penser que les énoncés qui entraînent le respect de la règle sont compris par Kripke comme des actes illocutoires assertifs et non comme des actes illocutoires déclaratifs.

l'intention de faire A ou de croire *p*. Des conditions objectives doivent aussi prévaloir. Mais ces conditions ne peuvent à elles seules déterminer l'existence d'actions ou d'états intentionnels. Il faut parfois en plus un acte d'auto-reconnaissance prenant la forme d'une prédisposition à déclarer que l'on croit que *p* ou que l'on a l'intention de faire A³⁷.

L'institutionnalisme diffère de l'interprétationnisme sur plusieurs autres points. Contrairement à cette théorie, l'acte d'attribution n'y est pas exigé. On ne prétend donc pas qu'il faille une interprétation implicite ou explicite pour que les significations, les actions ou états intentionnels puissent exister. On admet que les stipulations conjointes ne sont pas nécessaires dans plusieurs cas. On postule seulement un lien de principe entre les occurrences verbales, mentales et comportementales, et les attributions.

Ensuite, l'institutionnaliste considère que les règles du langage sont constitutives plutôt que régulatrices et que les pratiques linguistiques sont l'action de suivre des règles constitutives. En outre, le cadre sémantique de l'institutionnaliste n'est pas celui de la sémantique des conditions de vérité, mais bien celui d'une sémantique des conditions d'assertabilité dans laquelle les composantes locutoires, illocutoires et perlocutoires jouent un rôle important. Enfin, si les interprétationnistes sont des holistes, les institutionnalistes sont les défenseurs d'une sémantique moléculaire. La signification est selon eux donnée principalement par l'ensemble des *énoncés* définitionnels qui expriment les règles du langage, lesquels prennent la forme de stéréotypes de base³⁸. Dans ces définitions, les termes qui apparaissent dans le *définiens* sont utilisés seulement en conformité avec les définitions ostensives. Il s'agit donc d'énoncés définitionnels qui peuvent être compris isolément, sans le secours d'autres définitions. Ce sont autrement dit les véhicules ultimes de la signification. L'ensemble des définitions-stéréotypes de base forme une structure conceptuelle de base qui est communément partagée par les locuteurs de la communauté et qui fonde l'institution du langage. Lorsqu'on a accès à la structure conceptuelle de base d'un langage donné, on est en mesure de comprendre les idiolectes et les théories développées par les locuteurs de cette communauté.

Conclusion

Résumons-nous. L'interprétationnisme repose sur une conception holistique du langage qui évite le solipsisme sémantique seulement en établissant un lien étroit entre les occurrences, pratiques, actions et événements mentaux, et les interprétations implicites ou explicites que les agents font des propos des autres. La conception institutionnaliste suppose au contraire que le langage est une construction sociale collective supposant un ensemble de règles constitutives que nous appelons la « langue ». Cette conception s'accorde avec l'indétermination

37. J'ai développé une conception institutionnaliste de l'autorité de la première personne au chapitre 12 de *Pensée, langage et communauté*, Montréal : Bellarmin ; Paris : Vrin, 1994.

38. Sur la question des définitions-stéréotypes de base, voir le chapitre 12 de mon ouvrage *L'institution du langage*.

de la signification, suppose une conception des règles constitutives en vertu de laquelle on associe à chaque mot non pas une définition stricte mais bien une définition-stéréotype, et elle doit être comprise dans un cadre moléclariste. Elle fait intervenir des composantes sémantiques non cognitives telles que les actes locutoires, illocutoires et perlocutoires au cœur même de la signification conventionnelle, et elle s'inscrit dans le cadre d'une sémantique des conditions d'assertabilité. C'est tout cela qu'il faut admettre pour comprendre en quoi le langage a un caractère institutionnel. Et le même genre d'institutionnalisme est ensuite développé pour spécifier la compréhension du langage, ainsi que la nature des actions et états intentionnels.

La question évidente avec laquelle il me faut conclure est la suivante : laquelle des deux approches faut-il préférer ? Je n'ai pas l'intention de répondre dans le détail à cette question, mon objectif ayant d'abord été de les présenter et de les contraster, mais il est clair que je favorise l'institutionnalisme. Cette position ne peut cependant être acceptable que si l'on reconnaît que dans une quantité innombrable de cas, les règles institutionnelles exprimées littéralement sont insuffisantes pour la compréhension. Très souvent, il nous faut interpréter les propos d'autrui, c'est-à-dire qu'il faut invoquer des règles institutionnelles qui ne coïncident pas avec celles qui sont littéralement exprimées. Ces propos ne se laissent pas expliquer par le seul recours aux règles littéralement exprimées. L'institution du langage est un instrument utile, voire indispensable à la compréhension de la signification exprimée, mais c'est aussi un instrument qu'il faut appliquer avec modération. Si les institutionnalistes peuvent accepter de nuancer leur doctrine en ce sens, celle-ci devient éminemment plausible. Car lorsqu'elle est comprise de cette façon, la conception institutionnaliste a comme avantage d'être beaucoup plus proche de la réalité de nos pratiques linguistiques. L'idée est que les langues naturelles sont au moins en partie des systèmes de règles conventionnelles : à savoir des dictionnaires et des grammaires. Ces règles interviennent dans nos pratiques langagières, et la connaissance de ces règles rend possible et facilite la compréhension mutuelle. Sans nier l'importance de reconnaître la capacité innée ou la faculté de langage, la conception institutionnaliste rend compte de la dimension conventionnelle des langues naturelles. Cette réalité apparaît particulièrement évidente lorsque l'on s'engage dans l'examen lexicographique de l'emploi des mots. Les usages sont sédimentés par une histoire riche de conventions qui se sont transmises et transformées à travers le temps pour aboutir à l'ensemble des usages consacrés que nous connaissons maintenant.

Dans un article récent, Noam Chomsky signale que les capacités cognitives des agents sont à ce point développées que ceux-ci peuvent être sensibles à des distinctions subtiles que les dictionnaires n'enregistrent d'aucune manière³⁹. Mais il devrait aussi reconnaître que la richesse lexicographique

39. Noam Chomsky, « Internalist Explorations », chapitre 7 de *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

de nos langages transcende nos capacités cognitives individuelles et que les langues ainsi conçues ont une réalité bien tangible. Il y a des subtilités de la langue qui nous échappent et qui sont pourtant codifiées dans les dictionnaires et les grammaires. Il n'est pas nécessaire de s'appuyer sur une vision romantique du langage ou de parler du « génie » de la langue. Il s'agit tout au plus d'apprécier correctement le fait que celle-ci est chargée d'histoire.

Que peut-on dire d'autre en faveur de l'institutionnalisme ? On notera que cette doctrine n'est pas comme l'interprétationnisme vulnérable aux critiques adressées plus haut, notamment sur ce qui doit être partagé pour parler un même langage. Dans la perspective de l'institutionnalisme, il suffit pour parler un même langage de parler la même langue, c'est-à-dire de partager un même ensemble de définitions-stéréotypes de base. Cela est compatible avec la présence de différences substantielles sur le plan idéologique.

Je dirais cependant que le meilleur argument en faveur de l'institutionnalisme à notre époque est que cette doctrine constitue une voie mitoyenne entre deux conceptions radicales peu séduisantes : l'innéisme radical de Chomsky et l'interprétationnisme radical de Davidson. La plupart des auteurs contemporains croient que la seule solution au programme de Chomsky est donnée par le programme de Davidson, mais je pense avoir montré qu'il existe une solution à Davidson. L'institutionnalisme existe, et cela constitue en soi un argument important en sa faveur.

L'interprétationnisme radical

Martin Montminy

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011070ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011070ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Montminy, M. (2005). L'interprétationnisme radical. *Philosophiques*, 32 (1), 191–206. <https://doi.org/10.7202/011070ar>

Résumé de l'article

J'examine la thèse défendue par Donald Davidson selon laquelle un être ne peut avoir des pensées que s'il a été en communication linguistique avec quelqu'un d'autre par le passé. Cette thèse, que j'appelle « l'interprétationnisme radical », dérive de la thèse **A** selon laquelle il est nécessaire d'avoir les concepts de croyance et de vérité objective pour avoir des croyances, et de la thèse **B** voulant que la communication linguistique soit requise pour l'acquisition du concept de vérité objective. En réponse à **A**, je préconise un point de vue *contextualiste*, selon lequel les normes d'attribution de croyances dépendent du contexte conversationnel. Le contextualisme entraîne non pas que **A** est fausse, mais qu'elle doit être relative à un contexte. Je montre par ailleurs que contrairement à ce qu'affirme **B**, l'interaction (linguistique) avec autrui n'est pas nécessaire pour acquérir le concept de vérité objective. Je conclus que les arguments de Davidson soutiennent au mieux l'interprétationnisme *modéré*, c'est-à-dire l'idée selon laquelle un être a des pensées si et seulement si ces pensées sont interprétables par un interprète pleinement informé.

L'interprétationnisme radical

MARTIN MONTMINY

Université d'Ottawa

montminy@uottawa.ca

RÉSUMÉ. — J'examine la thèse défendue par Donald Davidson selon laquelle un être ne peut avoir des pensées que s'il a été en communication linguistique avec quelqu'un d'autre par le passé. Cette thèse, que j'appelle « l'interprétationnisme radical », dérive de la thèse **A** selon laquelle il est nécessaire d'avoir les concepts de croyance et de vérité objective pour avoir des croyances, et de la thèse **B** voulant que la communication linguistique soit requise pour l'acquisition du concept de vérité objective. En réponse à **A**, je préconise un point de vue *contextualiste*, selon lequel les normes d'attribution de croyances dépendent du contexte conversationnel. Le contextualisme entraîne non pas que **A** est fausse, mais qu'elle doit être relative à un contexte. Je montre par ailleurs que contrairement à ce qu'affirme **B**, l'interaction (linguistique) avec autrui n'est pas nécessaire pour acquérir le concept de vérité objective. Je conclus que les arguments de Davidson soutiennent au mieux l'interprétationnisme *modéré*, c'est-à-dire l'idée selon laquelle un être a des pensées si et seulement si ces pensées sont interprétables par un interprète pleinement informé.

ABSTRACT. — I examine Donald Davidson's thesis that a creature cannot have thoughts unless it has had a linguistic communication with another creature. This thesis, which I call "Radical Interpretationism", derives from the claim that (A) it is necessary to have the concepts of belief and objective truth in order to have beliefs and the claim that (B) linguistic communication is required to acquire the concept of objective truth. In response to (A), I put forward a *contextualist* viewpoint, according to which the norms of belief attribution are context-dependent. Contextualism entails not that (A) is false, but that it must be relativised to a context. I then show that contrary to what (B) says, (linguistic) interaction with others is not necessary to acquire the concept of objective truth. I conclude that Davidson's arguments at best support moderate interpretationism, that is, the view that a creature has thoughts if and only if these thoughts are interpretable by a fully-informed interpreter.

L'*interprétationnisme* affirme, en gros, qu'un être a des pensées (ou parle un langage) si et seulement si ces pensées (ou ce langage) sont interprétables par un interprète pleinement informé. Une version de cette thèse concerne le contenu des pensées individuelles : un être croit que *p* si et seulement si un interprète pleinement informé jugerait que cet être croit que *p*. J'appellerai cette thèse « l'interprétationnisme modéré » et supposerai que l'interprète qu'elle mentionne est « l'un de nous » ou un être « suffisamment semblable » à nous.

Je n'essaierai pas de préciser ici cette thèse plutôt vague. L'idée de départ, difficile à caractériser de manière rigoureuse, est que les faits concernant le contenu mental (et la signification linguistique), tout comme les faits concernant la couleur par exemple, dépendent de jugements que nous produirions si certaines conditions optimales étaient réalisées; autrement dit, une explication complète de ces faits devrait faire intervenir les jugements que nous

poserions dans ces conditions¹. Bien que je trouve l'interprétationnisme modéré très plausible, je n'essayerai pas de défendre cette thèse ici. Je vais plutôt examiner une version plus radicale de l'interprétationnisme que Donald Davidson soutient depuis quelques années.

L'interprétationnisme *radical* affirme qu'un être ne peut avoir des pensées que s'il a été en communication linguistique avec quelqu'un d'autre par le passé. Cela veut dire qu'une personne ne peut avoir des pensées que si elle a été l'interprète du langage d'une autre personne et que son langage a lui aussi fait l'objet d'une interprétation. Le type de langage dont il est question ici doit être relativement sophistiqué et ne peut par exemple consister simplement en signaux échangés en réaction à des situations observables. Les signaux d'alarme produits par les singes vervets² par exemple ne pourraient constituer un langage au sens où l'entend Davidson. Selon la conception qu'il propose (1999a, p. 16-17; 2001, p. 124-125), en plus de comporter des énoncés observationnels et des connecteurs logiques (« et », « si..., alors... », etc.), un langage doit pouvoir exprimer une ontologie, ce qui implique, pour Davidson, la présence de quantificateurs comme « tous » et « quelques ».

Malheureusement, bien qu'il ait été présenté en plusieurs endroits, l'argument de Davidson pour soutenir l'interprétationnisme radical est très succinct. Je vais examiner celui-ci en détail et signaler ses principales lacunes. Je montrerai qu'au mieux, il peut servir à étayer l'interprétationnisme modéré.

1. L'argument

La première partie de l'argument en faveur de l'interprétationnisme radical consiste à soutenir qu'un être ne peut avoir des pensées sans avoir des croyances. Selon Davidson, la croyance est au centre de tous les types de pensées, entendues au sens d'attitudes propositionnelles³. Le désir, le souhait, la crainte, etc., conçus comme des attitudes propositionnelles, dépendent de la croyance. Par exemple, je ne peux désirer gagner de l'argent si je ne crois pas, entre autres, que l'argent contribuera à mon bien-être; je ne peux souhaiter que la pluie cesse si je ne crois pas qu'il pleut. Cela est vrai de toute autre attitude : un être ne peut avoir une attitude sans automatiquement avoir un certain nombre de croyances qui sont directement présupposées ou impliquées par celle-ci. Mais la dépendance des attitudes par rapport aux croyances va plus loin, étant donné le holisme soutenu par Davidson. Pour qu'une attitude propositionnelle ait le contenu qu'elle a, il faut qu'elle soit liée à un réseau de croyances qui sert justement à déterminer ce contenu. Ainsi, pour craindre que le revolver soit chargé, il faut avoir plusieurs croyances à propos des revolvers : un revolver est une arme à feu, un revolver peut blesser ou tuer quelqu'un, etc.⁴ Par conséquent, il est nécessaire

1. Voir, entre autres, Johnston (1992) et Wright (1992) sur la notion de propriétés ou de faits qui dépendent des jugements.

2. Voir, entre autres, Cheney et Seyfarth (1990).

3. Voir Davidson (1984, p. 156-157; 1995, p. 211, p. 217-218).

4. Voir Davidson (1984, p. 156-157).

d'avoir des croyances pour avoir des pensées, et toute condition nécessaire de la croyance est automatiquement une condition nécessaire de la pensée.

Le reste de l'argument va comme suit⁵. Selon Davidson, on ne peut avoir une croyance sans comprendre son contenu propositionnel. Or, comme pour Davidson, comprendre un contenu propositionnel, c'est connaître ses conditions de vérité, un être ne peut avoir de croyances que s'il comprend que celles-ci peuvent être vraies ou fausses. Cela veut donc dire que :

- (A) Pour avoir des croyances, il faut posséder les concepts de croyance et de vérité objective.

Davidson soutient que l'interaction avec autrui est requise pour rendre possible l'erreur et l'acquisition du concept de vérité objective. En effet, un être qui n'a pas comparé ses réponses à l'environnement avec celles d'un autre être ne peut distinguer entre ce qui lui semble être le cas et ce qui est le cas. Selon Davidson, seule l'interaction avec autrui peut permettre une telle distinction. Or cette interaction, poursuit-il, doit être linguistique, puisque le langage est la seule façon de communiquer les contenus propositionnels d'une personne à une autre. Par conséquent :

- (B) La communication linguistique est requise pour l'acquisition du concept de vérité objective⁶.

Je vais concentrer ma discussion sur les thèses **A** et **B**. En m'appuyant sur un point de vue contextualiste selon lequel les normes d'attribution de croyances dépendent du contexte, je soutiendrai que contrairement à ce qu'affirme Davidson, **A** n'est valable que dans certains contextes. Je critiquerai ensuite la thèse **B** : je montrerai que l'interaction avec autrui n'est pas nécessaire pour l'acquisition du concept de vérité objective. Je soutiendrai par ailleurs que les remarques de Davidson selon lesquelles une norme de vérité n'est applicable aux pensées d'un être que si celles-ci sont comparées à celles d'un autre être impliquent, au mieux, l'interprétationnisme modéré.

2. Les conditions nécessaires de la croyance

Selon Davidson, les concepts de croyance et de vérité objective sont interdépendants. En effet, posséder le concept de vérité objective, c'est comprendre l'idée selon laquelle une proposition est, règle générale, vraie ou fausse indépendamment de l'attitude que l'on a à son égard. Le concept de vérité objective présuppose donc celui d'attitude propositionnelle. Mais, comme on l'a vu au début de la section précédente, le concept d'attitude propositionnelle

5. J'aurai l'occasion de clarifier les étapes cruciales de cet argument aux prochaines sections.

6. À certains endroits (1984, essai 11), la thèse de Davidson est simplement que, pour avoir des pensées, un être doit être l'interprète du langage d'un autre. Mais ailleurs (1985 ; 1995), Davidson soutient qu'un échange linguistique impliquant une compréhension mutuelle (adéquante) est requis.

requiert le concept de croyance⁷. Cela entraîne qu'on ne peut avoir le concept de vérité objective que si l'on a le concept de croyance. Comme Davidson le souligne parfois (1984, p. 170), le concept de croyance est requis pour rendre compte de la différence entre tenir pour vrai et être vrai.

À l'inverse, on ne peut avoir le concept de croyance que si l'on a aussi le concept de vérité objective. En effet, pour posséder le concept de croyance, il est nécessaire de comprendre que la vérité ou la fausseté d'une croyance ne dépend pas simplement du fait que l'on a ou non cette croyance. En d'autres termes, le concept de croyance implique l'idée selon laquelle une croyance peut être vraie ou fausse, et que le simple fait d'avoir la croyance que *p* n'entraîne pas que *p*. On doit donc pouvoir reconnaître qu'une croyance peut être vraie ou fausse pour avoir le concept de croyance⁸.

Pourquoi Davidson affirme-t-il qu'il est nécessaire de posséder le concept de croyance pour avoir des croyances ? On ne peut avoir une croyance, soutient-il (1995, p. 211), si l'on ne comprend pas son contenu propositionnel. Pour Davidson, comprendre une proposition, c'est connaître ses conditions de vérité. Cela veut donc dire qu'on ne peut croire que *p* sans connaître les conditions qui devraient être satisfaites pour que « *p* » soit vraie. Mais pour connaître les conditions de vérité d'une proposition, il faut avoir le concept de vérité. Comme le souligne parfois Davidson, on ne peut avoir une croyance « si l'on ne comprend pas en quoi il est possible de se tromper » (1984, p. 170 ; trad. fr., p. 250⁹). Mais comme on vient de le voir, quiconque a le concept de vérité possède aussi le concept de croyance. On peut donc conclure qu'un être a des croyances seulement s'il possède le concept de croyance. Bref, comme on ne peut avoir une croyance sans comprendre que le contenu propositionnel de cette croyance peut être vrai ou faux, on peut conclure que :

- (A) Pour avoir des croyances, il faut avoir les concepts de croyance et de vérité objective.

On a parfois l'impression que pour Davidson, A est vraie *par stipulation*. Davidson est en effet conscient du fait que l'on attribue souvent des croyances à des êtres (jeunes enfants, animaux, etc.) qui, semble-t-il, ne possèdent pas les concepts de croyances et de vérité objective. Cependant, souligne-t-il (1995, p. 209-210), il est préférable de réserver les notions de pensées,

7. Cela n'est pas tout à fait juste, car à la section précédente il était question de la dépendance de la pensée par rapport à la croyance : le fait qu'un être ne peut avoir des pensées sans avoir des croyances n'entraîne pas, semble-t-il, qu'il ne peut posséder le *concept* de pensée sans posséder le *concept* de croyance. Mais Davidson soulignerait sans doute que pour avoir le concept de pensée, il faut comprendre la relation de dépendance entre pensées et croyances.

8. Voir, entre autres, Davidson (1985, p. 479-480 ; 1995, p. 208). Notons en passant que cette idée est tout à fait dans l'esprit du « test de la croyance fausse » (*false belief task*), qui suppose en général que pour avoir le concept de croyance, il faut être capable d'attribuer des croyances fausses. Voir par exemple Wimmer et Perner (1983).

9. Voir aussi Davidson (1995, p. 204, p. 208 ; 2001, p. 126).

croyanances, concepts, etc., aux seuls êtres qui sont conscients du fait qu'une pensée ou une croyance peut être vraie ou fausse. Pour Davidson, il n'y a donc pas de pensées du premier ordre sans pensées du deuxième ordre.

3. Les normes d'attribution de la croyance

Pourquoi Davidson tient-il tant à une norme d'attribution de croyances si élevée ? Il se dit insatisfait du point de vue selon lequel il suffirait d'être capable de distinguer les choses qui ont une propriété donnée de celles qui ne l'ont pas pour avoir le concept désignant cette propriété. Selon un tel point de vue, fait-il valoir (1995, p. 209 ; 2001, p. 123), avoir un concept (et des croyances impliquant ce concept) se réduirait à imiter le comportement d'autrui, et même un ver de terre, par exemple, aurait les concepts de *sec* et d'*humide*. Les réserves de Davidson ne tiennent cependant pas compte du fait qu'il existe une énorme diversité d'aptitudes mentales entre celle du ver de terre ou celle du thermostat, qui peut distinguer entre « pas assez chaud » et « assez chaud », et les nôtres. Ainsi, entre le critère de simple reconnaissance auquel satisfont le ver de terre et le thermostat et les normes davidsoniennes élevées, il existe un vaste éventail de normes possibles pour l'attribution de croyances.

Certaines fourmis (*pogonomyrmex barbatus*) sont capables de reconnaître la présence de congénères mortes : on a en effet observé que lorsqu'une fourmi meurt, d'autres fourmis s'emparent d'elle et la jettent dans un tas de détrit¹⁰. Nous hésiterions cependant à attribuer sur cette seule base le concept de *fourmi morte* à ces fourmis. Et nos doutes seraient confirmés par le fait qu'un petit bout de papier imbibé d'extraits d'acide oléique est traité de la même manière qu'un cadavre par ces fourmis. Le comportement stéréotypé des fourmis est en fait déclenché par la détection d'un seul indice.

Les animaux plus « sophistiqués » disposent toutefois de plusieurs méthodes indépendantes pour la détection d'une propriété. On peut ainsi imaginer une norme de reconnaissance « flexible », selon laquelle la possession d'un concept (ou la possession de croyances impliquant ce concept) exige la capacité de reconnaître de plusieurs façons les choses qui ont la propriété désignée par ce concept. Selon cette norme, un être n'aurait le concept d'*os*, par exemple, que s'il est capable de reconnaître un os à partir de différentes modalités (vue, odorat, goût, etc.) ou dans diverses circonstances (différentes perspectives, distances, luminosités, etc.). Le critère de reconnaissance flexible consiste en fait en une famille de critères, puisque la reconnaissance dont un être fait preuve est flexible à des degrés divers. De même, la complexité des capacités mentales sous-jacentes à la reconnaissance flexible peut varier énormément. En général, toutefois, la reconnaissance flexible exige la capacité d'intégrer des indices plus ou moins variés, qui peuvent ou non provenir de différentes modalités, ainsi que la capacité de vérifier la validité d'un indice donné. On est loin du genre de capacités rudimentaires associées à la simple

10. Voir Wilson (1971, p. 278-279).

reconnaissance observée chez les fourmis et les thermostats. La norme de reconnaissance flexible n'est bien sûr qu'une seule parmi plusieurs normes possibles pour l'attribution de croyances, situées entre la simple reconnaissance et les normes davidsoniennes.

4. Contextualisme

La question se pose de savoir laquelle, parmi toutes les normes possibles d'attribution de croyances, est la bonne. Je ne connais pas de principe supérieur permettant de répondre à une telle question. La locution « croire que *p* » semble faire partie d'un groupe d'expressions comprenant, entre autres, les mots « vide » et « plat », dont les conditions d'application varient selon le contexte. Une même surface peut être correctement jugée plate ou non selon le contexte, c'est-à-dire selon les présupposés, attentes, objectifs, etc., de ceux qui portent le jugement. Par exemple, une surface asphaltée peut être convenablement plate pour un chauffeur de camion, mais jugée trop raboteuse par un adepte du patin à roues alignées. La surface en question est-elle plate ou non ? Il n'existe pas de réponse adéquate indépendante du contexte. Cela ne veut évidemment pas dire que toute réponse serait acceptable : un contexte donné implique un ensemble de normes qui déterminent la mesure selon laquelle une surface plate peut comporter des inégalités.

À mon avis, il en va de même pour l'attribution de croyances : selon ce point de vue *contextualiste*¹¹, l'acceptabilité d'un critère particulier pour l'attribution de croyances dépend des présupposés, attentes, objectifs, etc., de l'interprète. De même qu'il semblerait tout à fait arbitraire d'imposer un critère universel, indépendant du contexte, concernant l'application du prédicat « plat », de même une position *invariantiste*, selon laquelle il existerait une seule norme valide dans tout contexte concernant l'attribution de croyances, paraît arbitraire. En effet, pour défendre une norme particulière, il semble que l'on doive inévitablement s'appuyer sur nos intuitions et pratiques ordinaires d'attributions de croyances : une théorie de la croyance devrait autant que possible être conforme aux jugements que des locuteurs ordinaires poseraient concernant les croyances d'autrui¹². Cela place à mon avis l'invariantiste dans une position précaire, puisque, comme le montre de façon convaincante Stich (1983), nos jugements concernant l'attribution de croyances dépendent du contexte.

Le débat stérile autour de la croyance animale illustre bien l'impasse dans laquelle se trouve l'invariantiste. La vie mentale d'un animal a plusieurs similitudes avec la nôtre : l'animal perçoit son environnement, peut faire certaines inférences, former des projets, etc. Or il semble que la meilleure explication du comportement animal invoque, entre autres, des croyances. Pourquoi

11. Stich (1983) défend un tel point de vue.

12. La conformité aux pratiques ordinaires est manifestement présupposée par les arguments philosophiques les plus influents concernant la nature des croyances. Voir, entre autres, Burge (1979), Dennett (1987), Fodor (1987), Kripke (1979) et Putnam (1975).

Gaspard gratte-t-il frénétiquement le sol près de l'arbre ? Parce qu'il veut récupérer son os et croit que celui-ci est enfoui à cet endroit. Il semble impossible d'expliquer le comportement de Gaspard, en tenant compte de sa sensibilité aux circonstances changeantes de l'environnement, sans lui attribuer des croyances. Une objection traditionnelle contre cet argument consiste à signaler l'important « fossé idéologique¹³ » qui sépare les animaux de nous. En effet, il n'est pas possible d'établir précisément la croyance de Gaspard, qui n'est pas en mesure de distinguer les os des artefacts qui leur ressemblent, qui ne sait rien de la fonction anatomique des os, etc. Que doit-on dire lorsque Gaspard se met à ronger un ersatz d'os ? Croit-il *à tort* qu'il s'agit d'un os, ou croit-il plutôt *correctement* qu'il s'agit d'un nonos, où « nonos » dénote l'ensemble hétérogène des os et des artefacts que Gaspard ne saurait distinguer des os¹⁴ ? L'absence de réponse déterminée à cette question est gênante pour le défenseur de la croyance animale.

L'invariantiste doit donner raison à l'un des deux camps, mais je doute fortement qu'il ait les moyens de le faire. Les intuitions invoquées par les adversaires dans ce débat ne sont pas illégitimes. Leur différend tient sans doute au fait que la notion de croyance est associée à un ensemble de caractéristiques qui ne sont pas toujours présentes simultanément. Les tenants de la croyance animale mettent l'accent sur les liens entre les croyances, les stimulations et le comportement : une croyance peut être causée par des aspects de l'environnement ; une croyance (lorsque combinée à certaines autres attitudes propositionnelles) peut aussi être causalement responsable d'un comportement. Leurs opposants insistent plutôt sur les liens entre la croyance et la rationalité, la délibération, le jugement, la compréhension, etc., et soulignent que l'attribution de telles aptitudes mentales aux animaux est douteuse.

Nous sommes donc dans un état « d'indécision sémantique¹⁵ » concernant l'application du terme « croyance » aux animaux. Pour résoudre cette indécision, l'invariantiste devrait déterminer quelles sont les propriétés *essentiels* de la croyance. Le contextualiste évite sagement cette quête douteuse et soutient plutôt que l'indécision n'a de solution que relativement à un contexte. Comme le souligne Lewis (1994, p. 424), lorsque nous sommes

13. L'expression est de Stich (1983, p. 104-106).

14. Davidson (1984, p. 163 ; 1985, p. 474) écrit qu'il semble impossible d'appliquer le « test de l'intensionnalité » aux êtres dépourvus de langage : « Nous disons que le chien sait que son maître est à la maison. Mais sait-il que Monsieur Dupond (qui est son maître), ou que le président de la banque (qui est le même maître), est à la maison ? Nous ne voyons pas vraiment comment répondre, ou même comment donner un sens, à ce genre de questions » (1984, p. 163 ; trad. fr. p. 240). Il s'empresse cependant d'ajouter que son argument contre l'attribution de pensées aux êtres dépourvus de langage n'est pas fondé sur ce genre de considérations. Voir aussi (1985, p. 477).

15. J'emprunte cette expression à Lewis (1994, p. 424). Il existe une forme de contextualisme très populaire de nos jours en épistémologie, selon laquelle les conditions de vérité d'énoncés de la forme « *S* sait que *p* » varient selon le contexte de celui qui attribue la connaissance. Voir, entre autres, Cohen (1988), DeRose (1995), Lewis (1996) et Unger (1984). À mon avis, ce contextualisme est intimement lié au contextualisme de la croyance.

dans un état d'indécision sémantique par rapport à un terme, nous sommes enclins à suivre notre interlocuteur et à consentir *temporairement*, pour les fins de la discussion, à son usage du terme. De même que nous pouvons accepter les normes du chauffeur de camion (ou de l'adepte du patin à roues alignées) concernant le caractère plat d'une surface, de même nous pouvons admettre les normes supposées implicitement par celui qui explique le comportement animal en invoquant des croyances.

Les aspects pragmatiques de la conversation déterminent ainsi quelles sont les caractéristiques de la croyance pertinentes à un contexte donné et contribuent par le fait même à fixer les normes d'attribution de croyances appropriées à ce contexte. Contrairement à l'invariantiste, le contextualiste n'est pas forcé de conclure que plusieurs de nos attributions ordinaires de croyances sont fausses : le fait que nous nous refusons dans certains contextes à attribuer des croyances aux animaux, par exemple lorsque nous mettons en évidence le fossé idéologique qui les séparent de nous, n'entraîne pas qu'il n'existe pas de contextes où de telles attributions sont correctes.

Doit-on conclure que la thèse A est fausse ? Pas tout à fait. On peut suivre l'argument de Davidson et, jusqu'à « la fin de la conversation », convenir des normes élevées qu'il propose au sujet de la croyance. Mais cela ne veut pas dire qu'un tel point de vue soit obligatoire. Autrement dit, bien qu'elle soit cohérente et plausible, la position davidsonienne sur la croyance ne règle pas la question une fois pour toute. On peut ainsi, dans d'autres contextes, admettre des normes moins élevées d'attribution de croyances et renoncer à la thèse A¹⁶.

5. Triangulation

La seconde thèse clé de l'argument en faveur de l'interprétationnisme radical est la suivante :

- (B) La communication linguistique est requise pour l'acquisition du concept de vérité objective.

La conjonction des thèses A et B entraîne qu'il faut être un interprète du langage d'autrui pour pouvoir avoir des croyances. Il importe de noter que pour Davidson, la *capacité* de communiquer linguistiquement avec autrui n'est pas suffisante : il faut qu'un être ait *de fait* eu un échange linguistique avec un autre être pour avoir des croyances. Pour défendre cette thèse quelque peu étonnante, Davidson invoque un certain type d'interaction entre deux êtres, qu'il appelle « triangulation ».

16. Davidson (1985, p. 479) met en avant un argument différent en faveur de A. Il soutient que le fait d'avoir des croyances entraîne la possibilité de surprise et que la surprise implique une croyance à propos de croyances, puisqu'elle requiert que l'être surpris prenne conscience du contraste entre une croyance actuelle et une croyance antérieure. Mais, contre cet argument, on pourrait objecter qu'il invoque une notion trop intellectualisée de surprise : pourquoi ne pas supposer plutôt que la surprise implique simplement une révision de croyance accompagnée d'un sursaut ?

La triangulation est une « triple interaction » impliquant deux êtres et une situation à laquelle tous deux réagissent : chacun des deux êtres observe la situation, répond à celle-ci par un certain comportement, verbal ou non, et compare sa réponse à celle donnée par l'autre être. Pour Davidson, la triangulation est accessible à des êtres non pourvus de langage et de pensées. Elle n'est donc pas une condition suffisante de la pensée. Mais elle en est une condition nécessaire, nous dit Davidson, car sans triangulation, il est impossible à un être de distinguer entre la réalité et ses propres impressions sur la réalité.

En effet, un être isolé ne peut sortir de son esprit et comparer ses réponses avec les aspects de l'environnement qui les déclenchent. Davidson nous met en garde contre un « point de vue transcendant¹⁷ », à partir duquel il serait possible à un être isolé d'évaluer ses impressions sur le monde en les contrastant avec le monde tel qu'il est réellement : « Nous ne pouvons occuper une position extérieure à notre propre esprit ; il n'y a pas de point de vue privilégié permettant de comparer nos croyances avec ce sur quoi nous supposons qu'elles portent » (1995, p. 208). Il n'y a donc rien, dans la situation d'un être isolé, qui permette la distinction entre une réponse adéquate et une réponse inadéquate à l'environnement. Un tel être ne peut donc posséder le concept de vérité objective¹⁸.

Lorsqu'un être interagit avec un autre, par contre, l'erreur est rendue possible, puisque les deux êtres peuvent réagir de manière différente à une même situation. La présence d'un second être qui observe le même environnement permet de comparer deux réponses qui peuvent ou non diverger. Par conséquent, seule une communauté d'au moins deux individus peut assurer la mise en place d'une norme qui permet d'appliquer le concept de vérité objective. Selon Davidson, l'interaction avec autrui est nécessaire à la fois pour « créer l'espace » permettant l'application du concept de vérité objective et pour que les participants à cette interaction acquièrent ce concept.

Mais cela n'est pas tout, nous dit Davidson. Comme je l'ai mentionné plus haut, la triangulation est une condition nécessaire mais non suffisante de la pensée. Pour établir la distinction entre ce qui est tenu pour vrai et ce qui est vrai, il faut qu'il y ait une norme publique fournie par le langage. Autrement dit, il faut que le lien qui unit les deux participants à la triangulation soit de nature linguistique. Selon Davidson, la norme de vérité doit être appliquée à des contenus propositionnels ; en effet, souligne-t-il (1991,

17. L'expression est la mienne et non celle de Davidson.

18. Selon Davidson, la triangulation est aussi requise pour localiser la *cause* de la réponse d'un être à son environnement. En effet, souligne-t-il, s'il n'interagit pas avec autrui, il est impossible de déterminer si un être répond à un stimulus proximal ou distal (ou à une quelconque cause intermédiaire entre les deux). Je ne peux traiter adéquatement cette question dans l'espace qui m'est alloué ici. Notons tout de même que comme ma critique de B n'affecte pas la thèse selon laquelle la triangulation est requise pour déterminer la cause (et le contenu) des pensées, la présente discussion laisse intact un des arguments de Davidson en faveur de l'interprétationnisme radical. Voir cependant Montminy (2003), où je montre que la triangulation ne permet pas de résoudre l'indétermination entre le stimulus distal et le stimulus proximal.

p. 201), l'erreur n'est possible que s'il y a des contenus propositionnels qui peuvent être vrais ou faux : ce sont leurs contenus propositionnels respectifs que les participants à la triangulation doivent pouvoir comparer de façon à acquérir le concept d'objectivité. Or, soutient Davidson, le langage est la seule façon de communiquer les contenus propositionnels d'une personne à une autre. Ainsi, pour qu'un être puisse comparer ses pensées à celles d'un autre, il faut qu'il se fasse l'interprète de la langue de ce dernier. Davidson n'explique pas précisément comment la norme de vérité émerge à partir de l'interaction linguistique de deux ou plusieurs êtres, mais il est clair pour lui qu'une telle norme, ainsi que la conscience de cette norme chez un individu, exigent non seulement que celui-ci ait interprété la langue d'un autre, mais aussi que sa propre langue ait été interprétée par cet autre individu¹⁹.

6. L'application du concept d'objectivité

Il est utile de distinguer l'argument qui concerne l'*acquisition* du concept d'objectivité de celui qui porte sur l'*application* de ce concept. La présente section est consacrée au second ; j'aborderai le premier à la prochaine section. Selon Davidson, l'interaction avec autrui est nécessaire pour « créer l'espace » permettant l'application du concept de vérité objective. Son argument à cet effet est très succinct. Pour lui, seul le contraste (ou la possibilité de contraste) entre les réactions de deux êtres à un environnement commun peut donner un fondement à la distinction entre faire les choses correctement et les faire de manière incorrecte, et permettre ainsi d'appliquer une norme de vérité²⁰.

On pourrait penser que cet argument n'a rien à voir avec la thèse **B** puisque, semble-t-il, le fait qu'un être ne puisse appliquer le concept de vérité n'entraîne pas que cet être ne possède pas le concept de vérité. En effet, pourrait-on souligner, plusieurs personnes possèdent le concept de licorne, par exemple, bien que ce concept ne puisse être appliqué (correctement) aux choses de notre monde. Le concept de vérité est toutefois particulier : s'il est impossible de l'appliquer aux énoncés d'un être, on voit mal comment ceux-ci pourraient exprimer des pensées. Or un être qui n'a pas de pensées ne peut évidemment posséder le concept de vérité. Il est intéressant de noter que s'il est correct, cet argument implique l'interprétationnisme radical « directement », sans passer par les thèses intermédiaires **A** et **B**. En effet, l'argument serait le suivant : puisque (i) seule l'interaction linguistique peut « créer l'espace » requis pour l'application du concept de vérité et que (ii) seul un être doté de pensées peut interagir linguistiquement avec autrui²¹, on peut conclure que la communication linguistique est nécessaire à la pensée, comme le veut l'interprétationnisme radical.

19. L'argument de Davidson pourrait paraître circulaire à ce point. En effet, son objectif est d'énoncer les conditions qui rendent possible la pensée ; or ces conditions (plus particulièrement, la communication linguistique) exigent elles-mêmes l'existence de contenus propositionnels. Mais pour Davidson, le langage et la pensée émergent *simultanément*.

20. Voir Davidson (1999a, p. 13 ; 1999b, p. 731 ; 1999c, p. 208).

21. Cette seconde prémisse va de soi selon Davidson (1984, p. 55).

Malheureusement, ce que cet argument montre au mieux, c'est qu'une comparaison entre deux systèmes de croyances doit *pouvoir* être effectuée pour que la norme de vérité puisse être appliquée, et non pas qu'une comparaison doit *avoir été* effectuée. Autrement dit, l'argument implique au mieux l'interprétationnisme modéré et non l'interprétationnisme radical. L'analogie avec les concepts de couleur est utile : bien que le caractère rouge d'une surface dépende essentiellement du jugement d'un observateur normal, cela n'entraîne pas qu'une surface doive avoir été vue par un tel observateur pour qu'elle soit rouge. Pourquoi en serait-il autrement du concept de vérité objective ? Les brèves remarques de Davidson ne montrent pas qu'un échange linguistique doit avoir eu lieu pour que ce concept soit applicable.

La position de Davidson comporte en outre une importante difficulté. Ce dernier ne voudrait certainement pas dire que pour qu'un être ait telle ou telle croyance, il faut que cette croyance particulière ait été attribuée par un interprète. En effet, il ne nierait pas que nous pouvons avoir des croyances que nous n'avons jamais communiquées à quiconque. Sa position est donc que pour qu'un être ait des croyances, il faut qu'un certain sous-ensemble de celles-ci aient été communiquées à autrui. Le sous-ensemble en question peut évidemment varier d'un individu à l'autre. La norme de vérité est applicable aux croyances non communiquées d'un être, pourvu que celui-ci ait communiqué d'autres croyances à autrui. Cela veut dire que l'échange linguistique contribue à conférer le statut de croyances non seulement aux états mentaux communiqués, mais aussi à ceux qui ne le sont pas. Il s'agit là d'un point de vue plutôt bizarre, puisque l'échange linguistique pourrait avoir porté sur des sujets qui n'ont rien à voir avec les croyances non communiquées. Je vois mal comment les bénéfices tirés d'un échange linguistique peuvent avoir une telle répercussion sur un nombre indéfiniment grand de croyances (non communiquées). L'interprétationnisme modéré évite cette conséquence contraire à l'intuition, puisqu'il affirme qu'un être a telles et telles croyances (non communiquées) si et seulement si un interprète pleinement informé jugerait que cet être a ces croyances. Les croyances en question n'ont donc pas à attendre qu'un échange linguistique ait eu lieu avec un interprète pour exister (en tant que croyance).

7. L'acquisition du concept d'objectivité

L'autre argument avancé par Davidson pour soutenir la thèse **B** concerne l'acquisition du concept d'objectivité : seul l'échange linguistique permet d'acquérir ce concept, puisque deux interlocuteurs peuvent réagir de façon différente à leur environnement et en venir ainsi à comprendre que leurs propres réactions peuvent être erronées. Cependant, comme l'ont signalé un certain nombre d'auteurs, il semble que les moyens dont dispose un être isolé pour acquérir le concept de vérité objective sont tout aussi efficaces que ceux qui s'offrent aux participants à la triangulation. J'en vois au moins trois.

Tout d'abord, l'être isolé peut comparer sa réaction présente à une réaction passée²². Robinson observe un bâton à moitié plongé dans l'eau. Son impression est que le bâton est courbé. Il observe ensuite le même bâton d'un angle différent. Le bâton lui paraît maintenant être droit. Il semble que ses deux observations peuvent permettre à Robinson de constater une différence entre ce qui lui semble être le cas et ce qui est le cas, puisque au moins une de ses deux impressions doit être erronée.

Un deuxième procédé accessible à l'être isolé consiste à contraster sa réaction présente avec une généralisation qu'il a jusqu'ici admise. Comme à chaque fois qu'il jette une pierre dans l'étang, celle-ci coule à pic, Robinson s'attend à ce que la pierre qu'il s'apprête à lancer dans l'étang coule à pic elle aussi. Mais aujourd'hui l'étang est gelé et, à la surprise de Robinson, la pierre rebondit sur la surface. L'observation faite par Robinson va à l'encontre de la généralisation selon laquelle toute pierre jetée dans l'étang coule à pic et peut, semble-t-il, lui permettre de distinguer entre ses attentes et ce qui se passe réellement.

Finalement, l'être isolé peut comparer sa réaction présente à celle qu'il (ou un autre être) *pourrait* avoir s'il observait la même situation selon une perspective différente. Il peut en effet imaginer comment les choses lui sembleraient être si sa distance ou son angle d'observation était différent, si l'éclairage n'était pas le même, etc. Le cheval que Robinson aperçoit au loin semble avoir trois pattes. Robinson peut imaginer comment ce cheval lui apparaîtrait si son point de vue était différent : peut-être qu'il lui semblerait plutôt que l'animal a quatre pattes. Une telle « expérience de pensée » peut, apparemment, permettre à Robinson de prendre conscience du fait qu'il peut y avoir un écart entre la façon dont les choses sont et la façon dont elles lui apparaissent.

Un contraste entre son impression présente et une impression passée, une généralisation ou une impression possible ne peut bien sûr *garantir* l'acquisition du concept d'objectivité. L'être isolé pourrait ne pas relever le conflit ou l'apparence de conflit et admettre une forme de *subjectivisme*, selon laquelle la réalité est toujours telle qu'elle lui apparaît être. Il pourrait par exemple se dire que puisque son impression passée était que le bâton était courbé, le bâton était alors courbé, et que le bâton est maintenant droit, étant donné que son impression présente est que le bâton est droit²³. Les trois méthodes que je viens de décrire semblent donc vulnérables à l'objection de Davidson présentée à la section 5 : comme le sujet isolé ne peut occuper une position extérieure à lui-même lui permettant de comparer ses impressions à la réalité, il ne peut rejeter le point de vue subjectiviste voulant que la réalité soit fixée par les impressions qu'il en a. Toute tentative d'attribuer à l'être isolé un concept d'objectivité serait vouée à l'échec, puisque ce dernier ne serait jamais en mesure d'aller au-delà de ses impressions sur le monde.

22. Voir Heil (1992, p. 217) et Child (1994, p. 19) pour une suggestion de ce type.

23. De façon similaire, il pourrait se dire que si son impression était que le bâton est courbé, alors le bâton serait courbé.

Cette objection ne me paraît pas convaincante. Notons d'abord que le participant à la triangulation n'y échapperait pas. En effet, contrairement à ce que Davidson laisse parfois entendre, ce dernier n'est pas en mesure de comparer ses impressions sur le monde avec celles de l'autre participant. Pour ce faire, il faudrait qu'il soit capable d'occuper une position extérieure à lui-même : au mieux, il peut comparer ses impressions sur le monde avec ses impressions sur les impressions de l'autre participant. Je ne vois donc pas en quoi l'interaction avec autrui permet à un individu de se tirer de l'impasse dans laquelle se trouve l'être isolé : aucun ne peut contraster ses impressions sur le monde avec le monde tel qu'il est réellement. Les raisons invoquées par Davidson pour nier qu'il soit possible à l'être isolé d'acquérir le concept d'objectivité s'appliquent donc tout autant aux participants à la triangulation.

Mais laissons cette difficulté et supposons que les participants à la triangulation puissent réellement comparer leurs impressions respectives. Cela ne leur permet pas d'éviter une variante de l'objection présentée plus haut : la triangulation ne fait que remplacer le spectre du subjectivisme par celui du *relativisme*. Supposons en effet que Robinson ait l'impression que le bâton est courbé et que Vendredi ait l'impression qu'il est droit. Robinson pourrait se dire que puisque Vendredi a l'impression que le bâton est courbé, du point de vue de Vendredi, le bâton est courbé, alors que de son point de vue à lui, il ne l'est pas, car son impression est que le bâton est droit. De même que les impressions de l'être isolé ne lui permettent pas d'exclure le subjectivisme, de même les impressions des participants à la triangulation ne leur permettent pas de rejeter le relativisme.

Manifestement, il y a quelque chose qui cloche : l'objection que je viens de présenter semble entraîner que personne ne peut posséder le concept d'objectivité, puisque personne n'est en mesure de réfuter le subjectivisme (ou le relativisme), sur la base de ses impressions sur la réalité. Mais il importe de distinguer deux tâches qui, dans les écrits de Davidson, ne sont pas nettement différenciées. La première consiste à établir la norme de vérité (pour nos croyances et énoncés) : c'est une tâche que ni l'être isolé ni les participants à la triangulation ne peuvent accomplir de façon parfaitement satisfaisante (ou, si l'on veut, avec le genre de certitude qui permettrait de réfuter le subjectivisme ou le relativisme), puisque pour ce faire, ils devraient avoir accès à un point de vue transcendant leur permettant de comparer leurs croyances avec ce sur quoi elles portent. La seconde tâche est beaucoup moins exigeante : elle consiste simplement à comprendre que nos croyances peuvent être erronées. L'erreur dans l'objection présentée plus haut est de trop demander pour la possession du concept d'objectivité : ce concept exige non pas de pouvoir démontrer que la réalité n'est pas entièrement modelée sur nos impressions ou jugements, mais de comprendre que ces impressions ou jugements *peuvent* être erronés. Or l'une ou l'autre des trois méthodes présentées plus haut peut permettre à l'être isolé de comprendre cette possibilité. Par conséquent, le fait qu'il ne peut occuper un point de vue transcendant n'empêche pas l'être isolé d'acquérir le concept d'objectivité.

8. Conclusion

J'ai examiné l'interprétationnisme radical que défend Davidson depuis quelques années. Plus particulièrement, j'ai remis en question deux prémisses cruciales de cette doctrine, à savoir la thèse **A** selon laquelle il est nécessaire d'avoir les concepts de croyance et de vérité objective pour avoir des croyances et la thèse **B** qui affirme que la communication linguistique est requise pour l'acquisition du concept de vérité objective. À la place de **A**, je préconise un point de vue contextualiste, selon lequel les normes d'attribution de croyances varient selon le contexte. Mon contextualisme me permet de concéder **A** à Davidson, sans toutefois admettre que **A** soit valable dans tous les contextes. Autrement dit, selon le contextualisme, une fois qu'elles ont été mises en rapport avec un contexte, les normes d'attribution de croyances davidsoniennes sont tout à fait compatibles avec le fait que, dans des contextes ordinaires, il peut être correct d'attribuer des croyances aux êtres qui ne possèdent pas les concepts de croyance et de vérité objective.

J'ai par ailleurs montré que l'interaction avec autrui n'est pas nécessaire pour comprendre que nos propres impressions sur la réalité peuvent être erronées. Il va de soi que la comparaison entre nos réponses et celles d'une autre personne peut faciliter une telle compréhension. Un être isolé dispose toutefois d'au moins trois méthodes différentes lui permettant de constater que les réactions qu'il a par rapport à son environnement ne sont pas nécessairement correctes. Ces méthodes ne lui permettent pas de démontrer qu'il y a une réalité indépendante de son esprit et quelle est la nature précise de cette réalité, mais une telle démonstration n'est pas requise pour la possession du concept de vérité objective.

Comment la norme de vérité ou, si l'on veut, les conditions d'application du concept de vérité objective, sont-elles fixées ? Cette question dépasse le cadre de mon exposé. Je peux tout de même signaler que l'interprétationnisme modéré me semble une avenue prometteuse²⁴. Selon ce point de vue, la question du contenu des croyances d'un être dépend essentiellement de l'interprétation que nous en ferions. Ainsi, l'application d'une norme de vérité aux impressions et jugements d'un être n'aurait de sens que dans le cadre d'une comparaison entre ses pensées et les nôtres. Mais l'interprétation dont il est question ici en est une qui *pourrait* avoir lieu et non pas une interprétation qui, *de fait*, a eu lieu²⁵.

24. Je développe cette idée plus à fond dans Montminy (à paraître).

25. Je tiens à remercier Sherri Irvin, Maurice Lagueux, Daniel Laurier, Michel Seymour, ainsi que les deux lecteurs anonymes de cette revue pour leurs commentaires utiles sur ce texte. Je remercie aussi le CRSH de m'avoir accordé une subvention de recherche.

Bibliographie

- Burge, T. « Individualism and the Mental », dans A. P. French, T. Uehling et H. Wettstein, dir., *Midwest Studies in Philosophy*, 4, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979, p. 73-121.
- Cheney, D. L. et R. M. Seyfarth, *How Monkeys See the World : Inside the Mind of Another Species*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Child, W. *Causality, Interpretation and the Mind*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- Cohen, S. « How to be a Fallibilist », *Philosophical Perspectives*, 2, 1988, p. 581-605.
- Davidson, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984. (Trad. fr. *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, J. Chambon, 1993.)
- . « Rational Animals », dans E. Lepore et B. McLaughlin, dir., *Actions and Events : Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 473-481. (Trad. fr. « Animaux rationnels » dans *Paradoxes de l'irrationalité*, Combas, Éditions de l'Éclat, p. 63-75.)
- . « Epistemology Externalized », *Dialectica*, 45, 1991, p. 191-202.
- . « The Problem of Objectivity », *Tijdschrift voor Filosofie*, 57, 1995, p. 203-220.
- . « The Emergence of Thought », *Erkenntnis*, 51, 1999a, p. 7-17.
- . « Reply to Dagfinn Føllesdal », dans L.E. Hahn, dir., *The Philosophy of Donald Davidson*, Chicago et La Salle, Open Court, 1999b, p. 729-732.
- . « Reply to Thomas Nagel », dans L.E. Hahn, dir., *The Philosophy of Donald Davidson*, Chicago et La Salle, Open Court, 1999c, p. 207-209.
- . « What Thought Requires », dans J. Branquinho, dir., *The Foundations of Cognitive Science*, Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 121-132.
- Dennett, D. C. *The Intentional Stance*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987. (Trad. fr. *La stratégie de l'interprète*, Paris, Gallimard, 1990.)
- DeRose, K. « Solving the Skeptical Problem », *Philosophical Review*, 104, 1995, p. 1-52.
- Fodor, J. A. *Psychosemantics*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987.
- Heil, J. *The Nature of True Minds*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Johnston, M. « Objectivity Refigured : Pragmatism Without Verificationism », dans J. Haldane et C. Wright, dir., *Reality, Representation and Projection*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 85-130.
- Kripke, S. « A Puzzle about Belief », dans A. Margalit, dir., *Meaning and Use*, Dordrecht, Reidel, 1979, p. 239-283.
- Lewis, D. « Reduction of Mind », dans S. Guttenplan, dir., *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Basil Blackwell, 1994, p. 412-431.
- . « Elusive Knowledge », *Australasian Journal of Philosophy*, 74, 1996, p. 549-567.

- Montminy, M. « Triangulation, Objectivity and the Ambiguity Problem », *Crítica*, 35, 2003, p. 25-48.
- _____. « Meaning Skepticism and Normativity », *Journal of Philosophical Research*, à paraître.
- Putnam, H. « The Meaning of "Meaning" », dans *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 215-271.
- Stich, S. *From Folk Psychology to Cognitive Science*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1983.
- Unger, P. *Philosophical Relativity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- Wilson, E. O. *The Insect Societies*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971.
- Wimmer, H. et J. Perner. « Beliefs about Beliefs : Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception », *Cognition*, 13, 1983, p. 103-128.
- Wright, C. *Truth and Objectivity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992.

Précis de *Art as Performance*

David Davies

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011071ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011071ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Davies, D. (2005). Précis de *Art as Performance*. *Philosophiques*, 32 (1), 207–214.
<https://doi.org/10.7202/011071ar>

Disputatio

Précis de *Art as Performance*

DAVID DAVIES

McGill University

david.davies@staff.mcgill.ca

Art as Performance tente à la fois de donner un meilleur fondement aux travaux récents de la philosophie analytique de l'art, et de poursuivre ces travaux de manière originale en élaborant et défendant une ontologie de l'événement artistique que je nomme « théorie de la performance ». L'argument du livre présuppose un principe méthodologique concernant la manière dont nous devons procéder en ontologie de l'art, ainsi que dans la philosophie de l'art en général. Selon ce que je nomme la « contrainte pragmatique », les œuvres d'art doivent être des entités possédant le genre de propriétés que nous attribuons avec raison aux « œuvres » dans notre pratique réflexive critique et appréciative, qui sont individuées comme de telles « œuvres » le sont ou peuvent l'être, et qui possèdent les propriétés modales raisonnablement attribués aux « œuvres », dans une codification (au sens de Goodman) de cette pratique. L'œuvre est l'« unité » de la critique, de l'appréciation et de la valeur artistique — ce sur quoi portent nos jugements réflexifs critiques, appréciatifs et évaluatifs.

Dans le premier chapitre, j'élabore et défends la notion de contrainte pragmatique, à laquelle souscrivent plusieurs publications récentes sur la philosophie de l'art, dans la grande tradition analytique. Je suggère aussi qu'en vertu de la contrainte pragmatique, certains aspects de notre pratique artistique mettent en question des affirmations généralement partagées à propos de l'appréciation et de la valeur artistiques. Selon ce que je nomme la « théorie de l'art du sens commun », les œuvres d'art sont le genre de choses dont des exemples sont accrochés sur les murs des galeries, projetés sur des écrans, joués dans des salles de concert, ou peuvent être achetés dans une librairie ; et apprécier une œuvre d'art consiste à se livrer à l'expérience d'une rencontre immédiate avec un exemple de l'œuvre. La valeur artistique réside alors dans la qualité des expériences ainsi obtenues. Cette vision des choses est largement « empiriste », si l'on tient compte du fait qu'une appréciation et une évaluation artistiques nécessitent une connaissance minimale des différents aspects de l'histoire de la production d'une œuvre, qui ne peut être déterminée sur la base de l'examen d'un seul de ses exemples — voilà ce à quoi conduit la nature « immédiate » de l'expérience nécessaire de la rencontre.

Les aspects de notre pratique artistique qui sont problématiques pour la théorie du sens commun comprennent : a) la matière dont l'œuvre est faite, si la peinture est un faux, pour que, par exemple, nos jugements sur la valeur

artistique se transforment lorsque nous découvrons que les *Disciples d'Emmaüs* est de van Meegeren et non de Vermeer ; b) notre intérêt, cultivé par les conservateurs de musée, pour la manière dont les objets d'art sont produits — par exemple, l'exposition, à côté des peintures, des premiers croquis des *Demoiselles d'Avignon* de Picasso, et l'attention portée au fait que Vermeer a utilisé une *camera obscura* pour plusieurs de ses toiles ; et c) les difficultés que rencontrent ceux qui possèdent quelque chose comme la théorie du sens commun lorsqu'ils tentent de comprendre et d'apprécier plusieurs œuvres de l'art moderne tardif. Ces questions se posent non seulement pour l'art visuel, mais aussi pour le théâtre, la danse, le cinéma, la littérature, la musique, et les autres formes d'art. Pour les « empiristes esthétiques » qui adhèrent à la vision appréciative du sens commun, notre pratique est simplement erronée lorsqu'elle considère que de tels aspects de l'histoire de la production d'objets d'art sont eux-mêmes susceptibles d'être appréciés en tant qu'œuvres : ils ne concernent que les éléments sociologiques, psychologiques et artistico-historiques des produits de la création artistique.

Je réponds à ces questions de deux façons similaires. Premièrement, dans les chapitres 2 et 3, je donne un fondement plus solide aux récents travaux en épistémologie de l'art qui s'attaquent à la manière d'apprécier de l'esthétique empiriste. J'examine alors de quelle façon la connaissance historique de la création du produit d'une activité artistique repose sur l'appréciation de l'œuvre créée. Ce faisant, j'introduis le terme de « centre d'appréciation » [*focus of appreciation*] pour renvoyer au produit d'une performance artistique créatrice, dans la mesure où ce produit est considéré comme pertinent pour l'appréciation de l'œuvre ainsi créée. M'appuyant sur les travaux de Currie, Dutton, Danto, Levinson, Wollheim, Blinky et autres, je soutiens que le centre d'appréciation devrait être considéré comme ayant une certaine structure, et que nous pouvons comprendre cette structure sans situer le véhicule artistique dans le contexte de l'histoire de sa production. Des œuvres d'art sont créées parce que quelque chose est fait dans un contexte où cette action est vue comme produisant *autre chose*. Par exemple, quelqu'un applique de la peinture à l'huile sur une toile, et cela est perçu comme la production d'un tableau auquel diverses propriétés représentationnelles, expressives et formelles peuvent être attribuées par les spectateurs. J'appelle la première action « manipuler un médium-véhicule » et le produit créé le « véhicule artistique ». Je nomme la seconde « exprimer un énoncé artistique », une expression fourre-tout qui rassemble l'ensemble des propriétés largement « signifiantes » que nous attribuons aux produits de l'activité artistique dans notre appréhension critique de ces produits. Les éléments qui composent l'énoncé artistique exprimé par l'intermédiaire d'un véhicule artistique peuvent inclure le fait d'être une forme de représentation, d'avoir une valeur expressive particulière, ou de rendre manifeste quelque propriété formelle ou matérielle, de même que l'ensemble des significations d'ordre supérieur que nous attribuons au véhicule en vertu de ces significations élémentaires. Utiliser un médium à titre

de véhicule se présente comme l'expression d'un énoncé artistique, parce que le contexte à l'intérieur duquel le produit de la première action est perçu fournit des normes interprétatives ou des formes de compréhension partagées qui nous permettent de le saisir ainsi. Reprenant l'expression de Margolis, je donne à ces formes de compréhension partagées le nom de « médium artistique ». Ainsi, le produit d'une performance artistique créatrice constitue pour les fins de l'appréciation — du « centre d'appréciation » — un énoncé artistique exprimé par un véhicule artistique en vertu d'un médium artistique.

Je soutiens donc, en m'appuyant encore une fois sur le travail des philosophes mentionnés plus haut, que nous ne pouvons identifier le centre d'appréciation que si nous situons le produit manifeste — le véhicule artistique — dans l'histoire d'une production. D'ailleurs, cela peut même s'avérer nécessaire pour identifier le véhicule — comme c'est le cas avec le film contemporain d'animation, et, pour différentes raisons, dans l'art moderne tardif. Cela nous aide à comprendre ce qui se passe par ailleurs lorsque des spectateurs compétents ne parviennent pas à « saisir » l'art moderne tardif — lorsque, par exemple, ils prennent le véhicule artistique dans une œuvre comme la *Fontaine* de Duchamp pour l'objet exposé dans la galerie et le médium artistique pour celui que l'on retrouve normalement dans les œuvres de sculpture.

Dans les sept autres chapitres, j'élabore et défends une position particulière quant au statut ontologique de l'œuvre d'art, une position qui, je pense, constitue la meilleure option théorique compte tenu de la contrainte pragmatique, dès lors que nous acceptons la critique de l'esthétique empiriste développée dans les deux chapitres précédents. Selon cette conception, que je nomme « théorie de la performance », des œuvres d'art de toutes sortes peuvent être identifiées, non aux produits des activités créatrices des artistes, mais avec ces activités créatrices elles-mêmes, qui sont complétées par ces produits : l'œuvre est une performance créatrice qui réside dans les activités intentionnelles d'un médium véhiculaire par lesquelles un centre d'appréciation particulier se trouve précisé. Le cheval de bataille du long argument en faveur de la théorie de la performance n'est pas l'ontologie du sens commun mais un « contextualisme » qui a été considéré comme la réponse ontologique naturelle à l'abandon de l'esthétique empiriste. Les contextualistes conçoivent une œuvre comme le produit contextualisé d'un acte de production artistique, et un centre d'intérêt comme la compréhension nécessitant la connaissance de certains aspects de ces actes, dont l'identité, en tant qu'œuvre, comprend en quelque sorte l'histoire de la production. Pour le contextualiste, une œuvre est un véhicule artistique en tant qu'elle est créée dans un contexte artistico-historique particulier : par exemple, Jerrold Levinson affirme que les œuvres musicales ne sont pas de pures structures de sons (ou que les sons/performances sont de purs moyens) mais constituent des structures en tant qu'elles sont « indiquées » dans un tel contexte, tandis que Danto propose une théorie contextualiste des œuvres d'art visuel reproduisant une théorie contextualiste préalablement appliquée aux œuvres d'art littéraires.

L'argument proposé pour la théorie de la performance, et contre le contextualisme, est « cumulatif » en ce sens que les considérations individuelles invoquées acquièrent plus de poids lorsqu'il devient clair qu'elles prennent place dans un cadre théorique plus large, ce qui nous permet de réfléchir sur la pratique artistique et de discourir sur l'art. Ce cadre théorique devient pleinement évident seulement au dernier chapitre, après que la notion de performance artistique, centrale pour la théorie de la performance, a été expliquée et bien détaillée. L'analyse de la structure raffinée du centre d'appréciation au chapitre 3 constitue une étape cruciale dans le développement de mon argument. Elle rend vaine l'intérêt de l'empiriste pour une distinction entre propriétés artistiques et propriétés artistico-historiques. Mais cela nous conduit aussi à nous demander s'il existe en principe une raison d'exclure de notre appréciation des œuvres les éléments d'origine [*aspects of provenance*] non déterminants pour les propriétés du centre d'appréciation.

Au chapitre 4, je soutiens que la logique même de l'argument contre l'empirisme, tel qu'élaboré à partir du centre d'appréciation, met en question la tentative contextualiste visant à exclure de l'épistémologie de l'art de tels éléments d'origine. Je défie le contextualiste de se tourner, en vertu d'un principe, vers les aspects qui nous intéressent dans la performance créatrice d'un artiste, sans que cela ne laisse de trace sur le centre [d'appréciation] qui en résulte — par exemple, les premiers brouillons d'une œuvre, une preuve, déterminable seulement aux rayons X, qu'on a repeint sur une toile, ou la preuve que certains aspects de notre centre d'appréciation sont non intentionnels ou accidentels. Relativement à ce dernier type d'exemple, je soutiens que la théorie de la performance nous permet de contourner les désaccords opposant les théories intentionnaliste et non intentionnaliste de l'interprétation, dans la mesure où de tels désaccords supposent que les intentions artistiques peuvent porter sur l'appréciation et la valeur artistiques seulement si elles déterminent l'énoncé artistique exprimé à l'aide du véhicule artistique. Dès lors que nous reconnaissons les différentes manières selon lesquelles notre intérêt critique à propos d'une œuvre d'art nécessite que nous tenions compte de la performance créatrice, le fardeau de la preuve réside entre les mains du contextualiste qui doit démontrer pourquoi nous devrions malgré tout considérer l'œuvre comme un produit contextualisé.

Au chapitre 5, je développe un argument « modal » complétant l'argument du chapitre 4, mais qui fournit aussi une raison particulière de questionner le caractère approprié du contextualisme. L'objection initiale contre l'ontologie contextualiste, comme celle de Levinson, consiste à dire qu'en déterminant certains types d'éléments originaux [*aspects of provenance*] constituant toute œuvre, cette ontologie manque de ressources pour rendre compte de ce que j'appelle le « fonctionnement relatif de la modalité » [*work-relativity of modality*] — le fait que les éléments d'origine portent sur nos jugements modaux avec une force *variable* reflétant notre *perception de ce qui doit être apprécié* dans une œuvre donnée. En fait, je soutiens que nos intuitions

modales au sujet des œuvres reprennent nos intuitions modales à propos de performances particulières là où nos centres [d'appréciation] sont précisés. La théorie de la performance, en identifiant les œuvres à des performances particulières partageant la propriété générale d'être l'objet de précisions du centre d'appréciation, peut aisément s'accommoder de ce fait. Même une version révisée du contextualisme, identifiant les œuvres avec les centres de l'œuvre [*work-focuses*], précisés par une performance de manipulation particulière, pourrait être exposée à cette critique, puisque nous ne pouvons rien dire sur ce qui distingue ces performances.

Ces arguments pour la théorie de la performance sont étayés au cours de l'élaboration détaillée de la théorie au chapitre 7. Cette élaboration est tributaire de l'évaluation critique, au chapitre 6, des difficultés rencontrées par l'« hypothèse de l'action-type » de Gregory Currie, laquelle identifie les œuvres d'art avec des types d'action plutôt qu'avec des performances symboliques [*token performances*]. Pour Currie, une œuvre est un type d'action lorsqu'une structure particulière est découverte par une « voie heuristique » particulière. Je soutiens, contre Currie : a) que la notion de « voie heuristique » ne peut pas remplir la fonction ontologique qu'on lui accorde ; b) que l'application de la notion de « structure » pour l'ontologie de l'art est limitée ; c) qu'une interprétation réaliste ou nominaliste des « types d'action » ne peut nous fournir une ontologie de l'art appropriée ; et d) que Currie ne parvient pas à rendre compte du fonctionnement relatif de la modalité [*work-relativity of modality*]. En élaborant la théorie de la performance, je ne parle pas de « découvrir une structure », mais de « préciser un centre d'appréciation ». En individuant les œuvres comme des performances ainsi identifiées, je fais intervenir, conformément à la notion de fonctionnement relatif de la modalité, l'idée d'une caractérisation adéquate des actions intentionnelles lorsqu'un centre d'appréciation a été précisé — une caractérisation adéquate de *ce qui a été accompli* dans une performance créatrice particulière. Une œuvre, en tant que performance, comporte tout simplement ces actions accomplies par le ou les artistes, ainsi que les aspects du contexte de la performance que nous pouvons inclure dans une caractérisation adéquate des actions intentionnelles qui constituent le véhicule artistique de l'œuvre.

Plus loin je soutiens que les œuvres, en tant que performances spécifiques, ne doivent pas être identifiées avec des « actions élémentaires » qui peuvent avoir essentiellement leur moment de réalisation, mais avec ce que je nomme des « accomplissements » [*doings*], des exemples d'événements admettant les formes de variation des propriétés modales nécessaires au fonctionnement relatif de la modalité. Je soutiens que les accomplissements sont nécessaires pour donner une signification à une bonne partie de notre discours modal à propos des événements, et que les œuvres d'art sont des accomplissements d'un genre particulier. Pour apprécier une œuvre il faut apprécier ce qui a été accompli, et, en évaluant des affirmations modales au sujet des œuvres, on se demande si *cela* peut avoir été fait en de telles circonstances.

Notre sentiment à propos de *ce que c'est* est capté par ce que nous tenons pour une caractérisation adéquate des actions intentionnelles du médium véhiculaire en vertu de laquelle le centre d'appréciation se trouve précisé. Un accomplissement particulier est réalisé par un ensemble particulier d'exemples d'actions-types [*a particular set of simpler action-tokens*] dans le monde réel, mais peut [aussi] être réalisé par différents exemples d'actions-types symboliques dans d'autres mondes possibles.

Deux considérations supplémentaires favorisant la théorie de la performance plutôt que le contextualisme sont présentées au chapitre 8. D'abord, une objection contextualiste courante à l'encontre des ontologies de l'événement artistique consiste à dire que de telles ontologies rectifient radicalement notre discours ordinaire sur les œuvres d'art et nécessitent une distinction entre parler de l'œuvre et parler d'un certain élément propre à l'œuvre (par exemple le centre d'appréciation). [Or] cette objection se retourne contre le contextualiste; lorsqu'on se demande s'il est susceptible de recevoir une objection similaire, on découvre une instabilité fondamentale dans sa position. Cela apparaît de la manière la plus évidente dans la récente critique que Julian Dodd adresse au type de contextualisme défendu par Levinson. Si une époque ou tout autre paramètre temporel indiqué [*indexed*] est représenté comme un aspect constitutif d'une œuvre comme c'est le cas dans la théorie de la « structure indiquée », alors, soutient Dodd, des œuvres pourrait être des entités s'apparentant à des événements, puisque seules de telles entités peuvent être marquées dans le temps ou avoir des propriétés temporellement infléchies [*inflected*] comme éléments constitutifs. Si, d'un autre côté, les époques ou propriétés temporellement indiquées ne sont pas considérées comme des éléments constitutifs des œuvres des contextualistes, alors les œuvres doivent être pensées comme des *structures individuées* en fonction de l'époque de leur occurrence. Par conséquent, le contextualisme est instable, il s'effondre lorsqu'il est soumis à un examen minutieux, soit par une certaine forme d'ontologie décontextualisée, ou bien par une ontologie de l'événement comme la théorie de la performance. Dodd prend cela pour un argument favorisant le rétablissement d'une conception structuraliste des œuvres musicales et littéraires. Si, toutefois, nous rejetons le structuralisme, nous pouvons répondre en acceptant une ontologie de l'événement comme la théorie de la performance. Nous pourrions alors adapter les implications « révisionnistes » d'une telle ontologie en nous dotant d'une distinction de principe entre parler des œuvres et parler des éléments qui constituent le centre [d'appréciation] de l'œuvre.

Une deuxième considération favorisant la théorie de la performance est implicite dans les sections précédentes du chapitre 8, où je soutiens que le contextualisme ne peut pas adéquatement rendre compte des distinctions cruciales qui doivent être faites entre les œuvres de l'art moderne tardif et qu'il est aussi incapable d'expliquer le traitement que nous réservons aux œuvres contre-faites. La théorie de la performance, selon moi, est en bien meilleure position pour rendre compte de ces dimensions de notre pratique artistique. Cet argument

pour la théorie de la performance est développé au chapitre 9, où une analyse détaillée de la manière dont les *événements-performances* — comme les performances d'œuvres musicales ou théâtrales — sont créés et appréciés comme étant des œuvres d'art. La théorie de la performance nous fournit un cadre plus large dans lequel nous pouvons inclure cette analyse des événements-performances, de telle sorte que nous soyons en mesure de faire d'importantes distinctions entre les œuvres de l'art moderne tardif, ainsi qu'entre différents genres d'événements-performances dans les arts [en général].

Dans le dernier chapitre, je complète la critique de la théorie de l'art du sens commun entamée au premier chapitre. Premièrement, j'indique de quelle manière nous serions en mesure de définir une « œuvre d'art » comme un type de performance, en distinguant ainsi les œuvres d'art des autres performances créatrices de véhicules qui expriment des contenus en vertu de formes de compréhension communes. Je propose [ainsi] de considérer qu'une œuvre d'art est une performance exprimant un contenu à l'aide d'un véhicule, par un « médium artistique », [c'est-à-dire] un système de formes de compréhension dont l'expression est commune au système du monde de l'art. Le système du monde de l'art, quant à lui, est un système à l'intérieur duquel les formes de compréhension dont l'expression est commune facilitent l'expression d'un contenu par des véhicules qui remplissent des fonctions symboliques « esthétiques » au sens de Goodman. Une « œuvre d'art » est définie de manière procédurale, en référence à une performance s'appuyant intentionnellement sur un système préétabli de formes de compréhension évidentes [*articulatory understandings*], et fonctionnellement, dans la mesure où c'est en référence à un certain type de fonctionnement symbolique qu'un système de formes de compréhension évidentes est considéré comme un médium artistique.

Deuxièmement, je défends une théorie de la valeur artistique qui à la fois embrasse [l'ensemble] des types d'expérience d'évaluation [*experiential values*] que célèbre l'empiriste et permet aussi aux œuvres de posséder une valeur artistique, en vertu de leur statut de performances ou d'« accomplissements » [*doings*]. Je m'oppose ici à ce que j'appelle « l'empirisme éclairé », qui admet d'une part la critique contextualiste des théories empiristes de l'appréciation, mais qui maintient de l'autre une théorie empiriste de la valeur artistique. Cela complète aussi l'élaboration d'un cadre philosophique plus large pour réfléchir sur les œuvres d'art, — leur être, leur être-apprécies et leur être-évaluées — fondé sur la théorie de la performance. Mon argument cumulatif fait alors intervenir la « contrainte pragmatique », selon laquelle nous devons évaluer les propositions ontologiques en fonction de leur adéquation à un cadre philosophique plus étendu, qui rend notre pratique signifiante en tant que cette pratique est « codifiée » par la réflexion rationnelle. C'est sa place à l'intérieur de la considération philosophique générale de notre pratique artistique, élaborée dans mon livre, — un cadre qui montre tant les continuités que les discontinuités saillantes entre l'art traditionnel et l'art moderne, et entre différentes disciplines artistiques —, qui nous procure la mesure

ultime de la théorie de la performance comme ontologie de l'art. Le fardeau de la preuve repose alors sur le contextualiste qui doit proposer une ontologie contextualiste surpassant la théorie de la performance ainsi comprise.

Le statut de l'œuvre d'art comme événement chez David Davies

ROGER POUIVET

Université de Nancy 2 et Archives Poincaré (CNRS)

Roger.Pouivet@univ-nancy2.fr

[Peter Hutchinson] filled some plastic bags with gas and pieces of rotten calabash or something of the sort ... threw the whole business into the ocean... An underwater photographer took pictures of the installation... Genius and process — process and genius!

Tom Wolfe, *The Painted Word*

1.

Il existe deux types d'ontologie de l'art. Le premier consiste à utiliser les concepts clés de l'ontologie, les notions d'objet, de propriété, d'identité, etc., afin d'explicitier le mode d'existence des œuvres. Une telle ontologie, en quelque sorte *appliquée*, examine la question de l'authenticité des œuvres, des modalités de leur exposition, de leur restauration, de la relation à leurs exécutions, à leurs enregistrements, etc. Elle ne recherche pas une conception ontologique générale et unifiée de ce en quoi consiste être une œuvre d'art. Elle est nécessairement pluraliste. On en trouve un bon exemple chez Stephen Davies¹. David Davies pratique l'autre type, tout comme Wolterstorff, Currie, Zemach. Cette ontologie générale et unifiée est dualiste ou moniste, selon qu'elle affirme l'existence d'œuvres relevant de deux catégories ontologiques (les entités singulières et les entités instanciables), ou d'une seule catégorie. David Davies n'affirme pas simplement que certaines œuvres, particulièrement les œuvres relevant de « l'art contemporain » — celles de Duchamp, Beuys ou Acconci — sont mieux décrites en termes d'événements que d'objets ou de produits, que notre seul espoir de les apprécier à leur juste valeur artistique ou esthétique suppose de les tenir pour des événements, comme on pourrait le faire dans une ontologie du premier type. Il affirme que toutes les œuvres d'art, sans exception, sont des performances, c'est-à-dire des événements.

2.

La défense par David Davies d'une ontologie événementielle des œuvres d'art fera date. La lecture d'un livre aussi superbement maîtrisé pourrait (presque)

1. Stephen Davies, *Musical Works and Performances*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

Le statut de l'oeuvre d'art comme événement chez David Davies

Roger Pouivet

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011072ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011072ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Pouivet, R. (2005). Le statut de l'oeuvre d'art comme événement chez David Davies. *Philosophiques*, 32 (1), 214–220. <https://doi.org/10.7202/011072ar>

ultime de la théorie de la performance comme ontologie de l'art. Le fardeau de la preuve repose alors sur le contextualiste qui doit proposer une ontologie contextualiste surpassant la théorie de la performance ainsi comprise.

Le statut de l'œuvre d'art comme événement chez David Davies

ROGER POUIVET

Université de Nancy 2 et Archives Poincaré (CNRS)

Roger.Pouivet@univ-nancy2.fr

[Peter Hutchinson] filled some plastic bags with gas and pieces of rotten calabash or something of the sort ... threw the whole business into the ocean... An underwater photographer took pictures of the installation... Genius and process — process and genius!

Tom Wolfe, *The Painted Word*

1.

Il existe deux types d'ontologie de l'art. Le premier consiste à utiliser les concepts clés de l'ontologie, les notions d'objet, de propriété, d'identité, etc., afin d'explicitier le mode d'existence des œuvres. Une telle ontologie, en quelque sorte *appliquée*, examine la question de l'authenticité des œuvres, des modalités de leur exposition, de leur restauration, de la relation à leurs exécutions, à leurs enregistrements, etc. Elle ne recherche pas une conception ontologique générale et unifiée de ce en quoi consiste être une œuvre d'art. Elle est nécessairement pluraliste. On en trouve un bon exemple chez Stephen Davies¹. David Davies pratique l'autre type, tout comme Wolterstorff, Currie, Zemach. Cette ontologie générale et unifiée est dualiste ou moniste, selon qu'elle affirme l'existence d'œuvres relevant de deux catégories ontologiques (les entités singulières et les entités instanciables), ou d'une seule catégorie. David Davies n'affirme pas simplement que certaines œuvres, particulièrement les œuvres relevant de « l'art contemporain » — celles de Duchamp, Beuys ou Acconci — sont mieux décrites en termes d'événements que d'objets ou de produits, que notre seul espoir de les apprécier à leur juste valeur artistique ou esthétique suppose de les tenir pour des événements, comme on pourrait le faire dans une ontologie du premier type. Il affirme que toutes les œuvres d'art, sans exception, sont des performances, c'est-à-dire des événements.

2.

La défense par David Davies d'une ontologie événementielle des œuvres d'art fera date. La lecture d'un livre aussi superbement maîtrisé pourrait (presque)

1. Stephen Davies, *Musical Works and Performances*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

nous tenter de l'adopter. La méthode cumulative d'argumentation fonctionne bien : on est d'abord dubitatif, puis surpris par l'habileté dialectique de l'auteur et enfin quasiment convaincu. La grande réussite de Davies est d'offrir un statut ontologique digne d'elles à des œuvres « dérangeantes », par exemple les *Trademarks* d'Acconci, marques, dont des morsures, que l'artiste pratique sur son corps², improvisations jazzistiques, sans omettre une interprétation renouvelée des ready-mades duchampiens. Imaginons un béotien, vulgaire, fruste et goguenard face à certaines de ces œuvres. Il soupçonne l'imposture. Pour peu que cet être grossier soit de bonne foi, l'argumentation de Davies va-t-elle le terrasser ? Va-t-il convenir qu'il faisait une erreur (de catégorie) : il croyait avoir affaire à des produits, alors qu'il s'agit de processus. Les photographies des morsures sur le bras d'Acconci, les enregistrements d'improvisations, le pissoir ne sont pas les œuvres d'art, à proprement parler, ce sont des *foci* d'appréciation, des voies d'accès aux œuvres, qui sont des *doings*. Avant de céder aux arguments sophistiqués de Davies, le benêt qui n'aime pas les installations et autres bidules qui peuplent les musées d'art contemporain peut cependant se demander si le philosophe n'a pas produit une théorie *ad hoc*, une théorie pour ces « œuvres »-là, nous contraignant ensuite de l'imposer à toutes les autres, y compris la cathédrale de Chartres, *La Liberté guidant le peuple* de Delacroix, la *Recherche du temps perdu* de Proust et le nouveau Radiohead, devenus aussi, par la dialectique de Davies, des processus. Pour sauver Acconci, faut-il perdre Rembrandt, Henry James et les Beatles ? Et surtout le sens commun.

3.

Principe de Schaeffer : « Si on veut décrire la nature de l'art, on ne saurait la réduire à un sous-ensemble choisi en vertu d'un critère d'évaluation : les œuvres "ratées", c'est-à-dire non conformes au critère d'évaluation retenu (quel qu'il soit), participent tout autant de la nature de l'art (relèvent du même "faire") que les œuvres "valides" »³. Dans la définition de l'art, le principe de Schaeffer permet de distinguer un critère évaluatif et un critère descriptif. L'art n'est pas seulement l'art *digne de ce nom*. La détermination de l'extension d'un concept empirique doit être distinguée de la hiérarchisation des objets qui tombent sous ce concept. Le principe de Schaeffer est indiscutable. Il est en revanche discutable de donner comme cahier des charges d'une théorie de l'art d'inclure *tout* ce que d'aucuns tiennent pour de l'art. Principe de Pouivet (si je puis me permettre) : « Pour ne pas pouvoir se limiter à un sous-ensemble évaluatif désigné comme l'art digne de ce nom, une théorie de l'art n'a pas non plus à partir des cas marginaux ou problématiques et elle doit s'en méfier ». On peut même penser qu'elle gagne à partir de cas prototypiques. Je crois qu'une théorie de l'art doit pouvoir s'appliquer aux

2. Davies discute d'autres œuvres d'Acconci et en propose une typologie (p. 195-199).

3. Jean-Marie Schaeffer, *L'art de l'âge moderne*, Paris, Gallimard, 1992, p. 360.

disques de rock et aux feuillets télévisés⁴. Mais Acconci fait-il l'affaire ? Le problème est, à mon sens, que Davies a choisi comme prototype d'œuvre d'art des performances, dont le statut d'œuvre d'art — distinct du statut artistique — fait l'objet d'une revendication *contre* le statut commun des œuvres. C'est un peu comme si on choisissait Al Capone comme parangon de vertus, en disant qu'il avait tout de même celles de la mafia...

Comme le fait remarquer Noël Carroll, Clive Bell et R. G. Collingwood défendaient implicitement le néo-impressionnisme et la poétique moderniste de Joyce, Stein et Eliot, Suzanne Langer l'esthétique de la danse contemporaine, George Dickie voulait faire une place à Dada et au ready-made, Arthur Danto pensait indispensable d'avoir une théorie des « indiscernables » artistiques, à cause des fameuses *Boîtes Brillo* de Wharol⁵. Tout se passe comme si Davies voulait penser l'art, tout l'art, coûte que coûte, à partir d'Acconci et consorts.

4.

Méditons quelques exemples :

1. Dans une performance intitulée *Titus/Iphigénie*, Beuys, son chapeau sur la tête, parle à des animaux et leur explique l'art. Un photographe immortalise la scène.
2. En 1917, Jacques Vaché se présente — revolver au poing, en tenue d'officier anglais — à la fameuse première des *Mamelles de Tirésias*, de Guillaume Apollinaire. Trouvant la pièce trop « artistique », il menace de tirer sur le public. André Breton promeut ce coup d'éclat au rang d'œuvre d'art lorsque, des années plus tard, il déclare que l'acte sur-réaliste le plus simple « consiste à descendre dans la rue et à tirer, au hasard, tant qu'on peut, dans la foule » (*Deuxième manifeste du sur-réalisme*). Jacques Vaché devient le paradigme de l'artiste sans œuvre.
3. Quelqu'un marche dans la rue en inventant une musique. Elle lui paraît sublime. Arrivé chez lui, il tente de la jouer au piano. Mais il lui semble jouer autre chose que ce qu'il avait dans la tête.

Le premier cas correspond pleinement à la conception événementielle de l'œuvre d'art défendue par Davies. Passons au second et au troisième. Il y a des différences. La performance de Beuys est attendue par « le monde de l'art », photographiée, commentée, appréciée, etc. ; c'est Breton qui *a posteriori* transforme la facétie de Vaché en geste artistique ; l'impression de créer du compositeur purement mental relève d'un mécanisme psychologique.

4. Roger Pouivet, *L'œuvre d'art à l'âge de sa mondialisation : une ontologie de l'art de masse*, Bruxelles, La lettre volée, 2003.

5. Noël Carroll, « Identifying Art », *Beyond Aesthetics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 83.

Pourtant, dans les trois cas, l'œuvre serait un processus (expliquer l'art aux animaux, tirer sur le public d'un théâtre, avoir l'esprit musical), pas un produit. Dans (3), il n'y a pas d'œuvre du tout. Y en a-t-il dans (2) et dans (1)? Davies avait le choix entre :

1. Les œuvres d'art sont des performances (*doings*).
2. L'art ne suppose pas qu'il y ait des œuvres.

Il a choisi de dire (1) et pas (2). Avec ses arguments forts, ne pourrait-on pas soutenir (2)? Pourquoi tient-il à (1) plus qu'à (2)? Avec (2), ne serait-il pas ainsi au plus près des intentions de ses paradigmes artistiques?

5.

Si « les œuvres d'art sont des “faire” (*doings*) », qu'est-ce qui ferait défaut à (3) pour qu'il y ait une œuvre? Pas le produit, qui n'est pas l'œuvre, mais son seul *complément*, comme Davies le répète plusieurs fois. Pour lui, le produit sert d'embrasseur à l'expérience esthétique. Il permet parfois son identification. « Embrasseur », ce *complément d'œuvre* est aussi une sorte de *résidu* : des photographies banales dans le cas de Beuys, les affirmations de Breton imposant la métamorphose artistique de la pitrerie de Vaché, l'impression d'avoir été génial, ne serait-ce qu'un cours instant, du compositeur mental méconnu. Si l'œuvre est un processus, le produit est une sorte de ruine.

Mais le produit ne fait-il pas que compléter le processus? Les deux entretiennent une relation de dépendance causale. Si j'écris sur le tableau, l'inscription résulte d'un processus; mais quand le processus s'arrête l'inscription possède une existence indépendante. L'inscription peut être effacée, pas le processus. En revanche, l'existence d'un processus dépend de son résultat ou de son produit. On ne peut l'identifier comme étant *tel* processus qu'à la seule condition d'identifier, au préalable, *ce* résultat ou *ce* produit⁶. Dans le cadre d'une compétition d'athlétisme, l'existence d'un processus consistant à lancer le poids dépend d'une marque que celui-ci fait au sol en retombant. Si un mime fait le geste de lancer le poids, mais qu'aucune marque ne s'inscrit, il n'y a pas eu de lancer du poids. Si quelqu'un, même sur un stade d'athlétisme, chasse une guêpe, en faisant des gestes étonnants, un observateur pourrait croire qu'il lance le poids. Mais non : aucune marque ne s'inscrit. C'est la marque qui *fait* le processus. Évidemment, une marque ne peut être interprétée comme un exploit sportif qu'en étant rapportée au processus dont elle résulte. Mais c'est une dépendance causale, et non ontologique.

6. Un argument du même ordre, mais plus général, se trouve chez Peter Strawson, *Les individus*, trad. fr. de A. Shalom et P. Drong, Paris, Le Seuil, 1973, p. 61 et suiv. (p. 56 et suiv. de l'édition anglaise). Cet argument se conclut par la thèse qu'il existe « une dépendance générale, quant à l'identification, des processus que subissent les choses, à l'égard des choses qui les subissent, et non vice versa » (p. 63 [p. 57]).

6.

Au début du § 43 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant dit : « on distinguera l'art de la *nature*, comme le faire (*facere*) est à distinguer de l'agir ou de l'effectuer en général (*agere*), et les productions ou résultats de l'art, considérés en tant qu'œuvre (*opus*), seront distincts des produits de la nature, considérés en tant qu'effets (*effectus*) ». Davies met en question cette distinction fondamentale. Comme le dit Kant, d'un processus ne résulte pas un produit, mais un *effet*. Dans un processus, l'effet, s'il est causalement dépendant (ce qu'un humien conteste), n'a pas besoin d'être anticipé dans le processus sous la forme d'une intention. (Je laisse de côté la thèse créationniste et providentialiste qui fait de tous les effets des produits d'une intention divine.) Davies entend montrer comment le « focus d'appréciation » dépend des intentions. Le produit est alors un élément du processus qu'est l'œuvre d'art. L'œuvre d'art serait moins un processus qu'une *action* dont résulte le produit d'une intention. Mais si c'est au sens où l'est une action que l'œuvre est un événement, nous revenons au cas (3) : il pourrait y avoir des œuvres sans aucun *focus* d'appréciation. Une action dont ne résulte pas ce qui était attendu ou même dont il ne résulte rien reste une action. « Il a essayé vainement de ranger, mais il y a toujours autant de désordre » ne veut pas dire qu'il n'a rien fait. « Il a essayé vainement de faire un poème, mais il n'en a fait aucun » ne veut pas dire qu'il manque simplement à son œuvre un complément, le *focus* d'appréciation, le résidu, la ruine.

7.

Malgré les difficultés déjà examinées, la thèse de Davies se justifierait si la catégorie d'événement était fondamentale. On peut distinguer (A) les philosophes pour lesquels les événements n'existent pas et (B) ceux pour lesquels ils existent. Parmi ces derniers, distinguons (C), ceux pour lesquels les événements sont ontologiquement dérivés (d'entités qui n'en sont pas), et (D) ceux qui pensent qu'ils sont fondamentaux (non dérivés). Parmi ceux-ci, certains (E) pensent que les événements forment les entités fondamentales de la réalité et que tout autre catégorie de choses en dérive, si elles ont seulement une existence réelle. Davies ne précise pas à quelle catégorie (D) ou (E) il appartient. Mais ce n'est pas à la catégorie (C) puisque, au moins, s'agissant des œuvres d'art, il ne les dit pas ontologiquement réductibles à autre chose que des événements. Appartient-il à la catégorie (D*) pour laquelle certains événements sont fondamentaux et pas d'autres ?

Si les œuvres d'art sont des événements, une ontologie de l'art gagne à dire non seulement qu'elles en sont, mais aussi ce qu'ils sont⁷. Certains pensent que les événements sont des changements. Par exemple : une feuille qui

7. Pour une présentation de la métaphysique des événements, voir Peter Simons, « Events », Michael J. Loux & Dean W. Zimmerman (es), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

tombe d'un arbre, se retourner dans son lit, un ballon qui casse un carreau. Les changements lents et continus sont des processus. D'autres pensent que les processus (la croissance d'un arbre, le vieillissement d'une personne) ne sont pas *exactement* des événements. Certains événements, décisifs ou complexes, tout en étant des changements, sont aussi peut-être quelque chose en plus (pensons à la mort d'un proche, au 11 septembre). Un événement qui ne serait pas un changement serait une création *ex nihilo* ou une destruction *in nihilum*. Les œuvres d'art appartiennent-elles à cette catégorie d'événements (si elle existe) qui sont des créations *ex nihilo*? (Pour la destruction *in nihilum*, cela semble invraisemblable.)

Prenons l'exemple du ready-made. Ne serait-ce pas plutôt ce que Geach appelait un changement de Cambridge, c'est-à-dire un changement de quelque chose dans sa relation à d'autres choses; par exemple, devenir plus petit que mon fils suppose un changement réel de mon fils et un simple changement de Cambridge de ma part, puisque je ne change pas de taille. Le ready-made serait un événement, mais comme changement de Cambridge. Toutefois, cette distinction suppose une notion forte de propriété intrinsèque. La notion de propriété intrinsèque suppose l'idée de quelque chose qui n'est pas un événement, et qui a cette propriété. Il est alors légitime de se demander si un ready-made ne suppose pas une théorie substantialiste des artefacts si l'on veut pouvoir ensuite faire du ready-made un événement. Du coup, la catégorisation du ready-made comme événement supposerait d'abord une ontologie qui n'admet pas que des événements. Être un événement, pour le ready-made, relèverait d'une catégorisation ontologique superficielle, parasitaire d'une autre, fondamentale, non événementielle. Davies dit à la fois que les propriétés modales (constitutives) des œuvres sont relatives aux œuvres, et que les œuvres sont des événements. Est-ce compatible? Il recourt au modèle ontologique proposé par David Wiggins. Mais ce modèle n'est-il pas substantialiste? Comment pourrait-il jamais servir dans une ontologie (exclusivement) processuelle et événementielle des œuvres d'art?

Un événement commence et finit (marquant un changement) : cela vaut-il pour les œuvres d'art? Un événement a des parties temporelles : est-ce le cas de n'importe quelle œuvre d'art? Un événement est-il un particulier ou un universel? Quelle conséquence a la réponse à cette question pour la thèse de Davies? N'est-ce pas discutable d'adopter une ontologie générale des œuvres d'art utilisant une notion aussi diablement problématique? Car, malgré ce que dit Davies (p. 116), il n'existe aucune théorie standard des événements dans la philosophie passée et présente. C'est peut-être une bonne raison pour éviter de faire de cette notion la base d'une ontologie de l'art.

8.

Un dernier point, secondaire. Davies attribue à Tom Wolfe une « théorie du sens commun » au sujet de l'art et du jugement esthétique, en gros une théorie qu'il appelle aussi « empiriste ». Il me semble que la critique wolfienne du

théoricisme esthétique : « Il faut connaître une théorie pour comprendre et apprécier » (*First you get the Word and then you can see*) ne signifie pas nécessairement l'adoption d'une théorie empiriste. Wolfe critique un mode de justification sociale d'une pratique artistique, une idéologie, pas une théorie. C'est l'idéologie de la pureté esthétique (représentée par Greenberg). Or cette idéologie que Wolfe critique est intrinsèque à l'empirisme esthétique que rejette Davies. Wolfe pourrait rejeter cette idéologie tout en adoptant, mais pour d'autres raisons, l'empirisme esthétique. Mais le fait-il ?

9.

En philosophie, on peut être sincèrement admiratif de théories qu'on pense fausses. Bien des philosophes impressionnent sans convaincre. C'est mon sentiment à l'égard de ce remarquable livre de David Davies.

Voici le titre : « Le statut de l'oeuvre d'art comme événement chez David Davies »

L'art en action

De quelques ontologies précaires

JEAN-PIERRE COMETTI

Université d'Aix-Marseille I

Jpcomet@wanadoo.fr

Le livre de David Davies, *Art as Performance*, renouvelle pour une large part la réflexion sur l'ontologie des œuvres d'art en s'attachant de manière précise et vigoureuse aux pratiques artistiques qui débordent manifestement les cadres trop étroits forgés par les approches traditionnelles. En cela, il s'accorde avec les tendances les plus significatives qui se sont fait jour dans l'art de la fin du vingtième siècle, bien au-delà de ce que laissaient entrevoir les modèles en apparence les plus innovants ou problématiques auxquels la réflexion sur l'art a pris l'habitude de se référer (de Duchamp à l'art des années soixante et à ce qui en est issu). Le plus souvent, notre réflexion cède naturellement aux attraits d'une *mythologie de l'objet*, centrée sur le genre de propriétés que nous avons l'habitude de privilégier lorsqu'il s'agit de discerner l'être ou le mode d'être des productions de l'art de celui des objets ordinaires¹. Dans *Art as Performance*, Davies prend opportunément congé des schémas ou des conceptions qui nous y poussent ou nous y ramènent en optant résolument pour une démarche destinée à mettre en relief la dimension fondamentalement événementielle et *performative* de la production artistique, autant que des œuvres comme telles. Selon la théorie considérée, les œuvres d'art doivent

1. Davies parle à cet égard d'une « théorie du sens commun », enracinée dans nos manières habituelles de penser, et qu'il résume en quatre points (p. 6 et 7).

L'art en action

De quelques ontologies précaires

Jean-Pierre Cometti

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011073ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011073ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Cometti, J.-P. (2005). L'art en action : de quelques ontologies précaires. *Philosophiques*, 32 (1), 220–224. <https://doi.org/10.7202/011073ar>

théoricisme esthétique : « Il faut connaître une théorie pour comprendre et apprécier » (*First you get the Word and then you can see*) ne signifie pas nécessairement l'adoption d'une théorie empiriste. Wolfe critique un mode de justification sociale d'une pratique artistique, une idéologie, pas une théorie. C'est l'idéologie de la pureté esthétique (représentée par Greenberg). Or cette idéologie que Wolfe critique est intrinsèque à l'empirisme esthétique que rejette Davies. Wolfe pourrait rejeter cette idéologie tout en adoptant, mais pour d'autres raisons, l'empirisme esthétique. Mais le fait-il ?

9.

En philosophie, on peut être sincèrement admiratif de théories qu'on pense fausses. Bien des philosophes impressionnent sans convaincre. C'est mon sentiment à l'égard de ce remarquable livre de David Davies.

Voici le titre : « Le statut de l'oeuvre d'art comme événement chez David Davies »

L'art en action

De quelques ontologies précaires

JEAN-PIERRE COMETTI

Université d'Aix-Marseille I

Jpcomet@wanadoo.fr

Le livre de David Davies, *Art as Performance*, renouvelle pour une large part la réflexion sur l'ontologie des œuvres d'art en s'attachant de manière précise et vigoureuse aux pratiques artistiques qui débordent manifestement les cadres trop étroits forgés par les approches traditionnelles. En cela, il s'accorde avec les tendances les plus significatives qui se sont fait jour dans l'art de la fin du vingtième siècle, bien au-delà de ce que laissaient entrevoir les modèles en apparence les plus innovants ou problématiques auxquels la réflexion sur l'art a pris l'habitude de se référer (de Duchamp à l'art des années soixante et à ce qui en est issu). Le plus souvent, notre réflexion cède naturellement aux attraits d'une *mythologie de l'objet*, centrée sur le genre de propriétés que nous avons l'habitude de privilégier lorsqu'il s'agit de discerner l'être ou le mode d'être des productions de l'art de celui des objets ordinaires¹. Dans *Art as Performance*, Davies prend opportunément congé des schémas ou des conceptions qui nous y poussent ou nous y ramènent en optant résolument pour une démarche destinée à mettre en relief la dimension fondamentalement événementielle et *performative* de la production artistique, autant que des œuvres comme telles. Selon la théorie considérée, les œuvres d'art doivent

1. Davies parle à cet égard d'une « théorie du sens commun », enracinée dans nos manières habituelles de penser, et qu'il résume en quatre points (p. 6 et 7).

être conçues, « non pas comme les productions (contextualisées ou décontextualisées) des actes (*performances*) qui les engendrent, mais comme ces actes mêmes » (p. 10).

Les lecteurs de Davies ne manqueront pas d'observer — et d'apprécier — le soin avec lequel il examine les arguments qui, dans la littérature récente, plaident pour d'autres options ou pour des perspectives apparemment proches des siennes, comme celles qui mettent également en avant le rôle des actions dans ce qui constitue une œuvre d'art comme telle.² À défaut d'entrer dans le détail de ces analyses, la plupart du temps passionnantes, je voudrais insister sur l'importance des éclairages que Davies emprunte à la musique, et sur les leçons qu'il me semble permis d'en tirer.

La musique occupe une place relativement stratégique dans *Art as Performance*, pour des raisons qui me semblent essentielles. D'abord, bien entendu, en ce que la musique est un art de « performance », c'est-à-dire un art dans lequel l'*exécution* — ou l'*interprétation*, pour utiliser un mot qui dit peut-être mieux tout ce qu'on investit dans l'acte par lequel l'œuvre est mise à la disposition d'un public — constitue un moment indispensable de l'œuvre et de son appréciation. Mais aussi en ce que la question qui s'y pose — à la différence d'autres arts ou en tout cas de manière différente — est celle de savoir *jusqu'à quel point* il est possible d'y distinguer l'œuvre de son *exécution*, et dans quelle mesure cette question joue un rôle central dans son ontologie.

Sur ce point, l'option adoptée par Davies, celle qui consiste à introduire l'idée de « centre d'appréciation » (*focus of appreciation*), là où l'on évoquerait peut-être plus spontanément des objets, des structures ou des formes, solidaires d'un médium, permet de lever plusieurs difficultés. Le « centre d'appréciation », auquel toute *performance* artistique est subordonnée, permet notamment de comprendre en quoi, au moins pour une certaine catégorie d'œuvres, celles-ci peuvent être appréciées *uniquement* en fonction de leur exécution.³ Considérons par exemple deux types de cas. Les cas où il semble nécessaire de distinguer entre l'œuvre *exécutée* et cette *exécution* comme telle et les cas où, comme dans une partie des musiques improvisées ou des musiques populaires, on voit plus ou moins se brouiller une telle distinction. La musique écrite, de manière générale, illustre le premier type de cas. Elle justifie les thèses qui, comme celle de Nelson Goodman, tendent à voir dans son inscription le principe de son identité. La position de Goodman a donné lieu à diverses objections sur lesquelles il ne saurait être question de revenir ici. Mais le cas des musiques non écrites ou des musiques improvisées ne permet pas seulement d'envisager les choses autrement ; il nous place devant un problème que Davies s'efforce opportunément d'aborder de façon originale en

2. C'est par exemple le cas de la thèse soutenue par G. Currie, selon laquelle une œuvre est une *action-type*, et dont Davies se démarque manifestement (p. 127-145 notamment).

3. Voir, p. 209, les précisions de Davies sur ce point, ainsi que les questions que la notion d'*appréciation* permet de prendre en charge.

s'attaquant au problème de l'improvisation⁴. Quel statut est-il permis de donner, par exemple, à une œuvre comme *Africa Brass*, de John Coltrane ou, pour emprunter un exemple significatif pour Davies, aux *Köln Concerts* de Keith Jarrett? Davies, à ce propos, établit une triple distinction entre « l'interprétation improvisationnelle », la « composition improvisationnelle » et « l'improvisation pure »⁵ (p. 226). Les *Köln Concerts*, tout comme la « Nuit de la Fondation Maeght » du 29 juin 1969, de Cecil Taylor, appartiennent à une catégorie marquée par la seule performance comme improvisation pure : l'exécution de l'œuvre, pour dire les choses autrement, ne peut y être distinguée de l'œuvre exécutée et réciproquement. À côté de cela, il y a bien entendu les œuvres qui justifient la distinction, et cela au moins de deux manières, selon que l'œuvre exécutée peut se voir associer un ensemble de contraintes qui en déterminent l'appréciation ou selon que ladite appréciation ne peut leur être limitée. Il est clair qu'une œuvre comme le *Quatuor à cordes n° 12*, de Beethoven, appartient manifestement à la première catégorie, tandis que le moindre standard de jazz appartient à la seconde. Ces trois types de cas, toutefois, ne sont pas sans rapports, et s'ils s'éclairent mutuellement, ce n'est pas nécessairement dans le sens que l'on croit. En un certain sens, on pourrait dire que les *Köln Concerts*, aussi bien que l'interprétation de *Ev'ry time we say goodbye* par Coltrane en 1963, à l'occasion de sa tournée européenne, sont des œuvres pour lesquelles l'exécution joue un rôle de premier plan, mais que nous n'en avons pas moins affaire à des *exécutions* d'une œuvre *exécutée*, dont il est tout à fait possible d'imaginer d'autres exécutions, sans quoi il faudrait leur attribuer un caractère autographique. Dans le cas des *Köln Concerts*, l'œuvre est harmoniquement et mélodiquement impliquée, et elle est clairement présupposée dans le second cas, seule condition sous laquelle il nous est permis d'y voir une « interprétation », aussi originale soit-elle (comment, du reste, parlerait-on sans cela d'originalité?) de l'un des thèmes les plus connus de Cole Porter.

La thèse de Davies permet toutefois d'inverser dans une certaine mesure cette perspective, car dans aucun des exemples envisagés l'œuvre n'est dissociable de l'exécution. À prendre au sérieux les notions « d'appréciation » et de « centre d'appréciation », on ne peut — même dans le cas du *Quatuor à cordes* — tenir l'exécution et l'appréciation qui lui est associée comme d'importance ontologiquement nulle. C'est ce que montrent de façon évidente certaines interprétations caractéristiques comme celle de *My Favorite Things*, de Coltrane, ou plus simplement la seule considération de ce qu'on appelle des « standards » en jazz — à quoi il faudrait ajouter une large fraction des « airs »

4. La question des rapports entre *interprétation* et *improvisation* ont été étudiés par P. Alperson dans le numéro du printemps 2000 du *Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Il s'agit d'une question que pose certes la musique de jazz (s'agit-il d'une différence de *nature* ou de *degré*?), mais qui ne s'y limite nullement.

5. Dans l'improvisation pure, l'événement d'improvisation est le véhicule d'une œuvre de pure exécution.

de musiques populaires, avec toute la part qui revient à l'improvisation. Non seulement les variations peuvent aller jusqu'à l'impossibilité d'une reconnaissance immédiate des thèmes, mais les contraintes attribuées à « l'œuvre » y sont le plus souvent transgressées ou transfigurées sous l'effet de l'exécution. L'appréciation des œuvres en dépend pour une large part, sans compter les défis auxquels se livrent les musiciens dans leur jeu même. On dira sans doute que tout cela présuppose la distinction qu'on se propose d'annuler. Disons du moins qu'elle y est fortement relativisée, fragilisée, et surtout que l'appréciation, loin de se fonder sur la conformité à des contraintes en amont fait au contraire appel à la considération de ce qui leur échappe. Le centre d'appréciation, pour une œuvre musicale, se concentre dans une exécution, et si l'œuvre consiste dans l'acte qui le vise ou lui donne naissance, c'est dire qu'on ne saurait en faire un quelconque produit dont les propriétés seraient celles d'un objet. Aussi Davies a-t-il raison de contester l'esthétique empiriste (chapitre 2); mais c'est aussi pourquoi, même dans les cas des arts ou des œuvres qui nous autorisent à distinguer l'*exécution* et ce qui est *exécuté*, l'exécution n'en fait pas moins intrinsèquement partie.

Bien entendu, la fragilisation et la relativisation de cette distinction posent toutes sortes de problèmes auxquels une ontologie des œuvres d'art est nécessairement confrontée. L'un de ces problèmes, et non le moindre, est celui de l'identité des œuvres. À pousser jusqu'au bout la thèse de l'art comme performance, ne sommes-nous pas conduits à reconsidérer certaines distinctions pourtant bien établies entre les arts ou au sein des arts eux-mêmes? Ne nous trouvons-nous pas face aux incertitudes d'ontologies précaires auxquelles seul un réalisme ontologique strict pourrait faire barrage?

L'un des intérêts du livre de Davies est certainement de mettre en relief la fragilité des thèses qui, que ce soit dans le cas du structuralisme ou dans celui du contextualisme, ne voient dans la « performance » qu'une condition de l'émergence des œuvres ou de leur actualisation. Ces thèses échouent pour de multiples raisons, notamment en ce que, manifestement, elles se révèlent incapables de rendre compte des pratiques artistiques qui ont contribué à faire voler en éclats la pertinence des conceptions qui distinguent, disons, production et produit. À l'opposé, la dimension événementielle ne permet pas seulement d'élargir le cadre dans lequel peuvent être pensées les œuvres dont la factualité, comme pour la musique ou le théâtre, est liée à des actes spécifiques d'exécution ou d'interprétation, mais également celles qui, comme dans les arts visuels ou plastiques, semblent pouvoir en être dissociées. Dans bien des cas — c'est une banalité de le dire — *l'événement est l'œuvre*, même si la photographie vient ensuite en témoigner, comme cela est le cas pour les réalisations d'artistes comme Sophie Calle ou dans d'autres du même genre. Pour les œuvres musicales, traditionnellement pensées comme des œuvres à double détente, le changement de point de vue n'est toutefois pas moindre, car ce qui distingue les œuvres appartenant à l'une ou l'autre des catégories précédemment mentionnées devient plus une question de degré que de nature, et du coup, là où, comme

dans les *Köln Concerts*, l'œuvre devient performance, improvisation pure, elle acquiert une signification autographe que seul l'enregistrement reproductible permet paradoxalement de préserver ou plutôt de restituer.

L'ontologie et la valeur artistique

PAISLEY LIVINGSTON

Université Lingnan
pl@ln.edu.hk

Art as Performance devrait être lu attentivement par tous ceux qui désirent être au courant des tendances actuelles de l'ontologie de l'art. David Davies nous y offre un survol très fiable des thèses et arguments dans ce domaine. Qui plus est, il esquisse et soutient une nouvelle approche selon laquelle une œuvre d'art est une action (ou une performance) particulière. Dans ce qui suit, je poserai des questions portant uniquement sur un aspect de ce livre impressionnant.

À la fin de son livre Davies offre un résumé des points fondamentaux sur lesquels il s'oppose aux ontologies antérieures en esthétique. Il écrit que l'une de raisons pour lesquelles nous devrions préférer sa théorie de l'œuvre comme action particulière aux autres options est une considération d'ordre axiologique : l'option « contextualiste », y compris une variante que Davies nomme « l'empirisme éclairé » [*enlightened empiricism*], souffre de ne pas pouvoir reconnaître une des espèces de la valeur artistique. C'est un reproche très grave, même décisif, si l'on accepte ce que Davies nomme le « principe pragmatique » selon lequel une théorie de l'ontologie de l'art doit s'intégrer dans une approche capable de rendre compte de la pratique artistique et critique (ce qui comprend l'interprétation, l'évaluation et l'appréciation des œuvres d'art dans tous les médias).

Comme de nombreux autres chercheurs dans ce domaine, je suis d'accord avec ce principe, pourvu que l'on voie bien que son application n'est pas une simple codification ou réflexion d'une attitude purement neutre ou descriptive de la part du philosophe. C'est ainsi que Davies commence son livre par une critique des critiques qui ne comprennent pas la raison d'être d'une bonne part de la production artistique postérieure à 1945. Et Davies indique plus généralement que la seule pratique des artistes et critiques pertinente pour l'application du principe pragmatique est celle qui se fait accepter et codifier par une « réflexion rationnelle » [*rational scrutiny*] (p. 18).

Appliquer un tel principe n'est pas chose facile, surtout dans un contexte (le nôtre) où les pratiques des critiques et des publics de l'art manifestent une hétérogénéité et un désaccord très prononcés. La façon dont les uns parlent d'une œuvre d'art, tout en croyant faire fonction de critique progressiste, constitue pour les autres la trahison même de l'idée que l'on peut aborder une œuvre d'art en tant qu'œuvre d'art. Et d'autres critiques encore repoussent la

L'ontologie et la valeur artistique

Paisley Livingston

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011074ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011074ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Livingston, P. (2005). L'ontologie et la valeur artistique. *Philosophiques*, 32 (1), 224–229. <https://doi.org/10.7202/011074ar>

dans les *Köln Concerts*, l'œuvre devient performance, improvisation pure, elle acquiert une signification autographe que seul l'enregistrement reproductible permet paradoxalement de préserver ou plutôt de restituer.

L'ontologie et la valeur artistique

PAISLEY LIVINGSTON

Université Lingnan
pl@ln.edu.hk

Art as Performance devrait être lu attentivement par tous ceux qui désirent être au courant des tendances actuelles de l'ontologie de l'art. David Davies nous y offre un survol très fiable des thèses et arguments dans ce domaine. Qui plus est, il esquisse et soutient une nouvelle approche selon laquelle une œuvre d'art est une action (ou une performance) particulière. Dans ce qui suit, je poserai des questions portant uniquement sur un aspect de ce livre impressionnant.

À la fin de son livre Davies offre un résumé des points fondamentaux sur lesquels il s'oppose aux ontologies antérieures en esthétique. Il écrit que l'une de raisons pour lesquelles nous devrions préférer sa théorie de l'œuvre comme action particulière aux autres options est une considération d'ordre axiologique : l'option « contextualiste », y compris une variante que Davies nomme « l'empirisme éclairé » [*enlightened empiricism*], souffre de ne pas pouvoir reconnaître une des espèces de la valeur artistique. C'est un reproche très grave, même décisif, si l'on accepte ce que Davies nomme le « principe pragmatique » selon lequel une théorie de l'ontologie de l'art doit s'intégrer dans une approche capable de rendre compte de la pratique artistique et critique (ce qui comprend l'interprétation, l'évaluation et l'appréciation des œuvres d'art dans tous les médias).

Comme de nombreux autres chercheurs dans ce domaine, je suis d'accord avec ce principe, pourvu que l'on voie bien que son application n'est pas une simple codification ou réflexion d'une attitude purement neutre ou descriptive de la part du philosophe. C'est ainsi que Davies commence son livre par une critique des critiques qui ne comprennent pas la raison d'être d'une bonne part de la production artistique postérieure à 1945. Et Davies indique plus généralement que la seule pratique des artistes et critiques pertinente pour l'application du principe pragmatique est celle qui se fait accepter et codifier par une « réflexion rationnelle » [*rational scrutiny*] (p. 18).

Appliquer un tel principe n'est pas chose facile, surtout dans un contexte (le nôtre) où les pratiques des critiques et des publics de l'art manifestent une hétérogénéité et un désaccord très prononcés. La façon dont les uns parlent d'une œuvre d'art, tout en croyant faire fonction de critique progressiste, constitue pour les autres la trahison même de l'idée que l'on peut aborder une œuvre d'art en tant qu'œuvre d'art. Et d'autres critiques encore repoussent la

proposition que les valeurs artistiques ou esthétiques seraient un objet privilégié du regard critique. Le philosophe ne peut donc pas se contenter simplement de refléter la pratique critique en élucidant son ordre systématique implicite, car il n'y en a pas. Simplement répéter la pratique serait se contredire (ce qui correspond mal à l'idée d'une codification par la « réflexion rationnelle »). Le philosophe de l'art doit au contraire poser ses propres jugements sur la pratique critique ; il devrait alors présenter des arguments d'ordre normatif au sujet de ce qu'il croit pouvoir défendre comme la bonne façon de se comporter envers les œuvres.

Si donc il est vrai que certaines théories de l'ontologie de l'art ne peuvent pas faire place à une sorte de valeur artistique que la critique devrait à juste titre reconnaître, nous aurions une très bonne raison de préférer une approche qui serait capable de le faire. Mais quelle est, au juste, cette espèce de valeur selon laquelle « l'empirisme éclairé » se montre insuffisamment éclairé ? Un tel empirisme (que Davies attribue en passant à Malcolm Budd, entre autres), se dit « éclairé » parce que Davies voit clairement que les œuvres d'art ne sont pas uniquement ou exclusivement des objets perceptibles. Afin de connaître une œuvre, il faut en connaître plus que ses qualités sensorielles. Il ne suffit pas, non plus, de savoir sous quel concept générique il faut ranger ce que l'on voit et entend dans une œuvre : il y a des qualités artistiques et esthétiques imperceptibles, que l'on doit imaginer et penser. (Si, par exemple, l'œuvre est une structure liée à un contexte artistique et culturel, il faut la penser dans ce contexte pour pouvoir l'apprécier.) Puisque cet empirisme est éclairé au point de vue épistémologique, il n'est pas plausible de dire que son erreur consiste à prétendre que toute valeur artistique relève d'une qualité directement perceptible. Autrement dit, la valeur artistique des œuvres n'est pas réductible à des qualités directement perceptibles ou sensorielles. Je peux, par exemple, en écoutant une *performance*, expérimenter le fait qu'une pièce de Rachmaninov soit très difficile à jouer, mais l'expérience que je fais ainsi de la valeur d'une virtuosité musicale spécifique n'est pas uniquement sensorielle. La difficulté du morceau n'est pas uniquement « intrinsèque » à la structure musicale puisqu'elle est également liée aux capacités et au talent des musiciens dans un contexte donné.

Dans les paragraphes où il critique « l'empirisme éclairé », Davies dit que celui-ci se trompe en acceptant la thèse axiologique selon laquelle la valeur d'une œuvre d'art réside dans l'expérience de ceux qui s'engagent correctement envers cette œuvre. Davies semble ici soutenir l'idée qu'il y a une valeur artistique en quelque sorte immanente à l'action de l'artiste, et qui ne dépend point de l'expérience que l'on peut en faire. Une tâche nécessaire de la critique est alors de reconnaître la valeur dans ce qu'a fait l'artiste, chose distincte de la reconnaissance des valeurs instrumentales que les œuvres peuvent véhiculer ou rendre possibles pour le public.

Mais cet argument axiologique est-il valable ? A-t-on raison de croire :
1) qu'il existe une valeur artistique incompatible avec une thèse expérientialiste

raisonnable; et 2) que seule l'ontologie de l'art comme action particulière puisse reconnaître cette valeur correctement?

Ad (1) : Se peut-il que Davies cherche à nous faire accepter une thèse radicalement anti-expérentialiste en axiologie, selon laquelle il existerait des valeurs n'apportant aucun soutien, qu'il soit direct ou indirect, dans l'expérience, c'est-à-dire des valeurs situées en principe au-delà de toute réponse subjective (comme l'a fait G. E. Moore, dans le troisième chapitre de *Principia Ethica*, lorsqu'il postulait que nous devrions attribuer de la valeur à l'existence d'une planète belle mais à jamais située hors du champ des expériences possibles)? J'ai du mal à le croire, tout comme j'ai du mal à voir comment on pourrait formuler un argument convaincant en faveur d'un tel postulat onto-axiologique. Si le bien et le mal *objectifs et totalement indépendants des préférences des agents* sont des propriétés « étranges » (ou *queer*, pour parler comme John Mackie), dont l'existence reste difficile à expliquer, ô combien plus étrange encore est l'existence d'une valeur *artistique* n'ayant aucun rapport avec l'expérience que l'on fera de l'œuvre dont elle est une des qualités. N'y a-t-il pas une tension très forte entre la notion d'une valeur dont personne ne fait l'expérience, et l'idée qu'une telle valeur serait *proprement* artistique? (Moore, par exemple : « parler du Beau naturel, non pas d'une valeur artistique ».) Existe-t-il un morceau de musique dont la valeur artistique n'a rien à voir avec l'expérience de l'entendre ou de le jouer? Essayons d'imaginer un exemple : un musicien en pleine crise de créativité apprend qu'un rival détesté a terminé une nouvelle symphonie; sans avoir entendu celle-ci, notre musicien est saisi d'un accès de jalousie et y trouve la motivation de composer un morceau génial. La symphonie du rival a donc une valeur instrumentale dans l'histoire de la composition musicale, car elle a contribué indirectement à la création d'un autre morceau, et ceci indépendamment de toute expérience auditive. Mais la valeur artistique du « morceau génial » ne dépend-elle pas, elle, de l'expérience de l'audition du compositeur ou de quelqu'un d'autre? La thèse la plus plausible est que la valeur instrumentale de la symphonie réside dans la valeur intrinsèque et expérentielle du morceau génial, une valeur à laquelle cette symphonie a contribué de manière curieusement silencieuse.

Peut-être la pensée de Davies était-elle *qu'à l'intérieur* d'une réponse ou d'une expérience évaluative, la valeur non instrumentale *de l'œuvre* doit se penser comme immanente à l'œuvre et non pas comme la construction ou la projection de celui qui en jouit. On se souvient de la thèse socratique dans l'*Euthyphro* : « telles actions ne sont pas pieuses parce que les dieux les pensent ainsi; les dieux les pensent ainsi parce qu'elles le sont ». Et je pense que l'on a intérêt à rejeter l'idée que la valeur d'une œuvre n'est que la projection toute subjective de quelques critiques ou auditeurs. Mais cela implique-t-il que la valeur de la musique existe indépendamment de l'expérience, du compositeur et du public? Je dirais au contraire (avec D. W. Ross, C. I. Lewis, et bien d'autres) que l'accomplissement d'un artiste, c'est-à-dire sa contribution essentielle à la valeur artistique, consiste à faire quelque chose qui, de manière

appropriée, rend possible des expériences intrinsèquement (aussi bien qu'instrumentalement) valables. Je trouve donc très difficile à suivre la façon dont Davies résume une partie de son argument axiologique contre Budd, Levinson et autres en suggérant que la valeur de certaines œuvres n'a rien à voir ni avec une valeur expérientielle ni avec une valeur « culturelle » :

Second, if it is said that in the Turner and Louis cases the 'experiential' payoff of the artistic achievement is to be found in the very works themselves — the paintings by Turner and Louis where the innovations yield valuable experiences to receivers of the works — it is not obvious that even this must be the case in order for a work to have artistic value in virtue of what was done by the artist. Certain early twentieth-century 'experiments' in performance, such as the 'bruitism' of Marinetti and Russolo (see Goldberg 2001 : ch. 1), possess neither cultural value, in Levinson's sense, nor obvious merit through directly enriching human experience. Yet what was done by the artists at this time has genuine artistic interest, of the same sort as the interest we take in those artistic doings that do have experiential value (p. 261).

Il y a donc un *intérêt* artistique, inhérent en quelque sorte à ce que fait l'artiste, qui ne dépend pas de l'expérience que l'on fait de l'œuvre ; et même lorsque ce sont de telles expériences qui nous sont chères, il s'agit au fond du même type d'intérêt. Mais — pour en venir finalement à mes questions — quel est le *type d'intérêt* qui ne dépend point d'une expérience actuelle ou possible ? Un intérêt radicalement indépendant de toute expérience existe-t-il ? Pourquoi alors parler d'« éprouver de l'intérêt » [*the interest we take*] ? Qu'est-ce qui fait qu'une ontologie de l'art, guidée par le principe pragmatique, doit tenir compte d'une telle chose ? Est-ce un aspect de la seule pratique critique qui survit à la « *rational scrutiny* » ? Que dire à la foule de critiques qui suivent Bourdieu et Cie en niant activement l'existence de ce genre de valeur ? La « *rational scrutiny* » exige-t-elle la reconnaissance d'une telle valeur artistique ? C'est ici que mes remarques précédentes sur le rôle du philosophe-ontologue deviennent pertinentes : comment justifier une attitude critique envers des pratiques et des attitudes critiques très répandues ?

Ad (2) : Si l'on pouvait effectivement fonder la notion d'une telle valeur, en quoi cette idée serait-elle incompatible avec d'autres ontologies de l'art, y compris celles de Currie et de Levinson ? Il semble raisonnable de conclure que si une action particulière peut avoir en soi une valeur non expérientielle, un type d'actions le pourrait aussi. Et que dire du rapport d'un type de structure artistique à un contexte particulier ? Il est pertinent de noter ici que Levinson s'est montré très critique à l'égard de la thèse expérentialiste de Budd. (J'ai même l'impression que la critique que Davies fait de Levinson dans ce contexte est au fond celle que Levinson avait dirigée contre Budd en 1996¹. Et il n'est pas évident que ce que Levinson dit dans ce contexte soit incompatible avec sa propre

1. Jerrold Levinson, « Evaluating Music », *Revue internationale de philosophie*, 50 :4 (1996), p. 593-614, et surtout p. 603-604.

position sur l'ontologie des œuvres.) Levinson cherchait (en vain, je crois) à identifier des types de valeur musicale radicalement externe à l'expérience des auditeurs. Il propose qu'une œuvre musicale puisse avoir de la valeur pour ceux qui la jouent — remarque banale qui contredit une thèse expérientialiste étroite, mais non une thèse expérientialiste raisonnable, laquelle comprend l'expérience des artistes aussi bien que celle du public. Levinson propose aussi qu'une œuvre musicale puisse avoir une valeur parce qu'elle « résout un problème », mais cela reviendrait à dire que le compositeur, en trouvant (ou en « présentant ») une suite de sons et leur mode de production, aurait fait une expérience porteuse de valeur artistique. Levinson déclare aussi que l'originalité est une valeur artistique « qui va au-delà de la valeur de [son] appréciation », mais il n'explique pas pourquoi la valeur de l'originalité ne repose pas sur l'expérience faite par le compositeur ou les autres auditeurs. Certes, on peut faire ou apprécier une action originale sans l'expérimenter comme étant originale, car l'originalité est un fait relationnel complexe entre l'action et son contexte historique (et possiblement psychologique, si l'on en croit Margaret Boden. Il y a en tout cas un débat épineux quant à la nature de l'originalité et sa valeur artistique et esthétique², que je ne chercherai pas à résumer ici). Mais qu'est-ce qui fait que ce genre de relation historique est potentiellement valable sur le plan artistique, sinon les effets possibles de sa reconnaissance ?

On peut soulever une question semblable en ce qui concerne l'ontologie proposée par Davies. Je pense plus spécifiquement à la manière dont il décrit le genre d'action qu'est une œuvre d'art, et à ses implications quant à la question de la valeur artistique non expérientielle. Davies nous dit, par exemple, que l'artiste manipule un médium artistique et un médium « véhiculaire » afin de réaliser un « véhicule artistique », le tout étant une œuvre qui constitue un « *artistic statement* » (un « énoncé artistique » ? La traduction des expressions que Davies reprend de Binkley n'est pas un problème trivial et il serait intéressant d'en explorer les implications). Est-il vrai que toute œuvre artistique doive constituer un énoncé ou un *statement* ? Et la constitution d'un « énoncé » peut-elle avoir une valeur indépendamment de toute expérience ? Peut-on constituer un énoncé ou un *statement* sans en faire l'expérience ? Et comment faut-il comprendre cette condition si l'on rejette la lecture ordinaire selon laquelle un énoncé ou un *statement* serait toujours l'expression d'une attitude d'assertion relative à un contenu propositionnel (un « constatif » comme diraient certains théoriciens des actes de parole) ? Et je voudrais aussi poser la question plus générale qui consiste à savoir si *statement* est le mot juste, s'il faut le mettre entre guillemets dans bon nombre de cas (voir p. 53).

Pour conclure, voyons un autre argument qui va un peu dans le sens de Davies, mais je ne sais pas s'il l'endosserait (ce n'est pas de toute façon un argument qu'il donne dans le livre). Brièvement, il s'agit de raisonner de la

2. Voir sur ce point Berys Gaut et Paisley Livingston, « Introduction », *The Creation of Art*, New York, Cambridge University Press, 2004.

manière suivante : si une valeur est artistique et non instrumentale, elle est expérientielle ; la valeur artistique non instrumentale est une valeur inhérente à l'œuvre d'art, et qui ne dépend pas uniquement de la réception de celle-ci ; une « structure artistique » (qu'elle soit indiquée ou non) n'est pas une expérience et ne peut pas avoir de valeur artistique non instrumentale ; une œuvre d'art qui peut avoir une valeur artistique et non instrumentale est donc une expérience (peut-être celle de faire une action d'ordre artistique).

Voilà donc quelques questions et remarques pour David Davies. J'ai passé sous silence bien des qualités de *Art as Performance*, ainsi que d'autres points (et il y en a beaucoup) sur lesquels je suis complètement d'accord avec l'auteur. Je n'ai fait, par exemple, aucune mention des arguments, à mon avis indispensables, présentés par Davies contre l'ontologie structuraliste.

Réponses à mes critiques

DAVID DAVIES

McGill University

david.davies@staff.mcgill.ca

J'aimerais d'abord remercier mes trois critiques de l'empressement avec lequel ils se sont prêtés à ce débat, de leurs commentaires précieux et pertinents sur mon livre ainsi que de l'amabilité des propos qui précèdent et concluent leurs observations critiques. Bien entendu, comme l'a remarqué Marc Anthony, la première tâche d'un commentateur critique n'est pas de faire l'éloge de son sujet, mais d'y plonger. Ou, peut-être plus aimablement, la tâche est-elle de soulever des questions concernant la position de l'auteur en répondant à celles qui du point de vue même de celui-ci sont susceptibles d'être plus nuancées ou moins confuses. Mes critiques, et c'est avec plaisir que je le dis, ont exécuté leur part de ce pas de deux avec beaucoup d'élan, en suggérant de nouveaux développements à mes opinions, en émettant des critiques fondamentales à propos de certaines des hypothèses sous-jacentes à mon livre et en révélant les endroits où la formulation de mon argumentation manquait de clarté, puisqu'elle a été mal comprise de la part de mes critiques. J'essaierai de rédiger mes propres réponses de telle sorte qu'elles soient à la hauteur de leur habileté ; je recevrai avec plaisir la première catégorie de ces réactions, proposerai d'autres clarifications en réponse à la troisième et fournirai de solides réflexions supplémentaires — dont plusieurs ont déjà retenu mon attention depuis que j'ai terminé ce livre — en réponse à la deuxième catégorie.

Livingston

Paisley Livingston exprime trois sortes de préoccupations. Premièrement, il conteste la cohérence de la notion de valeur artistique à laquelle je souscris,

Réponses à mes critiques

David Davies

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011075ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011075ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Davies, D. (2005). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 32 (1), 229–245.
<https://doi.org/10.7202/011075ar>

manière suivante : si une valeur est artistique et non instrumentale, elle est expérientielle ; la valeur artistique non instrumentale est une valeur inhérente à l'œuvre d'art, et qui ne dépend pas uniquement de la réception de celle-ci ; une « structure artistique » (qu'elle soit indiquée ou non) n'est pas une expérience et ne peut pas avoir de valeur artistique non instrumentale ; une œuvre d'art qui peut avoir une valeur artistique et non instrumentale est donc une expérience (peut-être celle de faire une action d'ordre artistique).

Voilà donc quelques questions et remarques pour David Davies. J'ai passé sous silence bien des qualités de *Art as Performance*, ainsi que d'autres points (et il y en a beaucoup) sur lesquels je suis complètement d'accord avec l'auteur. Je n'ai fait, par exemple, aucune mention des arguments, à mon avis indispensables, présentés par Davies contre l'ontologie structuraliste.

Réponses à mes critiques

DAVID DAVIES

McGill University

david.davies@staff.mcgill.ca

J'aimerais d'abord remercier mes trois critiques de l'empressement avec lequel ils se sont prêtés à ce débat, de leurs commentaires précieux et pertinents sur mon livre ainsi que de l'amabilité des propos qui précèdent et concluent leurs observations critiques. Bien entendu, comme l'a remarqué Marc Anthony, la première tâche d'un commentateur critique n'est pas de faire l'éloge de son sujet, mais d'y plonger. Ou, peut-être plus aimablement, la tâche est-elle de soulever des questions concernant la position de l'auteur en répondant à celles qui du point de vue même de celui-ci sont susceptibles d'être plus nuancées ou moins confuses. Mes critiques, et c'est avec plaisir que je le dis, ont exécuté leur part de ce pas de deux avec beaucoup d'élan, en suggérant de nouveaux développements à mes opinions, en émettant des critiques fondamentales à propos de certaines des hypothèses sous-jacentes à mon livre et en révélant les endroits où la formulation de mon argumentation manquait de clarté, puisqu'elle a été mal comprise de la part de mes critiques. J'essaierai de rédiger mes propres réponses de telle sorte qu'elles soient à la hauteur de leur habileté ; je recevrai avec plaisir la première catégorie de ces réactions, proposerai d'autres clarifications en réponse à la troisième et fournirai de solides réflexions supplémentaires — dont plusieurs ont déjà retenu mon attention depuis que j'ai terminé ce livre — en réponse à la deuxième catégorie.

Livingston

Paisley Livingston exprime trois sortes de préoccupations. Premièrement, il conteste la cohérence de la notion de valeur artistique à laquelle je souscris,

dans le chapitre X, dans mon argument contre « l'empirisme éclairé » et contre les prétendues conséquences ontologiques de cet argument. En deuxième lieu, et plus fondamentalement, il met en cause la force de la « contrainte pragmatique » en tant qu'outil méthodologique dans la philosophie de l'art, et il se demande si mon propre argument contre l'empirisme éclairé peut répondre à cette contrainte. Finalement, il fait apparaître des difficultés concernant mon emploi du terme « énoncé artistique » dans l'analyse de la délicate structure du centre d'appréciation.

Livingston formule ses idées à propos de mon argument contre l'empirisme éclairé sous l'angle de deux questions auxquelles, croit-il, on devrait répondre par la négative : « A-t-on raison de croire : 1) qu'il existe une valeur artistique incompatible avec une thèse expérialiste raisonnable ; et 2) que seule l'ontologie de l'art comme action particulière puisse reconnaître cette valeur correctement ? ».

Je suis tout à fait d'accord avec lui sur la deuxième question, mais je m'oppose lorsqu'il insinue que, comme il l'a déclaré précédemment, je crois que « l'une des raisons pour lesquelles nous devrions préférer [la] théorie de l'œuvre comme action particulière aux autres options est une considération d'ordre axiologique : l'option "contextualiste", y compris une variante que Davies nomme "l'empirisme éclairé" [*enlightened empiricism*], souffre de ne pas pouvoir reconnaître une des espèces de la valeur artistique ». L'argument présenté contre l'empirisme éclairé complète ma critique des hypothèses « empiristes » au sens large à propos de l'art telles que contenues dans la vision du « sens commun » exposée dans le premier chapitre. L'empiriste éclairé cherche à préserver une axiologie empiriste de l'art tout en la refusant à l'épistémologie empiriste. Je dirais que l'empirisme éclairé est une option attrayante pour ceux qui lisent l'argument contre l'épistémologie empiriste de la manière dont les empiristes ont tendance à le lire. Mais, comme je l'ai indiqué à deux reprises (255, 260), que Levinson — un contextualiste par excellence — souscrive à l'empirisme éclairé, cela est discutable. Dans *Art as Performance*, je laisse entendre que, tout compte fait, c'est ce qu'il fit, en grande partie sur la base d'un article de 1992. Il a depuis attiré mon attention sur certains articles ultérieurs, y compris celui de 1996 cité par Livingston, articles qui s'écartent nettement de l'axiologie empiriste et qui rejoignent mes propres vues sur ces questions. Je clarifie cela dans un prochain article (encore !), « Contre "l'empirisme éclairé" », cité dans l'introduction de *Art as Performance*. Mais nulle part dans mon livre je laisse entendre qu'un contextualiste doit épouser l'empirisme éclairé, ou qu'il ne peut s'adapter au type de valeur artistique que je défends. L'argument contre l'empirisme éclairé ne se présente pas comme une partie d'un argument contre le contextualisme, mais comme un élément d'une attaque plus générale sur l'empirisme. Je ne prétends pas non plus, comme le laisse entendre Livingston contre toute attente, que Currie ne peut pas rendre compte des valeurs artistiques non empiristes. En effet, en diagnostiquant l'attrait qu'exerce sur les contextualistes l'empirisme éclairé, je cite Currie et

Dutton comme des philosophes qui, en envisageant différemment l'argument contre l'épistémologie empiriste, sont capables de reconnaître correctement des valeurs de ce genre (260).

Laissez-moi revenir alors à la première question de Livingston. Y a-t-il, comme il le laisse entendre, quelque chose d'incohérent concernant le type de valeur artistique que j'invoque contre l'empiriste éclairé (et, en fait, que Levinson invoque contre Budd dans son article de 1996)? Premièrement, comprenons-nous bien quant à ce que l'empiriste éclairé soutient au sujet de la valeur artistique. Le principe fondamental de l'axiologie empiriste est que « la valeur artistique d'une œuvre réside dans les qualités de l'expérience qu'elle suscite chez un destinataire convenablement préparé » (255). L'empiriste éclairé à la fois accepte qu'être « convenablement préparé » implique qu'on possède toutes les connaissances pertinentes sur l'histoire de la fabrication de l'œuvre et comprend « les qualités de l'expérience » au sens large, lesquelles incluent les caractéristiques précieuses, sur les plans cognitif et moral, des expériences imaginatives provoquées par les œuvres. Mon différend avec l'empiriste ne tient pas à l'affirmation que les catégories de choses qu'il reconnaît comme étant des valeurs artistiques sont de fait des valeurs artistiques, ce dont je conviens tout à fait (256). Le différend vient plutôt de son affirmation que tous les modes de valeur artistique se conforment au principe fondamental de l'axiologie empiriste (258). J'insiste là-dessus parce que, dans une remarque étrange, Livingston semble m'attribuer l'opinion que toute valeur artistique est finalement fondée sur des considérations qui ne résultent pas de l'expérience — « il y a donc un *intérêt* artistique, inhérent en quelque sorte dans ce que fait l'artiste, qui ne dépend pas de l'expérience que l'on fait de l'œuvre; et même lorsque ce sont de telles expériences qui nous sont chères, il s'agit au fond de ce même type d'intérêt » — perspective que je ne partage certainement pas.

Quelles sont, dès lors, les valeurs artistiques qui, comme je l'affirme, sont reconnaissables pour une axiologie qui souscrit au principe empiriste fondamental? Je présente quelques exemples : une partie de la valeur artistique attribuée à la *Tourmente de neige en mer*, de Turner, réside dans un « exploit majeur de l'intelligence picturale » que Kenneth Clark découvre dans le développement et la mise en œuvre d'une technique nouvelle, dans le tableau du peintre, pour faire contraster la couleur plutôt que le ton, afin de représenter la lumière; et la valeur artistique attribuée aux *Disciples d'Emmaüs* change extraordinairement selon qu'il est de van Meegeren plutôt que de Vermeer. Dans les deux cas, je pense, notre expérience par rapport au tableau pourrait (ou non) être modifiée par la connaissance des faits relatifs à la provenance, mais, dans chaque cas, la valeur artistique est quelque chose que nous reconnaissons indépendamment de cette expérience de la peinture, et elle n'est pas déterminée par cette expérience. Une analyse semblable pourrait s'appliquer aux genres de valeurs artistiques proposées par Levinson dans l'article cité par Livingston.

L'affirmation de l'existence de pareilles valeurs oblige-t-elle à défendre une « thèse radicalement anti-expérientialiste en axiologie » du genre de celle

que Livingston a critiquée ? Il est clair que tel n'est pas le cas, puisque la seule chose qui est niée est que toute valeur artistique attribuée à une œuvre dépend des expériences obtenues grâce à un engagement convenablement informé *envers cette œuvre*. Rien dans la critique de l'axiologie empiriste n'exige que nous postulions des valeurs, artistiques ou autres, qui soient entièrement coupées de l'expérience en général. De façon plus générale, les débats philosophiques autour de l'objectivité des valeurs sont surtout perpendiculaires par rapport au débat entre les théories empiristes et non empiristes de la valeur artistique. Car l'empiriste éclairé affirme que la valeur artistique dépend *très spécifiquement* de nos réactions aux œuvres. Plus particulièrement, une telle valeur est dite entièrement réductible aux expériences imaginatives suscitées chez les destinataires par leurs engagements envers des exemples des œuvres mêmes auxquelles ces valeurs sont attribuées. L'anti-empiriste est celui qui refuse cette thèse et soutient qu'au moins certains éléments qui entrent dans la valeur artistique — « les propriétés d'accomplissement des œuvres » — ne sont pas aussi réductibles. Le jugement selon lequel une œuvre particulière représente une réalisation artistique valable est, si l'on en croit les anti-empiristes, quelque chose qui ranime notre expérience imaginative de cette œuvre, et non quelque chose qui dérive d'elle. Rien ici n'exclut une explication de la valeur attribuée à un tel jugement dans des termes qui, de manière générale, dépendent des réactions ou des termes projectifs. Tout ce que nous écartons est que la « réponse » dans les termes qui servent à l'élucider soit l'expérience imaginative sollicitée par l'œuvre elle-même.

Ironiquement, les exemples propres à Livingston corroborent, peut-être, cette analyse et desservent, de cette façon, l'empirisme éclairé. Si une partie de la valeur artistique de l'œuvre A repose sur sa contribution à la création d'une autre œuvre B, où B a une valeur artistique satisfaisant au principe axiologique empiriste, cet aspect de la valeur artistique de A ne peut être expliqué selon les termes de l'empirisme éclairé. Et, s'il n'y a pas de valeurs artistiques non empiristes (à l'origine, peut-être) qui soient ancrées dans les conséquences expérientielles de certains types de réalisations artistiques, alors une œuvre particulière peut posséder une telle valeur même si ni elle ni toute autre œuvre qui en dérive est porteuse d'une valeur d'expérience (comme l'exemple de « rumeur » cité par Livingston). Puis, enfin, pour répondre à une des critiques à l'encontre de Levinson, « la solution du problème » semble être une valeur artistique — fondée, peut-être, sur les conséquences expérientielles générales d'une telle activité en art, en science et dans la vie quotidienne — qui soit attribuable à une œuvre indépendamment des expériences de l'œuvre de l'artiste ou du destinataire. En effet, il semble peu vraisemblable de penser qu'une œuvre puisse comporter une valeur artistique en vertu des expériences de son *créateur* pour résoudre les problèmes.

La deuxième critique de Livingston va beaucoup plus loin, cependant, en remettant en question l'usage que je fais de la « contrainte pragmatique » selon laquelle l'ontologie de l'art et la philosophie de l'art plus généralement,

doivent être prises en considération dans nos pratiques artistiques discursives et non discursives par le processus de « codification » goodmanienne ou « l'équilibre réfléchi » de Rawls. Livingston relève à juste titre l'hétérogénéité de nos pratiques critiques et il se demande si la contrainte pragmatique laisse le champ libre à la philosophie pour critiquer les attitudes ou les pratiques critiques communément reconnues. Cette question acquiert du mordant quand elle s'applique à mon affirmation selon laquelle la valeur artistique peut consister en une réalisation artistique, ce que pourraient rejeter ceux qui ont subi l'influence d'auteurs comme Bourdieu.

Je pense que ces questions sont bien accueillies, et je découvre une lacune dans la présentation de mes opinions dans le livre ; je m'en suis rendu compte et je me réjouis de la chance qui m'est offerte de la combler. Comme le *Précis* ci-dessus en témoigne, *Art as performance* implique deux projets interreliés. Premièrement, en répondant aux hypothèses empiristes sur l'art, j'essaie de consolider un ouvrage très récent sur l'esthétique analytique. Deuxièmement, en tenant compte de la critique de l'épistémologie empiriste, je présente des arguments constructifs pour préférer la théorie de l'exécution aux ontologies contextualistes et à l'ontologie de l'événement de Currie. La contrainte pragmatique joue un rôle dans les phases de consolidation et de construction du projet, mais son application dans la première phase soulève le genre de problèmes exprimés par Livingston. Car, si nous faisons appel à la contrainte pragmatique dans l'évaluation de la viabilité des conceptions empiristes de l'art, nous ne pouvons, sans poser la question, exclure ces pratiques artistiques et critiques qui comprennent, de différentes façons, les hypothèses empiristes à l'étude. De plus, ces dernières incluront les individus qui souscrivent aux conceptions postmodernistes de l'art, dans leurs grandes lignes. Ces individus, tout en n'adhérant pas à l'affirmation positive de l'empirisme traditionnel — à savoir que seul ce qui est donné dans un engagement expérientiel sans intermédiaire avec un véhicule artistique est pertinent dans l'appréciation de l'œuvre d'art concernée —, appuient chaudement l'affirmation négative — que les faits concernant l'histoire réelle de la fabrication, y compris ceux qui concernent les activités intentionnelles de l'artiste, n'ont pas de place privilégiée dans l'épistémologie et l'axiologie de l'art. Pour ces penseurs, assurer le contexte d'un véhicule artistique pourrait constituer une partie nécessaire de l'appréciation et de l'évaluation artistiques, mais rien ne saurait justifier qu'on privilégie le contexte d'où provient réellement le véhicule. Dans l'appréciation, il s'agit plutôt de trouver des moyens intéressants de *recontextualiser* le véhicule artistique, de telle sorte qu'il puisse nous interpeller dans *nos* préoccupations sous certains rapports particuliers. Mais, si la contrainte pragmatique exige que nous incluions, dans la pratique artistique et critique que nous cherchons à codifier, les pratiques de ceux qui partagent ces conceptions, comment pouvons-nous justifier la nature des conclusions anti-empiristes que tirent le chapitre III (sur l'épistémologie de l'art) et le chapitre X (qui porte sur l'axiologie de l'art) ? Notez que ce problème ne se pose

pas — du moins sous une forme aussi nette — dans le dernier argument pour la théorie de l'exécution, puisque c'est le contextualiste qui est l'auditoire visé par de tels arguments; le contextualiste partage soit l'épistémologie anti-empiriste à laquelle les arguments font appel, soit un terrain commun sur lequel les arguments peuvent être construits pour la supériorité de la théorie de l'exécution

Comment pouvons-nous répondre à ce problème? Livingston semble suggérer que, plutôt que de chercher à réaliser l'équilibre réfléchi par une codification de notre pratique, nous devrions présenter des arguments indépendants pour neutraliser certains aspects de cette pratique, et ce, à titre de condition préalable à une telle codification. Maintenant, je conviens que de tels arguments puissent être construits avec succès dans le cadre d'un ensemble comparativement homogène de pratiques comme celles sur lesquelles le théoricien de l'exécution et le contextualiste sont d'accord quant à l'essentiel. Mais je ne vois pas comment cela est possible dans la situation envisagée par Livingston, où nos pratiques comprennent à la fois des « empiristes » postmodernistes tels que Barthes et Bourdieu et des épistémologues anti-empiristes comme Levinson et Currie. Bien entendu, nous pouvons accuser certains penseurs d'incohérence ou de confusion conceptuelle, mais il n'y a rien qui soit manifestement incohérent ou confus dans les notions premières de pratique artistique correcte auxquelles adhèrent ces deux écoles de penseurs. (Cependant, il y a peut-être une incohérence dans l'idée que les véhicules artistiques dans l'art visuel de la fin de la période moderne puissent être recontextualisés sans qu'on prête attention à la provenance réelle d'une œuvre, puisque, comme je le soutiens dans le chapitre VIII (et plus longuement dans un prochain article), cette condition semble nécessaire pour identifier le *véhicule* dans de nombreuses œuvres de la fin de la période moderne.)

Un problème plus vaste est qu'il n'y a pas de solution de rechange à l'adoption de la contrainte pragmatique, sous quelque forme que ce soit. Comme je le dis dans le premier chapitre, exposer une ontologie de l'art qui ne soit pas contrainte par nos pratiques critiques et créatives, c'est tout simplement changer de sujet. Et ces pratiques elles-mêmes ne peuvent rendre compte de quelque norme « externe » — soit une norme autre que la cohérence interne (y compris la cohérence avec un objectif déclaré de pratique) et l'intelligibilité. Mais il est peu probable que la cohérence résolve les problèmes quand, comme c'est sans doute le cas dans le présent contexte, les parties rivales ont différentes conceptions de ce que nos pratiques devraient viser pour réussir, à savoir une « récupération » d'inspiration humaniste de l'œuvre historiquement située ou la découverte de choses intéressantes (pour le lecteur) dans la progéniture orpheline de l'activité créative de l'artiste.

La solution, je pense, est de reconnaître que, dans le cadre de notre pratique générale, il y a différentes conceptions de ce que le concept d'« œuvre » est censé faire, correspondant à différentes conceptions des buts poursuivis par les pratiques artistiques et critiques dans lesquelles un tel concept trouve sa

place. Ainsi, ce que les arguments répétés dans les chapitres II et III établissent, c'est que l'un des concepts d'œuvre doit être compris comme intégrant, dans l'appréciation des œuvres, l'intérêt porté à la nature des caractéristiques d'origine définies dans ces chapitres. Ce concept d'« œuvre » est indispensable aux diverses pratiques reconnues par les auteurs examinés dans ces chapitres ; il est également celui auquel se confie sans doute aussi ces empiristes qui essaient d'exclure les considérations de provenance de l'appréciation propre aux œuvres. Ici, l'argument est que l'empiriste traditionnel ne peut pas soutenir de manière cohérente son anticontextualisme en épistémologie et attribuer aux œuvres les propriétés qui lui sont chères, parce que, comme je le soutiens dans le chapitre 3, la distinction à laquelle il veut faire appel — entre les propriétés artistiques et les propriétés liées à l'histoire de l'art — ne résiste pas à l'analyse.

Cependant, cet argument n'est pas valable pour le critique postmoderniste, puisque celui-ci est heureux d'admettre la portée des propriétés « contextuelles », mais refuse de privilégier le contexte réel de la fabrication au détriment des autres contextes qui rendent le véhicule artistique intéressant pour nous. Ce que nous devons donc reconnaître, c'est l'existence, dans le cadre des pratiques artistiques et critiques, d'un autre concept d'« œuvre » qui, lorsqu'il est codifié, reste en équilibre avec les pratiques dont les buts sont très différents des buts humanistes qui informent le concept d'« œuvre » extrait des arguments que les chapitres II et III passent en revue. Mais je ne vois aucune raison de soutenir que de pareilles pratiques « postmodernistes » se trompent en traitant le produit de l'activité artistique comme un objet historiquement détaché, utilisable de manière qu'il s'avère intéressant pour les consommateurs. Si l'appel à la contrainte pragmatique dans les chapitres II et III est compris de cette façon, alors nous pouvons voir les arguments dans les chapitres suivants comme une tentative pour clarifier la question de savoir si c'est le contextualisme ontologique ou la théorie de l'exécution qui s'accorde le mieux avec l'épistémologie anti-empiriste dégagée de certaines de nos pratiques critiques et appréciatives des chapitres précédents.

Qu'on me permette d'aborder la troisième observation critique de Livingston, à savoir que la notion d'« énoncé artistique » que je fais entrer dans l'analyse du centre d'appréciation demeure obscure. Livingston soulève un certain nombre de questions apparentées : *a*) comment comprendre la notion d'« énoncé artistique clairement exprimé » si ce n'est en termes d'assertion d'un contenu propositionnel ? *b*) toute œuvre d'art doit-elle impliquer l'expression d'un énoncé artistique ? *c*) un tel énoncé (ou l'expression d'un tel énoncé) peut-il comporter une valeur artistique indépendamment de toute expérience ? *d*) peut-on exprimer un énoncé artistique sans en faire l'expérience ? *e*) le terme « énoncé artistique » est-il utile, étant donné qu'il n'est pas compris immédiatement ?

Pour répondre à la question *a*, je renvoie au *Précis*, où j'aborde cette question en ébauchant mon analyse de la délicate structure du centre d'appréciation.

En ce qui concerne la question *b*, une « œuvre d'art » qui ne réussirait pas à exprimer un énoncé artistique ne présenterait, comme centre d'appréciation, qu'un véhicule auquel nul contenu d'aucune sorte ne pourrait être correctement attribué. Toutefois, comme le soutient Danto dans *The Transfiguration of Commonplace*, même un tableau dont le créateur insiste sur le fait qu'il s'agit « juste d'un tableau » a un contenu spécifique que n'a pas une simple toile peinte. Dans ma réponse à la question *c*, l'énoncé artistique lui-même, en tant que contenu exprimé par le véhicule, contribue à la valeur artistique de l'œuvre seulement par les propriétés inhérentes à l'expérience, alors que ces dernières sont comprises au sens large proposé par l'empiriste éclairé. Mais *l'action d'exprimer un tel contenu* par ce véhicule peut avoir une valeur artistique parce qu'elle est un type distinctif de réalisation artistique, et la valeur doit ici être comprise en termes non empiristes, tels qu'ils sont expliqués ci-dessus. Quant à la question *d*, cela est tout à fait possible si, comme je le soutiens dans le chapitre IV, certains aspects de l'énoncé artistique exprimés par le véhicule peuvent être involontaires de la part de l'artiste. Finalement, pour répondre à la question *e*, je crois que le terme est utile, une fois qu'il a été expliqué, mais, si le lecteur le trouve difficile à saisir, je suggère de lui substituer le terme de « contenu artistique ». Ce qui convient mieux à la caractérisation de la classe générale des actions auxquelles appartiennent les œuvres d'art, en tant qu'exécutions — exécutions par lesquelles les contenus sont exprimés grâce au véhicule sur la base de compréhensions communes (80).

Pouivet

Roger Pouivet avoue être « presque convaincu » par l'argumentation de mon livre, mais il s'épargne la conséquence des problèmes relatifs à ce qu'il prend pour une structure générale de mon argument et des soucis liés aux références ontologiques douteuses des événements de toutes sortes, encore moins des espèces particulières d'événements auxquels je propose d'identifier l'œuvre d'art. Il expose ce qu'il appelle « le principe de Pouivet » : « Pour ne pas pouvoir se limiter à un sous-ensemble évaluatif désigné comme l'art digne de ce nom, une théorie de l'art n'a pas non plus à partir des cas marginaux ou problématiques et elle doit s'en méfier. » En défendant la théorie de l'exécution, soutient-il, je viole ce principe en prenant pour point de départ des cas « marginaux » tels que les « exécutions » de Vito Acconci : « Davies a choisi comme prototype d'œuvre d'art des exécutions, dont le statut d'œuvre d'art — distinct du statut artistique — fait l'objet d'une revendication *contre* le statut commun des œuvres... Tout se passe comme si Davies voulait penser l'art, tout l'art, coûte que coûte, à partir d'Acconci et consorts ». Ne serait-il pas mieux, poursuit-il, de voir les activités des artistes comme Acconci en démontrant que l'art peut exister sans les œuvres d'art, plutôt que de généraliser à partir de ces activités de façon à réduire à de simples « résidus » les produits si prisés des activités d'artistes tels que Rembrandt et Henry James ? Sa deuxième objection a trait à l'usage qui est fait de la notion d'« événement » dans l'ontologie

de l'art que je propose. Tout d'abord, il note que je ne réussis pas à aborder les questions ontologiques de base concernant les événements — à savoir s'ils existent, et dans l'affirmative, s'ils sont réductibles ou irréductibles à d'autres catégories ontologiques, et quelle est leur nature fondamentale. À défaut de réponses à ces questions, soutient-il, les implications de la théorie de l'exécution pour des œuvres telles que les ready-made restent obscures. Et, plus sérieusement, à défaut de toute théorie philosophique standard des événements — la notion même d'événement étant « diablement problématique » —, on aurait tort de traiter les événements comme fondamentaux pour l'ontologie de l'art. Enfin, Pouivet doute qu'il soit équitable de qualifier Tom Wolfe d'empiriste esthétique, étant donné que c'est l'« empirisme esthétique » de Clement Greenberg qui est la cible de Wolfe et que ce à quoi il s'oppose est une « idéologie » plutôt qu'une théorie de l'art.

Qu'on me permette de répondre brièvement à la dernière de ces observations critiques avant de traiter plus longuement les critiques plus importantes. Que la notion de pureté du médium chez Greenberg passe mieux comme idéologie que comme théorie est, je pense, d'un intérêt secondaire dans l'évaluation du traitement que Wolfe réserve à Greenberg. Ce que Wolfe découvre chez Greenberg est un ensemble d'hypothèses sur ce à quoi l'art visuel devrait aspirer pour réussir. C'est ce que Greenberg partage avec les autres théoriciens de l'art (ou « idéologues ») visés par Wolfe, Rosenberg et les théoriciens du pop art et de l'art conceptuel. Le prétendu problème, dans tous les cas, concerne la manière dont la connaissance des déclarations théoriques pertinentes est un préalable à tout ce qu'on peut faire de l'objet d'art. C'est ce qui marque apparemment une discontinuité entre l'art visuel traditionnel et celui de la fin de l'époque moderne. Quant à savoir si Wolfe adhère à une conception empiriste de la critique artistique, je l'ai qualifié ainsi en raison du reproche qu'on ne peut lui faire en regardant attentivement les tableaux des artistes de la fin de l'époque moderne, la « récompense visuelle » constituant (sans doute) l'objectif habituel de l'attention que nous portons aux peintures traditionnelles.

Je me tourne maintenant vers l'accusation que j'ai violé le principe de Pouivet — principe éminemment raisonnable, j'en conviens — en accordant un rôle de premier plan aux artistes « marginaux » tels qu'Acconci dans mon argument en faveur de la théorie de l'exécution. Cette accusation repose, je crois, sur une série de fausses conceptions : a) du rôle que jouent dans mon argument les discussions de ces artistes ; b) de la façon dont je propose de traiter les activités de ces artistes ; et c) de la relation que j'établis entre les œuvres, les véhicules artistiques et diverses choses qui jouent un rôle dans l'identification des œuvres et de leurs véhicules.

Les exemples les plus radicaux de l'art visuel de la fin de l'époque moderne, tels que les pièces attribuées à Acconci, Nauman et LeWitt, figurent dans l'argument général de mon livre à deux endroits. D'abord, ils sont cités dans la première moitié du premier chapitre en tant que problème pour celui

qui souscrit aux vastes hypothèses empiristes de la conception de l'art du « sens commun ». En ce qui concerne ces œuvres, il semble parfois qu'aucun objet d'art ne puisse être esthétiquement apprécié et, quand il l'est, l'appréciation esthétique de cet objet semble sans rapport avec l'appréciation de l'œuvre. Ensuite, ces exemples occupent une place plus centrale dans la seconde moitié du chapitre VIII et dans la dernière section du chapitre IX. Ils ne jouent aucun rôle appréciable dans les chapitres intermédiaires (où j'expose mon analyse de la délicate structure du centre d'appréciation), ils illustrent les principaux arguments en faveur de la théorie de la *performance* (chapitres IV et V) et ils rendent compte en détail des performances auxquelles je propose d'identifier les œuvres d'art (chapitre VII). Dans ces chapitres intermédiaires, les exemples dont je me sers proviennent de l'art visuel traditionnel (Turner, Vermeer), de l'art visuel qui se situe dans la grande tradition moderne et à la fin de l'époque moderne (Picasso, Morris Louis), de la littérature, du cinéma et de la musique. C'est en fonction de ces exemples que je présente mes principaux arguments pour interpréter les œuvres d'art en tant que performances et développe mon explication des diverses performances auxquelles les œuvres doivent être identifiées. Toute violation du « principe de Pouivet » doit dès lors résider dans la manière dont les exemples « marginaux » sont utilisés dans les chapitres VIII et IX.

La question soulevée dans le chapitre VIII est de savoir comment nous devrions comprendre les œuvres de la fin de l'époque moderne qui présentent un problème pour l'empirisme dans le premier chapitre. Un des buts visés ici est de montrer que la théorie de la performance réussit mieux à cet égard que ne le font les ontologies contextualistes. Le contextualiste, placé devant des exemples comme *Trademarks*, d'Acconci, où tout ce avec quoi nous nous trouvons dans le musée sont des photographies d'une performance, peut identifier l'œuvre non pas avec les photographies mais avec la performance elle-même, en considérant les photographies comme une simple « documentation » qui permet à l'œuvre — en tant que performance — d'être d'une façon ou d'une autre accessible au public. Par ailleurs, le théoricien de la performance, qui considère une œuvre comme une performance par laquelle l'artiste détermine un centre d'appréciation, peut considérer que les actions d'Acconci faisant des marques de morsures sur son corps sont le *véhicule artistique* par lequel il exprime un contenu artistique particulier : les photographies fonctionnent comme « documentation » du *véhicule* et non de l'œuvre elle-même. En discutant un certain nombre d'œuvres d'Acconci, j'essaie de faire ressortir la difficulté de décider quel rôle attribuer aux photographies ou aux films face auxquels nous nous trouvons dans les musées où les œuvres d'artistes comme Acconci sont « présentées » à la critique. Je soutiens que, dans certains cas, photographier les actions de l'artiste fait même partie intégrante de l'œuvre, tandis que dans d'autres cas cela sert simplement de documentation. Pour le contextualiste, il s'agit d'une différence dans les éléments qui constituent l'œuvre elle-même, alors que, pour le théoricien de la performance, il

s'agit d'une différence dans les éléments qui entrent dans le véhicule artistique exprimant un énoncé artistique particulier, dont la *spécification* est l'œuvre. Je pense alors qu'on ne peut déterminer le rôle convenablement associé au fait de photographier les actions d'Acconci dans une œuvre particulière que si nous situons ces actions (soit la « performance » qui exprime un énoncé artistique) dans le contexte d'un ensemble plus large d'actions d'Acconci (soit la « performance » précisant le centre d'appréciation, y compris la première performance en tant que véhicule) par lesquelles il cherche à exprimer un énoncé artistique particulier par le jeu du premier ensemble d'actions. Ce besoin de ce que j'appelle, dans un prochain article, une « narration d'identification », s'adapte mieux d'après moi à la théorie de la performance qu'à sa rivale contextualiste. Dans le chapitre IX, je situe ce raisonnement dans un contexte plus large en examinant la place des événements ordinaires de performance — tels que les performances musicales ou théâtrales — dans une ontologie de l'art comme la théorie de la performance, où l'exécution de l'œuvre musicale ou théâtrale est aussi considérée comme une sorte de performance.

Dans sa façon de qualifier ma position, Pouivet rattache ma conception à celle du contextualiste et, par conséquent, suppose que j'infère, à partir de l'affirmation selon laquelle, dans les œuvres d'Acconci, c'est une action qui sert à exprimer un énoncé artistique, que toutes les œuvres sont des actions dans le même sens. Considérons le passage suivant de son article qui prétend exprimer mes vues : « Les photographies des morsures sur le bras d'Acconci, les enregistrements d'improvisations, le pissoir, ne sont pas des œuvres d'art, à proprement parler, ce sont des *foci* d'appréciation, des voies d'accès aux œuvres, qui sont des *doings*. » D'abord, ni les photographies ni le pissoir ne sont des centres d'appréciation, non plus que des éléments des centres d'appréciation — il s'agit seulement de documentation par laquelle nous pouvons identifier le *véhicule* artistique — soit les actions exécutées par Acconci et Duchamp. Dans le cas de certaines œuvres d'Acconci, l'action d'enregistrer fait partie du véhicule artistique, qui est un événement-performance plus complexe, mais le véhicule, en tant qu'il complète l'action créatrice qui est l'œuvre, est un élément dans l'œuvre, non un moyen d'y accéder. (Voir le premier paragraphe de la section 5 pour les mêmes conceptions erronées.)

Ensuite, alors que pour le contextualiste, qui identifie l'œuvre au produit contextualisé de l'activité artistique, l'œuvre elle-même en pareilles circonstances est un *faire*, à mon avis, comme on vient de le voir ci-dessus, ces actions, en tant qu'elles sont le véhicule artistique, ne constituent pas elles-mêmes des œuvres : au contraire, l'œuvre est la performance par laquelle un centre d'appréciation est spécifié, dont les actions sont le véhicule, tout comme, dans le cas de *La ronde de nuit*, de Rembrandt, l'œuvre est la performance par laquelle un centre d'appréciation est spécifié par un objet physique particulier qui est le véhicule. L'argument général invoqué pour identifier une œuvre à une pareille action de spécification plutôt qu'au produit contextualisé d'une telle performance est alors déjà en place, et la discussion des

œuvres d'Acconci est destinée à illustrer comment ma conception s'applique mieux à certains cas « marginaux » difficiles.

Considérons, à la lumière de ce qui précède, les trois exemples proposés par Pouivet dans la section 4 de son article. Il prétend que, dans chaque cas, l'œuvre, si œuvre il y a, sera l'action décrite. Maintenant, pour être clair, toutefois, l'action en question pourra, ou pourrait, au moins dans les deux premiers cas, fonctionner en tant que véhicule artistique d'une œuvre, plutôt que comme une œuvre. Dans le premier exemple, où Beuys explique l'art aux animaux dans une performance documentée par un photographe, l'action fonctionne ainsi très clairement. Dans le deuxième cas, où Breton copie rétrospectivement la menace de Vaché de tirer dans la foule au théâtre à titre d'action surréaliste paradigmatique, il n'y a, semble-t-il, aucun véhicule artistique (puisque que Vaché n'a pas fait ce qu'il a fait avec l'intention d'exprimer un énoncé artistique), mais simplement l'idée suggérée par Breton que l'action de Vaché serait le véhicule parfait pour un surréaliste voulant effectivement exprimer un énoncé artistique. En dernier lieu, dans le cas d'une personne qui fait l'expérience de ce qu'elle prend pour une œuvre musicale sublime « dans sa tête », mais qui est incapable de la reproduire plus tard sur le piano, le véhicule, si véhicule il y a, ne sera pas l'action de l'individu mais la structure sonore « composée » ou « découverte », si nous pouvons nous permettre un tel propos, dans des cas où rien de spécifique ne rend le morceau accessible au public. Si vraiment nous nous permettons de tenir ce langage, alors l'action de dérouler la pièce mentalement sera en effet une œuvre, non différente en principe de la spécification publique d'une structure sonore de Brahms quand il composa sa *Sonate pour piano n° 2*.

Même si l'allégation de viol du principe de Pouivet repose, comme je l'ai laissé entendre, sur des idées fausses de mes conceptions, pourquoi est-ce que je désire dire, dans le cas d'un artiste comme Acconci, qu'il y a des œuvres qui sont des performances, au lieu de dire qu'il peut y avoir de l'art sans œuvres d'art ? Comme nous l'avons vu, ce qui distingue les cas de ce genre, c'est que le véhicule par lequel un contenu artistique est exprimé n'est pas un objet mais une action ou un événement. La question, dès lors, est de savoir s'il y existe une raison dictée par des principes de restreindre le terme d'« œuvre d'art » aux cas où le véhicule artistique *est* un objet de quelque nature que ce soit, concret ou (dans le cas des œuvres musicales ou littéraires) abstrait. Lorsque nous avons reconnu que le terme « objet » doit être utilisé dans ce sens étendu, toute restriction de ce genre semble *prima facie* « ad hoc ». Et d'une manière plus significative encore si, comme je le pense, l'œuvre est l'« union » de la critique, de l'appréciation et de la valeur artistique, alors l'importance accordée aux activités d'Acconci et d'autres comme lui dans les revues et les histoires qui se consacrent à l'art de la fin de l'époque moderne laisse entendre fortement que, en tenant compte des énoncés artistiques exprimés grâce aux véhicules que sont les actions, nous considérons les centres d'appréciation des œuvres d'art. Finalement, les mêmes artistes qui recourent

aux actions en tant que véhicules artistiques créent aussi des œuvres dont les véhicules sont des « objets » — Acconci, Bruce Nauman et Helen Chadwick en sont des exemples patents — et les deux sortes d'activités sont traitées par les critiques et les conservateurs comme des contributions à une même œuvre composée d'espèces distinctes d'œuvres. Ainsi, toute tentative pour limiter le terme d'« œuvre d'art » aux cas où le véhicule artistique est un « objet » apparaît sans motif et en opposition à ce qui ressemble à des aspects raisonnables de nos pratiques artistiques réelles.

Le second problème méthodologique soulevé par Pouivet concerne le fait que j'accorde une place centrale à la notion d'événement dans l'ontologie de l'art. Nous avons vu qu'il regrette que j'échoue à aborder les questions ontologiques fondamentales à propos des événements, qu'il laisse entendre que cela ne clarifie pas ce que la théorie de la performance suppose pour les œuvres d'art particulières et qu'il affirme que la notion d'événement — notion sur la nature et le statut de laquelle il n'y a pas d'accord philosophique à cause de sa nature problématique intrinsèque — ne convient pas en tant que notion fondamentale dans une ontologie de l'art.

Je dois immédiatement plaider coupable à la première accusation. Je ne tiens pas compte des arguments pour ou contre l'existence même des événements, je ne hasarde aucune opinion quant à savoir si les événements, dans le cas où ils existent, sont ontologiquement fondamentaux ou réductibles à une autre catégorie ontologique plus fondamentale, et je ne développe ni n'évalue les opinions différentes en ce qui a trait à la nature des événements. Je suppose simplement que notre ontologie requiert leur existence. S'il y a, en effet, des événements, alors il n'y a pas d'actions qui servent de sujet pour une philosophie morale, pas de processus mentaux que la science cognitive puisse examiner et pas d'exécutions d'œuvres musicales par lesquelles les œuvres elles-mêmes puissent être appréciées. Je considère cet état de fait comme un problème pour une ontologie qui nie l'existence des événements, non comme un problème pour les disciplines et les pratiques qui présupposent leur existence. La question abordée dans mon livre est de savoir si, étant donné que certains événements jouent un rôle essentiel dans l'activité créatrice et critique dans les arts, les œuvres s'assimilent davantage à certains de ces événements plutôt qu'aux centres d'appréciation que certains de ceux-ci font naître.

Les événements dont je prétends qu'ils sont des œuvres d'art, ou les événements en général, sont-ils ontologiquement fondamentaux ou réductibles à une autre catégorie d'entités ? Pouivet conclut, du fait que je ne hasarde pas d'opinion sur le sujet, que je dois tenir les œuvres d'art, en tant qu'elles sont des performances, pour irréductibles aux non-événements. Mais si je passe le problème sous silence, c'est tout simplement que je ne hasarde aucune opinion puisque, me semble-t-il, mon argument pour la théorie de la performance ne requiert pas que je le fasse. La réductibilité ne me préoccupe que si elle est partie intégrante d'une ontologie des événements : les exécutions

artistiques auxquelles je désire identifier les œuvres d'art sont-elles réductibles à des actions plus fondamentales qui sont limitées dans leurs modalités, contrairement aux œuvres d'art (comme je le soutiens)? Les œuvres d'art, selon moi, sont des actions, des témoignages d'événements flexibles dans leurs modalités, ce que ne sont pas les actions-types. Je soutiens que ces actions-types sont nécessaires pour donner sens à une bonne partie de notre discours *modal* ordinaire concernant les événements. Mais je relève des questions plus fondamentales à propos de la réductibilité des événements aux non-événements pour m'appuyer, non essentiellement, sur le caractère soutenable de la théorie de l'exécution. De la même façon, bien que j'ébauche un certain nombre de théories principales sur la nature des événements (168), je ne prends aucune position sur celle qui est la bonne.

Pouivet semble penser que je ne peux rester muet sur ces questions et que je m'en remets à un ensemble incohérent d'opinions en proposant qu'un ready-made est un événement, puisque que cela présuppose une théorie substantialiste des objets. Je ne suis pas sûr de bien le suivre dans toutes les étapes de son raisonnement, mais l'argument semble reposer sur l'idée (écartée ci-dessus) que je m'en tiens à l'irréductibilité des événements, ou même à la thèse qu'ils sont ontologiquement fondamentaux. Laissez-moi, en tout cas, vous dire comment je considère les ready-made. Premièrement, et nous l'avons déjà vu, ce qui distingue les œuvres comme la *Fontaine*, de Duchamp, c'est que le *véhicule artistique* est un événement plutôt qu'un objet — dans ce cas, l'événement consiste en la tentative de Duchamp de montrer un objet fabriqué en série dans une exposition d'art visuel. De toute évidence, un tel événement présuppose, pour qu'il se produise, l'existence d'objets fabriqués en série, tels que des urinoirs, et nous avons peut-être besoin d'une théorie substantialiste pour de telles entités. Deuxièmement, l'œuvre elle-même est la performance de Duchamp, laquelle spécifie un centre d'appréciation, et son véhicule artistique est l'événement dont nous venons juste de discuter. Je ne vois rien d'ontologiquement incohérent dans une position semblable, mais quelque chose m'échappe peut-être dans l'argument de Pouivet.

Qu'en est-il alors de l'accusation que les événements sont trop « diablement problématiques » pour être le fondement d'une ontologie de l'art? Pour les raisons formulées quelques paragraphes plus haut, je reste, et j'en ai peur, indifférent à cette allégation, puisque, quelle que soit la difficulté qu'éprouveraient les philosophes à proposer une théorie standard des événements (et pour combien de questions existe-t-il une « théorie standard » en philosophie?), aucune des questions importantes dans la philosophie de l'art ne peut être soulevée à moins que nous présumions que les événements existent. Ce qui me préoccupe, toutefois, est une autre accusation, à savoir que, bien qu'il y ait effectivement des événements, il n'y a pas d'actions-types qui aient la sorte de flexibilité modale que j'attribue aux actions. Supposons que des difficultés s'avèrent insurmontables concernant l'idée des « faire » [*doings*] telles que je les comprends et que nous soutenions mon affirmation du chapitre V

selon laquelle les œuvres d'art sont des entités aux modalités flexibles. Cela constitue-t-il la mort de la théorie de la performance ? Étrangement, peut-être, je ne crois pas que ce soit le cas, mais j'en exposerai les raisons dans une autre occasion.

Cometti

Ce qui m'amène tardivement aux réflexions pertinentes de Jean-Pierre Cometti sur l'importance de mon étude, dans le chapitre IX, des œuvres et des performances musicales et, en particulier, de ces performances musicales qui comportent l'improvisation. La musique, dit-il, est d'une importance stratégique particulière pour mon argument, non seulement parce que les exécutions d'œuvres musicales jouent un rôle indispensable dans leur appréciation, mais aussi parce que les œuvres de ce genre nous amènent à nous demander dans quelle mesure il est possible de distinguer l'œuvre elle-même de son exécution. L'idée, je suppose, est que cette dernière question a une portée évidente pour une ontologie de l'art qui propose d'identifier les œuvres d'art en général avec les performances. Cometti suggère qu'on tire d'importantes leçons de la réflexion sur le cadre conceptuel que j'applique à la compréhension des œuvres musicales, et en particulier de mon insistance sur le fait que ces œuvres sont comprises en fonction de la spécification des centres d'appréciation et des distinctions que j'établis entre les différentes voies par lesquelles l'improvisation peut entrer dans les performances musicales. En particulier, les distinctions traditionnelles entre les œuvres musicales et leurs exécutions se montrent plus fragiles et relativistes que ne le permettent les ontologies standard ; même dans ces formes d'art où l'œuvre, interprétée comme un produit, peut être distinguée de la performance grâce à laquelle ce produit est exécuté, nous pouvons voir dans la performance une partie intrinsèque du produit.

Je suis surtout reconnaissant à Cometti d'avoir soulevé ces questions, puisque ma discussion des arts de performance dans le chapitre IX de mon livre a reçu l'attention critique des commentateurs en général. J'accueille aussi ses remarques très intéressantes sur l'improvisation dans les performances musicales. Je ne peux pas, cependant, je le crains, réclamer l'honneur de certaines des motivations et des idées qu'il m'attribue. Mon examen des œuvres musicales et des œuvres d'autres arts de performance est destiné à montrer comment la théorie de la performance, en tant qu'ontologie générale de l'art, s'appliquera à ces formes d'art où certains types de performance tiennent déjà un rôle essentiel. Je voulais aussi, dans le chapitre VIII, poursuivre mon examen des œuvres de la fin de l'époque moderne dans les arts visuels, qu'on pourrait considérer comme des œuvres d'art de performance en ceci que ces œuvres, comme les œuvres musicales et théâtrales traditionnelles, semblent impliquer la spécification d'un ensemble de contraintes sur l'action, et l'exécution de ces contraintes par l'artiste ou par d'autres agents. Mais, quoique je témoigne vraiment en faveur de certaines relations intimes entre les œuvres dans les arts de performance et les événements de performance se rapportant

à leur appréciation, cette position ne peut servir à appuyer la thèse générale de la théorie de la performance à la façon de Cometti, si je le comprends correctement, pour une raison devenue familière : dans mon analyse, les performances liées de diverses façons aux œuvres exécutées ne sont *pas* le genre de performances avec lesquelles je propose d'identifier les œuvres, mais, plutôt, des performances qui jouent un rôle dans *les centres d'appréciation* des œuvres, soit en tant que véhicules soit en tant qu'instrument dans l'organisation de contenus artistiques particuliers par le truchement des véhicules.

Afin de clarifier ce point, qu'on me permette de rappeler la distinction que j'établis entre une œuvre musicale comme la *Sonate pour piano n° 2* et une œuvre musicale comme les *Concerts Köln*. La première est ce que j'appelle une œuvre de « performance », dont le véhicule artistique est un ensemble de contraintes sur l'exécution, où ce véhicule exprime un énoncé artistique en vertu des qualités d'expérience réalisables dans des performances qui se conforment à ces contraintes. Parce que ces œuvres composées sont destinées à être exécutées par des musiciens qui exercent leur propre talent dans l'interprétation, l'énoncé artistique exprimé par une œuvre ne s'épuise pas dans une seule interprétation, et une grande partie de la richesse que nous apprécions dans les grandes œuvres musicales réside dans le fait qu'elles sont ouvertes à un gamme d'interprétations de grande valeur résultant de l'expérience. Je crois qu'une analyse parallèle est valable pour des compositions de jazz comme *Blue in Green*, de Miles Davis. Les *Concerts Köln*, par ailleurs, sont considérés, de façon plausible, comme ce que j'appelle *pure improvisation*, où le véhicule artistique est un événement-performance particulier qui ne réalise pas un ensemble précédemment spécifié de contraintes ni n'établit aucune de ces contraintes en vue de performances à venir. Dans ce cas, l'énoncé artistique exprimé est déterminé par les propriétés de l'événement-performance en question. Des pareilles œuvres sont des exemples de ce que je qualifie d'*œuvres de performance*, et je soutiens également qu'en vertu de l'élément interprétatif concerné les exécutions d'œuvres exécutées pourraient aussi être appréciées en tant qu'œuvres de performance ; de même qu'elles pourraient bien servir de moyens dont le contenu artistique exprimé par les véhicules de ces œuvres est rendu accessible aux destinataires. Mais dans tous ces cas, l'œuvre n'est ni le véhicule ni le centre d'appréciation dans lequel ce véhicule sert à exprimer un contenu artistique : l'œuvre est la performance créatrice grâce à laquelle ce centre d'appréciation est spécifié.

On comprendra bien alors pourquoi je ne suis pas d'accord avec l'affirmation de Cometti, à propos d'œuvres comme les *Concerts Köln*, selon laquelle « l'œuvre devient performance, improvisation pure » et que « l'exécution de l'œuvre... ne peut y être distinguée de l'œuvre exécutée et réciproquement », et pourquoi, à regret, je dois m'opposer à l'idée que mon analyse des œuvres musicales me fournit un argument supplémentaire pour la théorie de la performance, si ce n'est sa capacité à assurer le cadre de cette analyse. Avec toutes les remarques critiques de mes commentateurs, cependant,

j'ai trouvé les suggestions de Cometti très utiles pour clarifier des aspects de ma propre position ; de plus, j'ai bénéficié grandement de l'occasion de répondre. Qu'on me laisse conclure, donc, en remerciant encore mes défenseurs de leur contribution à cette discussion et pour l'esprit à la fois constructif et critique avec lequel ils ont abordé leur tâche.

Philosophiques

philosophiques

Être nous-mêmes

Étude critique de : Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Éthique et philosophie morale », 2004, 265 pages.

Christian Nadeau

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011076ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011076ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Nadeau, C. (2005). Être nous-mêmes / Étude critique de : Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Éthique et philosophie morale », 2004, 265 pages. *Philosophiques*, 32 (1), 247–257.
<https://doi.org/10.7202/011076ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2005

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 en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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.

<https://www.erudit.org/fr/>

Étude critique

Être nous-mêmes

Étude critique de : Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Éthique et philosophie morale », 2004, 265 pages.

CHRISTIAN NADEAU

Université de Montréal

christian.nadeau@umontreal.ca

La publication d'un livre de Charles Larmore est toujours un événement important qu'il convient de saluer. Les études de morale et de philosophie politique de Larmore comptent parmi les plus importantes contributions des dernières années au domaine de la philosophie pratique. Il y a quelque temps, Bart Schultz s'était employé à commenter le dialogue entre l'œuvre de Larmore et celle de Rawls, notamment au sujet de ce qu'il est convenu de nommer le libéralisme politique (Schultz, 1999). Schultz affirmait alors voir dans *Morals of Modernity* les meilleures formulations des thèses politiques de Larmore, notamment en raison d'une grande clarté dans l'analyse du principe de justification neutre de la neutralité libérale et des qualités habituelles de Larmore, telles que la sensibilité à l'histoire des idées et l'ouverture aux traditions philosophiques autres que britanniques ou américaines. On ne retrouvera pas dans le nouveau livre de Larmore une mise à jour de ses travaux politiques, mais une enquête sur la nature du moi. Il n'en demeure pas moins qu'on pourrait reprendre ici bon nombre des louanges adressées naguère par Schultz à Larmore. Il s'agit d'un livre d'une grande clarté et d'une grande rigueur intellectuelle. En outre, il ne me semble pas qu'il y ait chez d'autres auteurs une telle volonté de dialogue entre la philosophie française et la philosophie d'expression anglaise. Plus encore, Larmore effectue un travail sur la philosophie morale française du xx^e siècle — on pense, entre autres, à des auteurs comme Nabert, Sartre et Ricoeur — qui est souvent négligée par les chercheurs français eux-mêmes. Ces efforts ne seraient que louables s'ils n'avaient pas donné lieu à l'une des plus intéressantes réflexions sur la théorie du moi.

Le livre de Larmore n'est pas à proprement parler un livre de philosophie morale. La dimension normative de ses thèses dépasse le cadre strict de la moralité. Les questions morales me semblent néanmoins être le point d'aboutissement de cette recherche, et c'est la raison pour laquelle je leur accorderai une place importante. En premier lieu, je tenterai de rendre compte de la manière la plus fidèle possible des thèses de Larmore, sans réelle perspective critique. Je ne discuterai pas non plus de la pertinence de ses reprises d'un grand nombre d'auteurs majeurs de la philosophie morale française, de Bergson à Ricoeur en passant par Sartre et Nabert ; je suis conscient de gommer ainsi une dimension

fondamentale de l'ouvrage, mais en discutant directement son argumentation, j'espère pallier ce problème. Pour cette lecture linéaire du livre, j'esquiverai le chapitre VI et dirai peu de choses du septième, car ces deux derniers chapitres, en particulier le chapitre VII, me semblent révélateurs d'un problème de fond au sujet de la thèse générale de Larmore. En second lieu, je résumerai rapidement ces deux derniers chapitres et, à partir des thèses de l'auteur au sujet du rapport à autrui dans la réflexion pratique, je présenterai quelques remarques critiques et tenterai d'exposer ce qui me semble être un problème important pour la thèse de l'auteur. En fait, ma critique reposera essentiellement sur le sentiment qu'une philosophie des pratiques du moi peut très difficilement isoler l'agent dans la sphère d'un rapport monologique qu'il aurait avec lui-même. Autrement dit, si Larmore peut concevoir « les pratiques du nous », il me semble que c'est toujours dans la logique agrégative de la coordination des « pratiques du moi », ce qui me semble présenter de grandes difficultés.

Voici, grossièrement résumée, la thèse principale de l'ouvrage : le moi est un rapport à soi inhérent à toutes nos croyances et nos désirs, dès lors que ceux-ci se définissent par nos raisons d'agir. Si je crois une chose ou la désire, j'organiserai mes comportements et je penserai en fonction de cette chose, bref, *je m'engagerai* à l'égard de la vérité présumée de cette chose ou de la valeur qu'a cette chose pour moi. Le moi n'est pas tant un donné accessible sans médiation à la conscience qu'un chemin de vie où il se redéfinit sans cesse mais ne cesse jamais d'être lui-même. Ce que nous sommes n'est pas invulnérable aux accidents de notre parcours, mais ce qui nous définit ne saurait se réduire à ces contingences. Le moi est précisément notre rapport normatif au monde, en tant que nous agissons sur lui en fonction de nos raisons d'agir. Pour reprendre textuellement l'auteur : « Le rapport à nous-mêmes qui fait de chacun de nous le moi qu'il est et que personne ne peut par conséquent assumer à notre place, c'est en vérité le rapport qui consiste à nous engager, à prendre position. Jusque dans nos moindres croyances ou désirs se trouve en effet inscrit un tel rapport à soi [...]. Croire ceci ou désirer cela renferme l'engagement de nous comporter conformément à la vérité supposée de la croyance ou à la valeur présumée de l'objet du désir » (p. 8).

Les deux premiers chapitres sont consacrés à la notion d'authenticité. Il s'agit d'abord pour l'auteur d'éviter les malentendus au sujet du projet même de l'ouvrage. On pourrait croire, en fonction de la thèse annoncée par l'auteur, que l'authenticité est la manière dont un agent se conforme à des règles révélant son identité véritable. L'engagement (au sens du terme anglais *commitment*) dont il est question ne serait rien d'autre qu'une reconnaissance par les actes de ce que nous sommes, indépendamment de ce que nous voulons être ou de ce que l'on voudrait nous voir devenir. Cet engagement est plus profond que nos désirs et nos croyances. Or, dit Larmore, l'authenticité n'est pas la redécouverte d'un moi perdu ou, pire encore, d'un moi universel. Si l'authenticité représentait une valeur conditionnelle au développement d'autres valeurs, il faudrait alors admettre que la redécouverte du moi est la

condition obligée de toute action morale. Mais, affirme l'auteur, les valeurs sont multiples : elles coexistent pour l'agent sans réclamer un classement hiérarchique absolu, ce qui n'exclut pas leur conflit et parfois la subordination de l'une à l'autre. Il s'ensuit que la quête d'authenticité va plus loin, par exemple, que la volonté de dépasser les conventions sociales ou, pour reprendre le mot de La Rochefoucauld cité par Larmore, « l'envie de paraître » naturel (p. 19). À partir de l'idéal stendhalien d'une redécouverte de notre « naturel », Larmore commente la critique faite par Paul Valéry à cette quête de soi, selon laquelle la sphère la plus intime de notre moi est truffée de conventions sociales. Sartre, avec la notion de mauvaise foi, offre à Larmore l'occasion d'explicitier la critique d'un projet moral de l'authenticité conçue comme fidélité à son moi véritable. Non seulement le moi est-il la cristallisation de règles imposées de l'extérieur, mais aussi la quête même d'être en accord avec un moi véritable est un projet incohérent en ce qu'il présuppose l'idée d'un moi entièrement indépendant des normes sociales.

Tout le chapitre II du livre est consacré à l'impossibilité de dégager le moi de sa gangue sociale ou, plus précisément, de la convention. Je ne m'y attarderai pas longuement, car ce propos fera l'objet des remarques critiques que j'avancerai une fois recensées les principales étapes de l'ouvrage. Sans qu'elles soient beaucoup sollicitées, il s'agit du chapitre où Larmore exploite le mieux les thèses des moralistes français du XVIII^e siècle sur la coutume et les mœurs, bref sur les règles des rapports mondains. Mais c'est pour l'essentiel l'œuvre de René Girard, et plus précisément *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Girard, 1961), qui donne à Larmore l'occasion de discuter l'idée d'imitation. Suivant Girard, notre rapport à autrui est un rapport d'imitation. Girard affirme, étant assez proche de Spinoza sur ce point, que nous désirons ce qu'un autre désire parce que nous croyons que le désir de l'autre attribue un caractère désirable à l'objet. De même, cet autre dont nous désirons l'objet verra son propre désir augmenter selon la valeur que prend l'objet aux yeux d'autrui. L'authenticité proposée par Larmore ne remet pas en cause le fondement des thèses de Girard. Larmore accepte et fait sienne l'idée d'une appartenance radicale de soi à la communauté, appartenance dont notre propension à nous régler selon la coutume et les normes sociales est l'indice le plus évident. L'objectivité de notre rapport à nous-mêmes n'est toutefois pas condamnée par cette appartenance, ce qui conduit l'auteur à souscrire aux thèses selon lesquelles le caractère historique de la connaissance et les raisons que nous nous donnons pour agir sont bien objectives et non pas relatives.

Revenir à soi ne serait en définitive rien d'autre que se séparer de soi pour mieux s'observer, se critiquer et se modeler à l'image d'un moi que l'on croit nous être propre. Pour Sartre, la sincérité et la quête d'authenticité n'offrent pas de réponse définitive au problème de la mauvaise foi. La distance que nous pourrions prendre par rapport à nous-mêmes ou par rapport à autrui afin de retrouver un moi véritable n'est pas l'écart entre le sujet de la conscience et l'objet de la conscience, comme si notre moi était une entité

close, achevée et impossible à modifier en substance. Notre moi n'est pas un objet que l'on peut utiliser sans qu'il se modifie ou dont la seule relation possible avec lui est une relation de connaissance.

Doit-on écarter le projet moral de l'authenticité ? Non, répond Larmore, en avançant ce qui fera l'objet des chapitres III et IV du livre ; si les critiques qu'il adresse au projet sont justes, elles n'en sont pas moins insuffisantes pour l'éliminer. Il s'agit donc de repenser ce retour sur soi exigé par la quête d'authenticité, ce que l'auteur fait en distinguant *réflexion cognitive* et *réflexion pratique*. Une réflexion cognitive indique une recherche de la vérité au sujet de ce que nous savons sur le monde ou sur nous-mêmes, et sur nos raisons d'agir. Une réflexion pratique est une démarche de l'engagement. La première est liée à la connaissance, la seconde à l'action, ou plus généralement à ce que Larmore nomme l'engagement : « Accepter une croyance ou accomplir une action d'une façon réfléchie consiste alors à faire ces choses en pleine conscience de ce que nous faisons et donc à assumer la responsabilité de tout ce que ces engagements comportent d'ordinaire » (p. 44). C'est bien la réflexion pratique qui est sollicitée dans la quête de l'authenticité. Reste à voir si, dans ce cas, la réflexion est indépendante de notre rapport à autrui. À supposer qu'il soit possible de s'affranchir du regard d'autrui, notre regard sur nous-mêmes au moment où nous recherchons ou affirmons nos raisons d'agir est inmanquablement associé à des principes que nous partageons avec nos pairs. Il s'ensuit une division de soi dont Sartre avait bien vu tout le problème, du moins si l'authenticité exige bien que mon regard sur ma propre personne soit, en dernière instance, le regard de n'importe quel autre individu sur moi. En somme, il serait absurde de croire que je puisse me connaître sans division de l'être que je suis. Le « je comme un autre », pour reprendre l'expression bien connue, ne se rapporte plus à un objet « moi » indépendant de ma personne, mais à un sujet « moi » quasi détaché de l'objet qu'il tente de penser et qui n'est pourtant nul autre que soi-même.

L'échec tient dans l'identification de la démarche pratique à la démarche cognitive. En effet, ce que Paul Valéry nomme « la division du sujet » est la conséquence immédiate d'une quête d'authenticité fondée sur la connaissance de soi. Pour Larmore, dès lors que l'on admet que le problème de la division du moi en est un dans le cas d'un processus cognitif, il suffit de déplacer la quête de la connaissance de soi vers une pratique du moi, ce qui permettrait de repenser l'authenticité. En d'autres termes, le projet de l'authenticité n'est pas perdu dès lors qu'il n'est plus situé dans l'ordre de la connaissance mais dans celui des pratiques du moi.

Nous devons cependant prendre garde aux nuances apportées par Larmore à cette idée d'une quasi-contradiction entre réflexion cognitive et quête d'authenticité. La meilleure façon de concevoir la seconde, pourrait-on croire, est que nous ne sommes nous-mêmes que lorsque nous accomplissons des actes ou avons des croyances qui nous sont propres, en ce sens qu'il s'agit d'actes que personne d'autre ne peut faire à notre place. C'est alors, dit

Larmore, que nous révélons notre individualité. Cela n'exclut pas la dimension cognitive de l'authenticité : pour saisir le moi, celui-ci doit pouvoir faire l'objet d'une connaissance. Mais la grande différence entre réflexion pratique et réflexion cognitive tient en ce que la première n'exige pas une division du moi, où le moi se regarderait lui-même comme un autre ou comme lui-même, mais avec le regard d'un autre. La réflexion pratique exige un rapport à soi au sens où nous conformons nos actes à des normes qui composent l'être que nous sommes. Mais il ne s'agit pas de connaissance au sens strict. C'est ici, il me semble, que le propos de Larmore me semble ambigu et mériterait davantage d'explications. Suivant l'auteur, la réflexivité qu'exige la conformité entre nos attitudes, nos actions et ce qui nous singularise sur le plan normatif (et nous n'avons pas à présupposer que nous devons redécouvrir cet être moral que nous sommes par un processus cognitif) est plus un engagement qu'une reconnaissance de ce que nous sommes. Il s'agit en fait de concevoir l'adéquation entre engagement et choix d'actions sans présupposer une connaissance de soi puisque cette adéquation de nos actes et de la personne morale que nous sommes n'est pas tributaire de notre passé moral, au sens où, lorsque nous agissons, nous n'agissons pas en pensant à ce que nous avons été ou à ce que nous avons fait. Que le passé joue un rôle dans notre présent ne signifie pas que nous soyons en relation de connaissance avec le passé pour agir dans le présent. Nous pouvons très bien, en agissant, correspondre à ce que nous sommes sans présupposer la préexistence d'une liste de nos caractéristiques morales ou de ce que l'on pourrait nommer notre biographie morale. Larmore présente, à la différence des thèses sur l'immutabilité des caractères moraux, une thèse sur la constitution de notre personne morale de par nos actes, ce qui ne veut évidemment pas dire que toute pratique du moi constitue notre personne à partir d'une *tabula rasa*. Ce point, je l'espère, sera éclairci plus loin.

La constitution du moi impliquée par la démarche pratique n'est pas absolument dépendante ni indépendante de la connaissance. Les deux ordres sont distincts par leurs buts, mais la question est de savoir s'ils se présupposent mutuellement. En effet, la connaissance du monde extérieur paraît liée à la réflexivité pratique, car Larmore dit lui-même que notre rapport au monde hérite d'un « processus de raisonnement » (p. 101) par lequel nous essayons de comprendre et de valider nos raisons d'agir : « Lorsque nous nous appuyons sur des connaissances empiriques et des principes admis pour dégager de nouvelles vérités, nous sommes à la recherche de raisons nous autorisant à développer ou à modifier notre conception du monde. [...] Dire qu'une croyance est justifiée ou qu'un raisonnement est valable revient à dire qu'il existe des raisons suffisantes pour les approuver » (p. 102). Larmore s'oppose à la thèse selon laquelle nos raisons d'agir ne sont en définitive rien d'autre que des états psychologiques, la combinaison d'une croyance et d'un désir. Selon lui, en reprenant la terminologie de Bernard Williams, les « raisons internes » — les raisons qu'un individu peut reconnaître *hic et nunc*, à partir de ses désirs et croyances

actuels — sont relatives, au sens où elles ne peuvent s'imposer qu'à des agents partageant *hic et nunc* ces mêmes désirs et croyances. Mais elles ne sont pas subjectives pour autant. Elles sont objectives en ce qu'elles supposent que deux personnes possédant les mêmes convictions seraient obligées d'adopter des attitudes semblables à l'égard de leur rapport au monde.

Pour Larmore, les raisons internes sont indépendantes des états psychologiques des individus ou des communautés. Ces raisons sont objectives et normatives. Lorsque j'affirme que j'ai de bonnes raisons de me rendre à tel ou tel endroit, cela signifie que je m'engage à l'égard de cette obligation, que je devrais me rendre à cet endroit, et ce, indépendamment de ma résolution finale. La norme que constitue cette raison d'agir existe indépendamment de la concrétisation de mon engagement, d'où un « platonisme des raisons », comme le concède sans grande difficulté Larmore contre les partisans d'un naturalisme tous azimuts. La connaissance des normes est bien une connaissance de quelque chose, mais elle n'est pas attestée par la connaissance de l'objet des normes. Dire que je crois qu'il pleut peut être vrai indépendamment du fait qu'il pleuve. Toutefois, dire que je crois qu'il pleut suppose que je crois avoir de bonnes raisons de le croire : ma croyance peut être motivée par des facteurs psychologiques et des réalités physiques ou empiriques, mais ces derniers ne constituent pas le tout de ma croyance et de mes raisons d'agir. Il importe d'ailleurs de souligner — et l'argument est alors dirigé contre Davidson — que la croyance en tant que cause mentale n'est pas une raison au sens strict, mais plutôt l'indication ou l'occasion d'une raison d'agir. En définitive, la connaissance des raisons ne peut être qu'une connaissance réflexive. C'est par cette connaissance réflexive que je suis à même d'en reconnaître l'existence, indépendamment des facteurs psychologiques et des réalités physiques.

Fort de ce travail d'analyse du statut de la connaissance réflexive, Larmore peut réaffirmer ce qui lui apparaît comme une distinction fondamentale entre réflexion pratique et réflexion cognitive. La réflexion cognitive suppose que l'on s'observe comme si on était pour soi-même un objet extérieur. La réflexion pratique suppose que le repli sur soi redéfinit notre moi ; pour employer l'expression de Larmore, la réflexion pratique est celle « où l'on se réapproprie en ajustant sa conduite à ses engagements ». La conciliation des deux se fait précisément au moment où, sachant quels sont nos désirs et nos croyances, nous obtenons des raisons d'agir qui régulent notre rapport au monde. C'est en ce sens que Larmore peut affirmer : « Nous sommes, de fond en comble, des êtres normatifs. Non simplement parce que nous nous trouvons partout soumis à des normes, mais parce que nous ne pouvons avoir la moindre idée de ce que c'est que penser ou agir, si nous ne tenons pas compte des normes (intellectuelles et pratiques) que nous sommes engagés à respecter. Nous ne sommes sujets que dans l'espace des raisons » (p. 133).

La thèse identifiant le sujet à ses engagements n'est pas uniquement un outil heuristique répertoriant ses croyances et ses désirs. Il s'agit plutôt de dire que c'est dans notre rapport aux normes qui gouvernent nos actions que se

trouve le rapport le plus intime que l'on puisse avoir avec soi-même. Tout cela pourrait laisser croire qu'entre nous et le monde, ne se trouve rien d'autre que des normes qui nous seraient propres. La réflexion pratique se résumerait alors à l'idée d'un solipsisme, où mon rapport au monde n'est autre que mon rapport à moi-même en tant que je suis un sujet normatif. Mais, dit Larmore avec justesse, lorsque nous agissons, nous ne commençons pas par regarder le stock de nos croyances et désirs passés pour ensuite formuler une norme guidant notre action. Lorsque nous agissons, nous n'écrivons pas sur une page blanche où le seul texte possible serait notre œuvre. Le monde n'est pas une page blanche, il n'est pas neutre. Comme je l'ai indiqué plus haut, Larmore fait sien la notion d'une appartenance radicale à la communauté, ce que signale notre propension à nous régler selon la coutume et les normes sociales. Il s'agit d'un point d'autant plus important que Larmore entend s'écarter d'une conception normativiste de l'agent en tant qu'être autonome. Nous vivons, dit Larmore, au sein d'une « communauté de jugements » (p. 145), et il serait illusoire de croire que l'on peut s'en échapper. Lorsque nous agissons, ce n'est pas par simple acte libre de notre volonté, mais parce que nous sommes motivés par des raisons indépendantes de notre volonté. Il ne faut pas en conclure que nous sommes condamnés à la pure hétéronomie, car ce qui, selon l'auteur, est la condition *sine qua non* de l'acte libre est précisément la motivation de nos actions par nos raisons. Ces raisons sont cependant des raisons que nous partageons. Contre Brandom et la thèse constructiviste — où les normes sont données par la communauté en ce qu'elle les projette sur un monde neutre, ou une page blanche (Brandom, 1994, p. 25, 46-52) — Larmore affirme un « platonisme des raisons ». Ce que nous sommes comme individu normatif, nous ne le sommes toujours qu'en relation à un monde de normes que nous confirmons ou infirmons, mais nous ne sommes pas pour autant avalés par ce monde. Inversement, nous ne sommes pas à nous seuls le tout des normes.

Un mot rapide sur la question du « platonisme » ou du réalisme des normes¹. On pourrait croire que si ces normes existent indépendamment de nous, cela signifie qu'elles *s'imposent* à nous, ce qui serait incompatible avec la thèse selon laquelle nos choix forment la personne que nous sommes. Mais c'est une chose de dire que cette raison d'agir existe indépendamment de mon engagement à son égard, c'en est une autre de dire qu'en dernière instance seule l'existence de cette norme compte et que je ne peux seulement qu'y consentir. En d'autres termes, le platonisme de Larmore n'évacue pas la liberté de l'agent.

Le chapitre V de l'ouvrage se donne pour tâche de rendre impossible une identification complète de la réflexivité à la connaissance de soi. L'engagement dont Larmore veut nous faire comprendre le sens n'est pas contenu par la connaissance de soi, comme si savoir qui nous sommes, où nous sommes,

¹ Je remercie un des évaluateurs anonymes de ce texte pour cette demande de précision, tout en m'excusant auprès de lui et des lecteurs de ne pouvoir y accorder une réflexion plus approfondie.

etc., déterminait à ce point nos actes ou nos engagements que ces derniers ne seraient que des modalités parmi d'autres de ce que nous pouvons savoir sur nous-mêmes. Or l'engagement est ce que nous avons à être, ce que nous devons faire et que nul autre ne pourrait faire à notre place.

Mais que sont les croyances et les désirs des individus ? Et comment les identifier avec une certaine certitude ? On peut imaginer, répond Larmore, deux options. La première est fondée sur les « aveux » ou l'« autorité à la première personne », c'est-à-dire sur ce que nous dit l'agent au sujet de ses croyances et désirs. La seconde est fondée sur l'autorité de la troisième personne, en d'autres termes, sur l'autorité que prend une attitude dès lors qu'elle correspond à ce qu'aurait eu raison de faire un agent dans une situation donnée selon la personne qu'il est. La première l'emporte sur la seconde parce que c'est elle, et elle seulement, qui témoigne de l'intention de l'individu. À supposer même que l'on accepte l'idée d'un sens en contexte, où la détermination d'un vocabulaire est fixée par une communauté, il n'en demeurerait pas moins que le locuteur doit avoir l'intention de conformer son usage d'un lexique donné à celui de la communauté. En ce sens, contre Ryle, Larmore affirme (p. 165) qu'il existe une énorme différence entre « Je crois que P » et « Il croit que P » (Ryle, 1949, chap. VI) ; de plus, cette différence n'en est pas une de degré mais de nature. Larmore suit de très près Ricœur en affirmant que la différence tient en ce que l'énoncé « Il croit que P » ne présuppose aucun engagement de la part du locuteur. Il s'agit d'un constat ou de l'affirmation d'une connaissance (Ricœur, 1990). Mais l'énoncé « Je crois que P » est un engagement : il « atteste » d'une volonté de respecter ce qui est impliqué par mes croyances ou mes désirs, dans la forme où ils sont exprimés. Il s'ensuit que la réflexivité pratique se distingue également de la connaissance de soi par l'impossibilité de l'erreur. Ce point est important, car il précise l'atomisme qui sous-tend la conception des pratiques du moi chez Larmore. Selon lui, lorsque X énonce : « Je crois que P », la connaissance imparfaite qu'il a de lui-même ne change rien au fait que cette déclaration est l'« aveu d'un engagement » (p. 179) à l'égard de sa croyance, engagement selon lequel certains comportements compatibles avec l'énoncé seront adoptés par l'agent (si je crois qu'il fait un temps très chaud, je ne sors pas vêtu d'un manteau d'hiver). Or cet engagement est bien celui de X et de personne d'autre. Certes, on pourrait forcer X à agir en accord avec ce qu'il dit, mais il ne s'agirait alors plus d'engagement. La thèse de Larmore ne prétend pas décrire toutes les relations entre les croyances, les désirs et nos comportements. Elle se propose d'expliquer le moi par l'idée fondamentale de l'engagement et de dissocier cette idée de celle de la connaissance de soi. J'aimerais maintenant expliciter ce que je perçois chez Larmore comme une conception atomiste des pratiques du moi, et les difficultés qu'une telle conception soulève.

J'ai volontairement esquivé jusqu'ici les chapitres VI et VII de l'ouvrage, car ils me semblaient emblématiques d'un problème de fond pour la thèse générale de l'auteur. Je les présenterai rapidement pour ensuite en discuter plus en profondeur et, je l'espère, faire ainsi mieux comprendre ce qui paraît

le plus problématique dans la thèse générale de Larmore. Cela demandera cependant que l'on adopte une démarche différente de celle choisie jusqu'ici, où seule comptait la logique interne du propos de l'auteur. Les remarques qui suivent ne visent pas la cohérence du propos de Larmore, bien au contraire.

Le chapitre VI montre les difficultés engendrées par ce double mouvement de la réflexivité, le mouvement pratique et le mouvement cognitif. Le mouvement pratique n'efface pas, même s'il est plus fondamental, le mouvement cognitif. Ainsi, le mouvement cognitif excuse-t-il parfois certains de nos comportements ou de nos attitudes, la connaissance de soi étant fondée sur une connaissance des autres qui est le prétexte pour agir ou ne pas agir, et ce, indépendamment de ce que nous aurions dû ou pu faire étant la personne que nous sommes. Je puis, par exemple, m'identifier aux comportements irresponsables d'autrui et me dire qu'il n'est pas nécessaire de voter, même si tout indique que mon vote aurait un sens effectif (il s'agit de véritables élections, non d'un processus électoral mensonger) et n'a de sens effectif que si je vote. En outre, la connaissance de soi peut dériver en transformation de soi, un peu comme si ce que nous voulions savoir de nous-mêmes participait à l'institution de notre être propre. Le chapitre VII aborde le problème de la conduite rationnelle de soi. Une fois posée cette théorie réflexive, sommes-nous mieux équipés pour une réflexion normative sur la conduite de notre vie ? En fait, répond Larmore, nous sommes mieux armés pour comprendre à quel point notre existence n'est pas conforme à un être permanent et invulnérable aux aléas de l'existence. Ce que nous sommes en propre, et donc ce qui est notre bien ou notre vie bonne, est en perpétuelle évolution. Il existe, bien évidemment, un « recouvrement partiel de nos différents engagements » (p. 11), mais ceux-ci ne prouvent rien au sujet de la prétendue immutabilité du moi fondamental que nous sommes.

À mon avis, une question importante à poser serait la suivante. Cette constante redéfinition de notre personne selon les pratiques de notre moi est-elle en définitive l'affaire de la seule personne que nous sommes ? En d'autres termes, les pratiques du moi pourraient-elles être les pratiques du nous ? Il semble que Larmore se refuse à cette idée, ou du moins qu'il n'admette la valeur de nos engagements communs qu'en tant qu'ils sont, en dernière instance, les engagements moraux de chacun d'entre nous. Certes, Larmore convient, contre Thomas Nagel, que nos jugements moraux ne dérivent pas d'un « point de vue de nulle part » (Nagel, 1986). Ces jugements dérivent bien de ce qu'il nomme une « communauté de jugements » (p. 194, n. 2). Mais ces jugements ne déterminent pas, même s'ils participent à son édification, la personne que nous sommes. Il s'agit d'un élément central de sa thèse : ces jugements moraux, qui proviennent d'une communauté de jugements, sont bien ceux qui nous sont accessibles. Nous jugeons par ces jugements. Mais le fait de les approuver ou de les assumer nous appartient en propre. Pour Larmore, et il faut insister sur ce point, ce qui compte, ce sont les actes constitutifs de notre personne ou de nos attitudes, bref les engagements que personne d'autre ne pourrait avoir à notre place.

Il ne s'agit pas ici de vouloir déplacer le problème de Larmore et de le conduire sur le terrain de la philosophie morale proprement dite. Encore une fois, son livre présente une thèse sur la réflexion pratique, une théorie du moi fondée sur le principe que nous sommes fondamentalement des êtres normatifs. C'est pourquoi je ne souhaite pas faire un lien net entre les thèses présentées ici et la question des normes morales propres aux communautés. Toute la question est de savoir pour quelles raisons il faudrait réserver cette idée forte — elle traverse tout le livre — d'« engagement » relatif aux seuls individus. La réponse évidente serait de dire que penser les « pratiques du nous » serait nier l'idée même d'engagement ou des « pratiques du moi ». Plus précisément, ce serait nier la thèse selon laquelle lorsque nous nous engageons à X, les attitudes ou actions qui correspondent à cet engagement ne peuvent être le fait d'aucune autre personne que nous-même. En effet, si la « communauté de jugements » est la source de nos jugements moraux, les engagements qui s'en suivent sont les nôtres et ne peuvent être contraints par des obligations collectives ni réduits à de telles obligations. Telle serait, il me semble, la réponse de Larmore, et je suis plutôt d'accord avec lui sur ce point. Il n'en demeure pas moins que son étude semble vouloir écarter l'idée d'une réflexivité pratique propre à l'agent collectif, ou à ce que l'on pourrait nommer, en réponse à cette idée du « moi », le « nous ».

Il me semble que bon nombre des arguments de Larmore au sujet de nos croyances et de nos désirs, selon ce que nous jugeons avoir raison de faire, s'appliquent à des entités collectives sans pour autant éliminer la perspective du moi. Il s'agirait alors de savoir s'il faut penser en parallèle ces deux perspectives ou si, au contraire, la théorie du « nous » ne serait que le spectre élargi d'une théorie du moi. Si on adopte la seconde hypothèse, la communauté n'efface pas pour autant l'individu. Il s'agirait seulement de dire que l'engagement collectif n'est que la rencontre des engagements individuels dont Larmore propose la théorie. Dans le cas de la première hypothèse, il s'agit plutôt de dire que les principes fondamentaux de la théorie du moi sont les mêmes que ceux de la théorie du « nous », mais que l'entité normative qu'est le nous doit être pensée sur de toutes autres bases, ne serait-ce qu'en raison d'un mode de rationalité différent, d'un rapport à autrui qui est à la fois interne et externe (interne aux agents composant la collectivité et externe par rapport aux autres collectivités), bref d'une autoréférence fondée sur une entité entièrement différente.

Un argument important de Larmore consiste précisément à souligner l'« importance des biens imprévus » (p. 235) et, dès lors, à limiter l'importance accordée par la tradition philosophique à la rationalité délibérative ou à la prudence. Si nous pouvons conduire notre vie selon ce que nous exigeons de nous-mêmes, nous ne sommes pas à l'abri de l'imprévu. Les aléas de l'existence ne sont pas des obstacles qu'un plan de vie rationnel pourrait et devrait écarter, car la vie morale ne se limite pas à la seule correspondance entre nos plans de vie et les décisions rationnelles que nous devons prendre pour agir

conformément à ce plan de vie. Mais le plus important tient en ce que les pratiques du moi et l'idée même d'un moi en tant qu'être normatif n'impliquent pas, au contraire, l'absence de contingence. En ce sens, il serait peut-être hasardeux d'accorder une place aux collectivités au sein d'une telle théorie du moi. Les décisions collectives pourraient en effet avoir un effet de contrainte, émergeant d'une délibération collective, qui certes ne pourrait pas éradiquer le moi mais avoir, sur le plan théorique, un effet semblable à celui de la connaissance de soi. Comme cette dernière, les décisions collectives masqueraient le moi en dissimulant ce qu'il est en propre : un être dont les engagements lui appartiennent et que ni la connaissance de soi ni le rapport rationnel à autrui ne suffiraient à remplacer. Mais si la perspective collective est parallèle à — et non en contradiction avec — celle de l'individu, tout en ayant les mêmes paramètres que ceux de la théorie du moi, il me semble que ce danger ne se présente plus.

Cela étant, Larmore a peut-être raison de vouloir conserver ce primat du moi lorsqu'il s'agit de réfléchir et d'agir selon ce que nous sommes. Une telle optique est en tout cas tout à fait cohérente avec ses thèses sur le libéralisme politique, où le respect des individus est cela même qui conditionne le respect des droits collectifs (Larmore, 1999, 2000). Si, effectivement, les seules revendications dans l'ordre de la justice sont celles des individus, il est cohérent que la seule perspective normative soit en définitive aussi celle de l'individu.

Enfin, en guise de conclusion, une remarque technique. Cet ouvrage fort passionnant et érudit présente cependant quelques lacunes sur le plan éditorial, dont une des plus importantes est l'absence d'un *index rerum*. On n'y trouvera pas non plus de bibliographie, sinon en se rapportant aux notes ou à l'*index nominum*, ce qui n'est pas toujours commode, loin s'en faut. Il n'en demeure pas moins que cet ouvrage représente une réflexion extrêmement importante et utile dans le champ des enquêtes philosophiques sur le moi.

Bibliographie

- Robert Brandom. *Making it Explicit*, Cambridge, Harvard University Press, 1994 (1996), p. 25, 46-52, 280, cité par Larmore, p. 148.
- René Girard. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.
- Charles Larmore. « The Moral Basis of Political Liberalism », *Journal of Philosophy*, décembre 1999, p. 599-625.
- _____. « Le "nous moral" que nous sommes », dans *Comprendre*, n° 1, 2000.
- Thomas Nagel. *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Paul Ricoeur. *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.
- Gilbert Ryle. *The Concept of Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949.
- Bart Schultz. « Larmore and Rawls », *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 29, n° 1, mars 1999, p. 89-120.

Alain de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2003, 512 pages.

David Piché

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011077ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011077ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Piché, D. (2005). Compte rendu de [Alain de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2003, 512 pages.] *Philosophiques*, 32 (1), 259–263.
<https://doi.org/10.7202/011077ar>

Comptes rendus

Alain de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2003, 512 pages.

Dans *Penser au Moyen Âge*, un essai qu'il faisait paraître en 1991, Alain de Libera proposait une nouvelle interprétation de la célèbre condamnation parisienne de 1277. Le médiéviste français y avançait entre autres une thèse audacieuse qui, depuis, a été loin de faire l'unanimité : la créativité de l'acte de censure. Alors que la plupart des médiévistes insistent sur le caractère réactionnaire de la mesure épiscopale, Libera, réactivant au passage la critique foucaldienne de « l'hypothèse répressive », affirme que la condamnation de l'évêque Tempier a paradoxalement inventé le projet philosophique qu'elle entendait pourtant contrecarrer et, ce faisant, a rendu possible sa diffusion à l'extérieur de l'enceinte universitaire. Dans *Raison et foi*, Libera persiste et signe. Cette thèse est maintenue. Mais notre auteur a sensiblement modifié le tir sur au moins deux points.

D'abord, l'événement de 1277 est recadré dans un scénario plus vaste, que le médiéviste français appelle « la crise parisienne de 1270-1277 ». Dans ce scénario, c'est le Thomas d'Aquin polémiqueant contre les partisans de l'unité de l'intellect qui tient le premier rôle. Selon la lecture de Libera, l'Aquinat met au point une stratégie logique redoutable qui aura pour conséquence d'enfermer ses adversaires, certains maîtres en philosophie de l'Université de Paris, au premier rang desquels se trouve Siger de Brabant, dans une attitude épistémologique auto-contradictoire, qui consiste à affirmer la nécessité de thèses philosophiques rationnellement établies et à proclamer simultanément la vérité des enseignements opposés de la foi catholique. C'est précisément à titre d'adeptes de ce que l'historiographie a baptisé « la doctrine de la double vérité » que les membres de la Faculté des arts de Paris (les professionnels de la philosophie à l'époque) seront condamnés par Tempier. « Ils disent en effet que cela est vrai selon la philosophie, mais non selon la foi catholique, comme s'il y avait deux vérités contraires » : la formule de l'évêque fera fortune. Ainsi, selon Libera, Tempier prolonge violemment sur le registre du politico-religieux une intervention que Thomas avait magistralement et finement déployée sur le plan de la stricte argumentation philosophique.

Une deuxième ligne de démarcation qu'il importe de souligner entre *Penser au Moyen Âge* et *Raison et foi*, la plus importante puisque c'est par elle que passe l'axe central autour duquel Libera a composé son dernier essai, concerne l'évaluation du rôle qu'a pu jouer Albert le Grand dans cette « crise parisienne de 1270-1277 ». Libera soutient ici avec force une thèse qui n'était présente qu'en sourdine dans le percutant ouvrage de 1991 : bien qu'Albert ne fût nullement un protagoniste de la crise en question — il n'était plus à Paris lorsqu'elle eut lieu —, son œuvre, dont le noyau dur à ce chapitre est le *De intellectu et intelligibili*, constitue la matrice textuelle d'où naîtront les prises de position philosophiques stigmatisées de façon décisive par Tempier en 1277. Cette alliance tacite entre la pensée d'Albert et celle des philosophes condamnés à Paris est postérieurement scellée par la virulente critique que le chancelier Gerson adresse au Colonais à l'aube du xv^e siècle. Pour Libera, Gerson est à Albert

le Grand ce que, *mutatis mutandis*, le décret de Tempier est aux maîtres ès arts parisiens des années 1260-70 : un prisme à travers lequel le détracteur nous donne à lire avec plus d'acuité et de clarté le sens (ou un des sens) *médiéval* de la pensée qu'il réproche. Le médiéviste français fait de ce prisme un des outils dont il se sert pour décoder les langages albertiniens. La figure théorique du Colonnais est multiforme et Libera la retrace brillamment dans toute sa complexité, déconstruisant au passage les mythes, clichés et stéréotypes forgés par la néo-scholastique. Comme Libera l'expose, le legs qu'Albert a transmis à ses avatars artiens contient trois théories qui, sous un aspect ou l'autre, présentées dans un idiome similaire à celui d'Albert ou reformulées autrement, seront effectivement frappées d'interdit par la censure épiscopale de 1277.

La première théorie tourne autour de l'idée selon laquelle la métaphysique d'Aristote culmine en une théologie (ou, plus justement, une « théologie ») proprement philosophique que le Colonnais construit autour de la notion capitale de « flux » ou « influx » (*fluxus*), laquelle désigne l'écoulement, l'émanation ou la procession des étants à partir de l'Être premier, qui est aussi Bien suprême et Un absolu. À propos de cette notion originellement néoplatonicienne de « flux », Libera amorce une enquête généalogique qui parcourt à la fois la branche gréco-latine (qui conduit au Boèce du *De hebdomadibus*) et la branche arabo-latine (qui à travers l'alfarabo-avicennisme remonte au *Liber de causis*); deux branches d'un arbre, l'albertisme, au sujet duquel, à suivre la présentation érudite, fouillée, précise et détaillée qu'en donne Libera, il n'aura sans doute jamais été aussi vrai de dire qu'il cache une forêt!

La deuxième théorie consiste en un projet éthique de vie parfaitement bonne qui, porté par l'espérance philosophale (*fiducia philosophantis*), doit culminer ici-bas en une « félicité mentale » obtenue au terme d'un processus d'ascension graduelle qui mène l'âme humaine à un état de conjonction, connexion ou union avec l'Intellect séparé en lequel se réalise la contemplation philosophique des réalités divines (*divina*). Cet idéal éthique d'accomplissement de l'essence de l'homme comme être intellectuel est pensé par Albert dans l'horizon de la noétique cosmologisée du péripatétisme gréco-arabe. Comme réponse dynamique symétriquement inverse du mouvement de procession précédemment exposé, il représente la conversion par laquelle, grâce à la médiation de l'intellectualité humaine, la totalité des créatures peut effectuer un retour à l'Un dont elle a hiérarchiquement jailli.

Enfin, Albert élabore une réflexion épistémologique sur la nature, la portée et les limites du pouvoir de connaître des disciplines philosophiques, réflexion qui vise à circonscrire les domaines de savoir respectifs (correspondant à des régions particulières de l'étant) à l'intérieur desquels celles-ci non seulement peuvent mais aussi doivent se déployer de manière autonome en vertu et sur la base de leurs principes et méthodes propres. Albert est le premier grand théologien médiéval à prôner vigoureusement l'autonomie des sciences profanes par rapport à la doctrine sacrée : celle-ci n'a pas à s'ingérer dans les champs de compétence de celles-là, car ses principes (les *credita* révélés) sont d'un autre ordre. La réciproque est tout aussi vraie : pour le Colonnais, le philosophe en tant que philosophe n'est pas autorisé à traiter de questions purement théologiques. Albert lance ainsi une formule, pour ne pas dire un programme de recherche, qui deviendra un leitmotiv épistémologique pour plusieurs générations de philosophes médiévaux qui, à vouloir précisément la mettre en œuvre, auront maille à partir avec certains représentants de l'autorité ecclésiastique : « Je ne veux rien savoir des miracles de Dieu alors que je traite des réalités naturelles » (*Nihil ad me de Dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram*); Les considérations relatives au surnaturel, aux mystères que les Écritures

rèvelent au sujet de Dieu, n'ont pas à intervenir dans le travail du « physicien » ou de tout autre spécialiste de philosophie naturelle. Et en ce domaine, nous démontre Libera, le Colonnais est tout sauf un dilettante. En effet, plus que tout autre théologien de son époque, Albert a fréquenté et travaillé avec une rigoureuse assiduité la masse des textes scientifiques et philosophiques grecs et arabes qui étaient disponibles en latin, et qui comprenaient pour lui — et Libera insiste là-dessus en leur consacrant un chapitre entier — des textes d'astrologie, d'alchimie et de magie. Albert s'est fait le paraphraste de l'immense et complexe corpus gréco-arabe des sciences naturelles en se donnant comme tâche d'en assurer intégralement l'intelligibilité et la diffusion auprès de ses contemporains latins.

Cette reconstitution des principaux traits d'Albert le Grand *philosophe* n'épuise toutefois pas, aux yeux mêmes du médiéviste français, la totalité de la physionomie intellectuelle du grand penseur. Car Albert est d'abord un théologien de profession, au sens médiéval du terme, c'est-à-dire un commentateur des Écritures et des *Sentences* du Lombard qui a œuvré à l'Université de Paris et au *studium generale* des dominicains de Cologne. En outre, et nous touchons ici au cœur du propos libéranien, Albert a éprouvé tant les limites de la raison naturelle à l'œuvre en philosophie que les insuffisances théoriques et pratiques de la théologie universitaire. C'est pourquoi, nous dit Libera, il a proposé de dépasser l'une et l'autre, en un mouvement ascendant de suppression/accomplissement, par et dans une sagesse « mystique » qui s'abreuve aux sources de la théologie néoplatonicienne de Denys, le pseudo-aréopagite. Nous atteignons là, guidés par Libera, le centre de gravité autour duquel se meut l'univers épistémique albertinien tout entier, ce qu'il appelle « le péripatétisme dyonisien », en vertu duquel Albert a non seulement transcendé le conflit des facultés qui minait et animait à la fois l'institution universitaire, mais aussi, et plus encore, littéralement fait école (l'*Albertschule*, l'école dominicaine allemande) par-delà les murs de l'université, et fécondé, entre autres, la pensée d'un Eckhart — par lequel se réalise le meilleur de l'albertisme et sur lequel d'ailleurs se termine admirablement l'essai de notre auteur.

La mise au jour de cet albertisme intégral permet à Libera de disposer d'un puissant paradigme à partir duquel il s'attaque au problème central de son ouvrage, la jonction censément problématique de la raison et de la foi, ce qui lui donne l'occasion d'effectuer une mise en perspective critique de l'encyclique *Fides et ratio* (14 septembre 1998), que le pape Jean-Paul II a justement consacrée à cette question. La critique de ce document passera par une exhumation archéologique de la strate sous-jacente sur laquelle il est construit, à savoir le discours prononcé par le souverain pontife à la cathédrale de Cologne à l'occasion du septième centenaire de la mort d'Albert le Grand, le 15 novembre 1980. Libera nous fournit à ce propos une magistrale leçon de méthodologie historique. Déplorer que le Moyen Âge ait été tragiquement déchiré entre les exigences de la raison et les obligations de la foi, sans être capable d'opter définitivement pour l'une contre l'autre — ce supposé « drame de la scolastique » à propos duquel s'émeut, parmi bien d'autres, un Durkheim — ou, au contraire, célébrer le Moyen Âge, comme le fait le pape Jean-Paul dans sa lettre encyclique, à titre d'époque historique qui a vu s'accomplir, en l'espèce de doctrine albertino-thomiste, la synthèse harmonieuse de la raison et de la foi, laquelle peut servir d'antidote aux maux de la modernité, ce n'est pas, selon Libera, faire de l'histoire : c'est manipuler des abstractions. Car au regard de l'historien médiéviste qui, à l'instar de Libera dans le présent essai, entreprend de découvrir et d'étudier minutieusement les protagonistes réels, les dispositifs de savoir-pouvoir effectifs et les espaces

institutionnels concrets où se sont déployés les véritables rapports de force, bref à celui qui considère attentivement et avec lucidité tous les facteurs historiques qui ont de fait induit la « crise du XIII^e siècle », apparaissent définitivement inadéquates et inopérantes pour décrire et analyser celle-ci les notions supposées univoques de « Raison » et de « Foi ». La reconstruction liberanienne de l'albertisme intégral offre un témoignage fort éloquent et pertinent à ce chapitre. Ce qui se joue dans cette prétendue « crise du XIII^e siècle », ce sont plutôt les rencontres parfois harmonieuses parfois conflictuelles de divers types de rationalité, ici philosophiques, là religieux ; et lorsqu'il y a effectivement conflit (comme ce fut le cas en 1277), celui-ci oppose non pas la « Raison » trans-historique à la « Foi » absolue, ni même les arguments des philosophes aux croyances des théologiens, mais un certain groupe de théologiens à certains professionnels de la philosophie (des artiens) et même à un (ou d')autre(s) groupe(s) de théologiens autour de la question du statut des savoirs profanes dans un contexte épistémique dont le principe recteur est l'élucidation intellectuelle des textes sacrés. Il faut toujours garder présent à l'esprit que le Moyen Âge a connu des philosophies s'achevant en théologie (l'aristotélisme néoplatonisant d'un Albert en est un exemple) et des théologies qui ont fait progresser en leur sein une philosophie qu'elles convoquaient ou mobilisaient avant tout pour la résolution de problèmes purement théologiques. En somme, comme l'a écrit Libera en hissant l'affirmation au rang de « thèse centrale du présent essai » : « les grands choix du Moyen Âge ne passent pas entre foi et raison, théologie et philosophie *comme telles* [...] » (p. 28). Fin du drame de la scolastique.

Dans cette perspective, le moins que l'on puisse dire, suivant Libera, c'est que le discours pontifical de *Fides et ratio* manque singulièrement de consistance et d'ancrage historiques, là même où il invoque pourtant l'histoire pour en dégager abstractivement la figure exemplaire de l'albertino-thomisme, laquelle est censée remédier au douloureux divorce de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, qui affecterait la modernité. Or cette figure exemplaire, il faut le répéter, n'est rien d'autre, selon Libera, qu'une fiction créée par la néo-scholastique en fonction des besoins de la dogmatique catholique. Elle n'a aucune valeur pour un historien médiéviste. Un des principaux objectifs de Libera dans *Raison et foi* est donc de restituer à l'œuvre du Colonais sa singularité et son originalité en la dissociant du thomisme, d'où le titre d'un des chapitres du présent essai : « Oublier Thomas d'Aquin ou le paradigme albertiste ». La teneur, la logique, les mérites et les faiblesses de la pensée d'Albert n'ont pas à être évalués à l'aune des réalisations théoriques de son disciple Thomas, *dixit* Libera.

Reste une question qui traverse d'un bout à l'autre l'essai de Libera : se pourrait-il que le chemin que le pape Jean-Paul invite aujourd'hui à emprunter pour se rendre au terrain d'entente entre philosophie et théologie — sous l'égide d'un Albert qui, aussitôt évoqué, est symptomatiquement résorbé dans un thomisme triomphant — ait déjà été pratiqué à l'époque médiévale ? Libera répond par l'affirmative, en ajoutant qu'il mena à une impasse : la condamnation parisienne de 1277, d'où nous étions partis. La philosophie telle qu'Albert le Grand la concevait ne pouvait se maintenir comme telle dans une institution de chrétienté, l'université, dirigée par des autorités religieuses dont le pouvoir dépendait précisément d'une instrumentalisation du philosophique ou, ce qui revient au même, d'une réduction de la philosophie aux « arts » et, subseq-
 uemment, d'une subordination des « arts » à la théologie. Il n'y a pas de place pour une distinction nette des deux ordres, le philosophique et le théologique, ni, *a fortiori*,

pour l'établissement d'un lien organique entre les deux, comme le souhaite le pape Jean-Paul II, dans un monde où les interventions « policières » des autorités religieuses sur le territoire de la philosophie n'ont jamais cessé de se produire, si ce n'est lorsque celle-ci, poussée en ce sens par une théologie agressive et hégémonique, a résolument entrepris de s'en séparer, ouvrant ainsi cet horizon moderne que le souverain pontife voudrait voir se refermer. Ceux qui ont initié le « séparatisme » que déplore le pape Jean-Paul II, rappelle Libera, à l'inverse de ce que semble suggérer le chef de l'Église catholique romaine, ne sont pas des philosophes rationalistes et agnostiques : ce sont des théologiens qui ont voulu soumettre tout exercice de la raison philosophique à leur rigide conception de l'orthodoxie catholique. À ce constat pessimiste, Libera ajoute, en fin de parcours, un requiem solennel : la proposition principale du projet philosophique d'Albert, la « félicité mentale » par conjonction avec l'Intellect séparé, est morte en même temps qu'a disparu, depuis Copernic, le cosmos intelligible qui lui donnait sens et duquel elle tirait son existence conceptuelle. Sans l'harmonie des Sphères, les Âmes nobles et les Intelligences célestes de la cosmologie gréco-arabe, l'éthique intellectualiste du Colonnais s'évapore. En cela consiste le « relativisme » de Libera, comme il qualifie lui-même sa vision de l'histoire : « une thèse philosophique est relative au monde qui l'a vue naître et en vue duquel elle a été formulée » (p. 346) ; supprimez celui-ci et vous éliminez celle-là.

Est-ce le fin mot de l'histoire ? Non. Pour Libera, l'issue de la crise est par en haut, dans un double dépassement de la philosophie et de la théologie s'achevant en une sagesse chrétienne de l'union déifiante, en ce lieu « mystique » sans espace où toute opposition devient hors-jeu. C'est là où conduit la voie dyonisienne qui forme la « substantifique moelle » de l'albertisme et grâce à laquelle celui-ci survit à sa propre disparition en une série de métamorphoses qui s'arrêtera un temps chez Eckhart. Ici et maintenant, le détachement pose les conditions pour que se réalise « l'expérience unitive du Transcendant », « l'être un dans l'Unique Un », en quoi nulle image ni représentation, fût-ce celle du cosmos péripatéticien, ne subsiste. « Simplifier, élaguer, dépouiller, *déserrer* ses identités successives pour laisser être ce qui est vraiment et trouver le silence, telle est la voie » (p. 351).

On nous permettra de briser quelque peu ce silence pour conclure brièvement. Dans *Raison et foi*, la polyphonie discursive, art dans lequel Libera est passé maître, joue à plein. Considérations de méthodologie historique, réflexions sur la place, le sens et la possibilité même des pratiques philosophiques dans un contexte à prédominance religieuse, étude d'un auteur connu mais souvent négligé ou déformé, histoire des relations entre philosophies et théologies dans le Moyen Âge tardif, critique historiquement étayée de la position du Magistère catholique quant aux rapports de la raison et de la foi : Libera croise avec brio tous ces fils narratifs pour composer la trame de son essai. Ceux qui connaissent déjà cet auteur retrouveront ici, outre la solidité de ses analyses historiques et la profondeur de ses intuitions herméneutiques, le souffle, l'humour et le style brillant qui caractérisent son écriture. On regrettera seulement que les nombreuses citations en latin qui émaillent le corps du texte n'aient pas été traduites, car, bien qu'il témoigne d'une profonde érudition, ce livre est destiné au « grand public cultivé » et n'intéresse pas que les médiévistes latinistes.

DAVID PICHE
Université du Québec à Montréal

Philosophiques

philosophiques

Sébastien Charles, *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2003, 370 pages.

Laurent Jaffro

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011078ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011078ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Jaffro, L. (2005). Compte rendu de [Sébastien Charles, *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2003, 370 pages.] *Philosophiques*, 32 (1), 264–266. <https://doi.org/10.7202/011078ar>

Sébastien Charles, *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2003, 370 pages.

L'ouvrage de Sébastien Charles sur la réception de la philosophie de Berkeley constitue un complément très considérable à l'enquête de H. M. Bracken (*The Early Reception of Berkeley's Immaterialism, 1710-1733*, éd. rev. 1965) — et aux travaux que R. H. Popkin a consacrés à l'histoire du scepticisme — à quoi il faudrait peut-être ajouter le livre que Georges Lyon publia en 1888 sur *L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle*, que l'auteur mentionne dans sa bibliographie, mais qu'il n'a pas discuté ni exploité, sans doute parce qu'il est très ancien. Par rapport à Bracken, S. Charles étend son étude de la réception — qui est principalement une histoire des incompréhensions — jusqu'au début du XIX^e siècle; il renouvelle et rectifie sur de nombreux points les analyses de Popkin.

La première originalité du livre est de commencer par reconstituer la position de la question de l'existence des corps extérieurs dans le cartésianisme. L'auteur estime, à juste titre, qu'on ne peut pas comprendre la première réception de l'immatérialisme par les Jésuites et leurs alliés, par exemple à travers les réactions des *Mémoires de Trévoux*, si on ne considère pas de quelle manière la philosophie de Berkeley est lue au prisme d'une situation post-cartésienne et surtout post-malebranchiste : l'immatérialisme est interprété comme une variante d'un scepticisme extrême à l'égard de l'existence des corps et de toute réalité extérieure à l'esprit fini percevant, bref comme un solipsisme — incompatible avec les exigences théologiques, notamment avec la preuve cosmologique. C'est bien l'histoire d'un contresens, puisque, comme on le sait, non seulement Berkeley distinguait avec soin sa réfutation de la notion de substance matérielle de tout scepticisme à l'égard de l'existence des corps, mais il estimait que le fait que mes sensations ne sont pas dans mon esprit au sens où elles seraient causées par lui constitue un bon début de preuve de l'existence de Dieu. Cette première partie de l'ouvrage comporte aussi des informations précises et nouvelles sur la première réception des écrits qui, comme l'*Alciphron*, n'ont pas recours à l'argument immatérialiste au sens strict. S. Charles est extrêmement attentif à l'histoire des diverses éditions et traductions.

La deuxième partie est consacrée, d'une part, aux « philosophes des Lumières » (il faut entendre : les grandes figures de langue française) : Voltaire, Turgot, Rousseau, Condillac, Diderot, D'Alembert et les auteurs de l'Encyclopédie; d'autre part à la réception par les matérialistes français. L'interprétation solipsiste (l'époque dite « égoïste ») est confirmée dans l'ensemble par les uns et les autres. Après l'étude des réactions des « grands » devant un système qui est tenu pour absurde, S. Charles montre dans une troisième partie comment des « alliés » de Berkeley ont réutilisé tel ou tel aspect de la philosophie de Berkeley. Cette partie mobilise une grande érudition et détaille comment des auteurs mineurs (Boullier, Needham, Bonnet, Berington, Pichon, Nelis) ont si l'on peut dire bricolé à partir de ce qu'ils connaissaient des écrits de l'Irlandais, ou encore comment un auteur comme Maupertuis se trouve dans une relation d'affinité intellectuelle avec Berkeley en raison, principalement, de son phénoménisme. Un travail similaire est ensuite mené sur les « adversaires » de Berkeley, parmi des polémistes et des polygraphes sur lesquels l'auteur nous apprend tout, ou presque. La dernière partie s'ouvre sur une étude intéressante du probabilisme de la fin du siècle qui, avec Brissot, Condorcet et La Métherie, reprend la question de l'existence des corps extérieurs comme un problème de probabilité et ne manque pas, sur

ce point, de se confronter à Berkeley. Là encore, la réception l'associe au malebranchisme et à l'« égoïsme » et peine à saisir la véritable signification de l'*esse est percipi*. Les autres chapitres de cette dernière partie portent sur l'Académie de Berlin (essentiellement les lectures de Mérian et d'Ancillon), et sur les relations des Idéologues et de Maine de Biran avec l'immatérialisme. Leur conclusion est en gros identique.

Il s'agit en somme d'une contribution admirablement érudite, non seulement à l'étude de la réception de la philosophie de Berkeley, mais à l'historiographie du scepticisme et à un moindre degré du matérialisme au siècle des Lumières. Une telle entreprise comporte nécessairement des choix. Ainsi, bien que la périodisation soit délibérément très large, puisqu'elle part de la fin du xvii^e siècle pour aller jusqu'au début du xix^e siècle (*voir* p. 18-19), certains aspects importants de la réception sont laissés de côté sans que ces décisions soient explicitées. L'article de M. A. Stewart sur « Berkeley and the Rankenian Club » (1985) est mentionné dans la bibliographie; mais le dossier de la postérité écossaise de Berkeley n'est pas véritablement ouvert. C'est bien pourtant en Écosse que Berkeley a pu trouver des disciples sur la plus longue période, depuis les commencements des Lumières écossaises et le Rankenian Club (initialement créé par les shaftesburienis écossais, mais qui fut ensuite vecteur de diffusion de l'ensemble de la philosophie anglaise) jusqu'aux idéalistes des années 1870, en passant par l'importante controverse historiographique entre Alexander Campbell Fraser et James Frederick Ferrier au milieu du xix^e siècle. Un tel constat interdit de souscrire au jugement selon lequel « l'image de Berkeley ne variera guère » entre les Idéologues et Bergson (p. 291).

On regrette d'abord que l'interprétation de Thomas Reid et de Dugald Stewart qui rattache Berkeley au « *way of ideas* » ne soit pas du tout présentée dans l'ouvrage, alors que plusieurs allusions montrent qu'elle n'était pas étrangère au sujet — elle pouvait même constituer un point de rencontre intéressant entre l'histoire des idées philosophiques et la philosophie contemporaine de la perception, qui s'intéresse, dans Berkeley comme dans Reid, à des formes de réalisme direct. L'école du sens commun est en effet beaucoup plus riche que les positions d'un Buffier (auquel l'auteur consacre un développement plus important). Dugald Stewart est absent de la bibliographie et de l'index, alors qu'il est présent dans la chronologie qui est donnée en appendice. Une autre lacune importante concerne Kant, lui aussi absent de l'index et de la bibliographie, alors qu'il est l'objet d'une allusion (p. 290), par laquelle on apprend que sa réfutation de l'idéalisme berkeleyen ne fait guère exception aux interprétations simplificatrices des Idéologues. Il est vrai que l'ensemble de l'ouvrage privilégie la réception de langue française, sinon la réception en France. Mais alors ne fallait-il pas le préciser dans le titre ? Une telle précision eût été cependant inexacte, puisque l'auteur ne s'interdit pas des développements sur la réception européenne et des incursions parfois substantielles en terre anglophone. La réception américaine est aussi évoquée en des pages peut-être trop brèves (p. 183-184, où on lit avec un certain étonnement que Berkeley, à la différence de Jonathan Edwards, ne serait pas « déterministe » dans la psychologie morale). On a vu que le point de départ cartésien était justifié par la nécessité d'éclairer les premières censures subies par l'immatérialisme, mais l'adoption de ce point de vue conduit à négliger complètement l'autre arrière-plan de la lecture de Berkeley : les conceptions lockiennes et aussi le « platonisme » de la fin du xvii^e siècle (on pense à John Norris, simplement mentionné par S. Charles; mais surtout à John Locke lui-même et, tout autant, à sa réception française qui aurait pu être croisée et comparée avec celle de Berkeley). Il y a bien un contexte proprement britannique de la formation et aussi de la

première réception de la philosophie de Berkeley, mais il n'est pas retenu par l'auteur. Cela conduit à des distorsions, par exemple lorsque la distinction entre qualités premières et qualités secondes est attribuée à Descartes et au cartésianisme (p. 41, p. 293), sans que les véritables lieux de sa thématization (Robert Boyle, Locke) soient explorés. Enfin, le soin avec lequel S. Charles rectifie l'historiographie du scepticisme moderne le conduit à laisser quelque peu dans l'ombre (c'est-à-dire dans les notes et les recoins, p. 43, 45, 51-52) la question de l'idéalisme, à commencer par l'histoire du mot. C'est ici encore la perspective historiographique écossaise qui fait défaut, parce que l'examen des débats autour de l'interprétation reidienne de Berkeley aurait permis d'introduire la distinction entre deux formes d'idéalisme, un idéisme sceptique et un idéalisme qui est une forme de réalisme spiritualiste. Cette distinction est déjà en germe dans l'opposition entre Locke et les platoniciens de Cambridge, mais ce n'est pas, on l'a vu, le point de départ qui est adopté par l'ouvrage.

Ces quelques lacunes sont certainement l'envers de la focalisation sur une histoire française des Lumières. Mais la force de l'ouvrage est de passer au crible ce dont il s'occupe vraiment, en particulier d'avoir ajouté à l'étude des figures les mieux installées des Lumières françaises l'examen des recensions, des traductions, des éditions, et plus généralement de toute cette activité polémique qui est à la frontière de la philosophie officielle et de la littérature philosophique clandestine, et dont l'histoire des idées, aidée par une patiente érudition, gagne à se soucier.

LAURENT JAFFRO
Université Blaise Pascal

Mathieu Marion, *Ludwig Wittgenstein : introduction au « Tractatus logico-philosophicus »*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2004, 128 pages.

L'objectif affiché des ouvrages de la collection « Philosophies » est d'introduire à une œuvre ou à une problématique. Le livre de M. Marion ne déroge pas à la règle et vise avant tout à présenter de façon claire et précise les principaux enjeux du *Tractatus* et le contenu des débats que cet ouvrage a suscités.

Après avoir souligné, dans le premier chapitre que l'idée d'analyse logique comme mode d'élimination des problèmes métaphysiques (idée que le commentateur fait remonter à Frege et Russell, mais aussi de façon moins convenue, à Hertz) est le fil rouge du *Tractatus*, l'auteur passe en revue les principales questions discutées dans la littérature secondaire. La relation à Russell (plus précisément : à l'atomisme logique et à la théorie du jugement) est examinée dans le chapitre II. Le problème de savoir si Wittgenstein est « réaliste » ou « nominaliste » est l'objet du chapitre III. Le chapitre IV est, quant à lui, entièrement consacré au concept d'analyse développé dans le *Tractatus*. Les questions liées à la nature des objets simples sont étudiées dans le chapitre V. Le chapitre VI porte sur la conception tractatusienne des mathématiques (M. Marion y reprend les conclusions de son précédent livre, *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*, Clarendon Press, 1998). Enfin, le chapitre VII analyse les fragments consacrés à l'éthique, et la très (trop ?) célèbre conclusion du *Traité*. Le cheminement de M. Marion est donc très classique : ce plan est adopté, à quelques variantes près, par les principaux commentateurs.

Philosophiques

philosophiques

Mathieu Marion, *Ludwig Wittgenstein : introduction au « Tractatus logico-philosophicus »*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2004, 128 pages.

Sébastien Gandon

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011079ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011079ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gandon, S. (2005). Compte rendu de [Mathieu Marion, *Ludwig Wittgenstein : introduction au « Tractatus logico-philosophicus »*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2004, 128 pages.] *Philosophiques*, 32 (1), 266–268. <https://doi.org/10.7202/011079ar>

première réception de la philosophie de Berkeley, mais il n'est pas retenu par l'auteur. Cela conduit à des distorsions, par exemple lorsque la distinction entre qualités premières et qualités secondes est attribuée à Descartes et au cartésianisme (p. 41, p. 293), sans que les véritables lieux de sa thématization (Robert Boyle, Locke) soient explorés. Enfin, le soin avec lequel S. Charles rectifie l'historiographie du scepticisme moderne le conduit à laisser quelque peu dans l'ombre (c'est-à-dire dans les notes et les recoins, p. 43, 45, 51-52) la question de l'idéalisme, à commencer par l'histoire du mot. C'est ici encore la perspective historiographique écossaise qui fait défaut, parce que l'examen des débats autour de l'interprétation reidienne de Berkeley aurait permis d'introduire la distinction entre deux formes d'idéalisme, un idéisme sceptique et un idéalisme qui est une forme de réalisme spiritualiste. Cette distinction est déjà en germe dans l'opposition entre Locke et les platoniciens de Cambridge, mais ce n'est pas, on l'a vu, le point de départ qui est adopté par l'ouvrage.

Ces quelques lacunes sont certainement l'envers de la focalisation sur une histoire française des Lumières. Mais la force de l'ouvrage est de passer au crible ce dont il s'occupe vraiment, en particulier d'avoir ajouté à l'étude des figures les mieux installées des Lumières françaises l'examen des recensions, des traductions, des éditions, et plus généralement de toute cette activité polémique qui est à la frontière de la philosophie officielle et de la littérature philosophique clandestine, et dont l'histoire des idées, aidée par une patiente érudition, gagne à se soucier.

LAURENT JAFFRO
Université Blaise Pascal

Mathieu Marion, *Ludwig Wittgenstein : introduction au « Tractatus logico-philosophicus »*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2004, 128 pages.

L'objectif affiché des ouvrages de la collection « Philosophies » est d'introduire à une œuvre ou à une problématique. Le livre de M. Marion ne déroge pas à la règle et vise avant tout à présenter de façon claire et précise les principaux enjeux du *Tractatus* et le contenu des débats que cet ouvrage a suscités.

Après avoir souligné, dans le premier chapitre que l'idée d'analyse logique comme mode d'élimination des problèmes métaphysiques (idée que le commentateur fait remonter à Frege et Russell, mais aussi de façon moins convenue, à Hertz) est le fil rouge du *Tractatus*, l'auteur passe en revue les principales questions discutées dans la littérature secondaire. La relation à Russell (plus précisément : à l'atomisme logique et à la théorie du jugement) est examinée dans le chapitre II. Le problème de savoir si Wittgenstein est « réaliste » ou « nominaliste » est l'objet du chapitre III. Le chapitre IV est, quant à lui, entièrement consacré au concept d'analyse développé dans le *Tractatus*. Les questions liées à la nature des objets simples sont étudiées dans le chapitre V. Le chapitre VI porte sur la conception tractatusienne des mathématiques (M. Marion y reprend les conclusions de son précédent livre, *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*, Clarendon Press, 1998). Enfin, le chapitre VII analyse les fragments consacrés à l'éthique, et la très (trop ?) célèbre conclusion du *Traité*. Le cheminement de M. Marion est donc très classique : ce plan est adopté, à quelques variantes près, par les principaux commentateurs.

Deux choses singularisent cependant le propos. M. Marion sait très bien allier précision dans les références et vitesse dans les analyses. Ce qui semble l'intéresser au premier chef, c'est ouvrir de nouvelles perspectives herméneutiques en établissant des connexions inattendues entre le *Tractatus* et d'autres pensées — ce n'est pas de développer une hypothèse interprétative dans toutes ses conséquences. Ce trait, déjà présent dans son ouvrage antérieur, est encore plus visible ici à cause de l'objectif pédagogique affiché. Il s'agit, pour l'auteur, de baliser le terrain et d'indiquer des pistes encore peu explorées que le lecteur pourrait suivre avec profit. On ne s'ennuie donc jamais, car l'inventivité de M. Marion ne se dément pas. Les analyses consacrées à l'éthique sont ainsi particulièrement « *insightful* ». De même, la reprise de l'interprétation peu connue de H. Kannisto (*Thoughts and their Subject. A Study of Wittgenstein's Tractatus*, 1984) éclaire les textes de Wittgenstein sous un nouveau jour. Et la tentative de synthèse (élaborée aux chapitres IV et V) entre la conception développée par J. Griffin de l'analyse et de l'approche à la Hintikka des objets simples, si elle n'est pas sans difficulté, est elle aussi originale et prometteuse.

Le second point, assez surprenant pour un ouvrage d'introduction, est le caractère engagé des développements de M. Marion. Dans la plupart des chapitres, après avoir exposé le dernier état des débats, l'auteur prend parti. Ainsi M. Marion défend toujours (même s'il paraît plus nuancé que dans certains de ses textes antérieurs) l'interprétation phénoménaliste proposée par les Hintikkas des objets simples. Il développe et soutient également la thèse de F. Latraverse, selon laquelle la pensée est, dans le *Tractatus*, médiatrice entre le monde et le langage. Cet engagement, toujours précédé d'une revue de la littérature secondaire très conséquente, ne brouille pas l'intelligibilité du propos. Bien au contraire, en intéressant les débats, ces prises de parti facilitent l'exposé des différentes positions.

On peut, bien entendu, éprouver quelque réserve concernant les options prises par l'auteur, qui, faute de place, ne peut pas, il est vrai, toujours défendre ses choix comme dans un ouvrage de recherche. Le dépassement esquissé dans le chapitre III entre nominalisme et réalisme nous paraît ainsi un peu rhétorique. En quoi dire que la pensée est première et relie le langage et le monde nous fait-il échapper à une forme d'idéalisme ?

Plus fondamentalement, il nous semble que le rôle attribué au concept d'opération est excessif. L'auteur insiste à plusieurs reprises sur l'importance de la notion chez Wittgenstein : essentiel dans la théorie tractatuséenne des fonctions de vérité et de l'arithmétique, le concept joue également selon lui un rôle central dans la conception de la pensée comme acte (p. 53). Il y a là une notion unique qui traverse l'ensemble de l'œuvre, et M. Marion, creusant le sillon de son précédent livre, donne l'impression de concevoir le concept d'opération comme le centre de gravité du *Tractatus*.

Or la signification du terme ne paraît pas suffisamment stable et déterminée pour supporter le poids que l'auteur place sur lui. Il ne s'agit pas de douter de la pertinence des analyses particulières ; la piste ouverte par Kannisto, comme celle défrichée par M. Marion dans son précédent livre, sont, par exemple, à n'en pas douter, très fécondes. Mais l'hypothèse selon laquelle les sens du mot « opération » seraient suffisamment proches les uns des autres pour fonder une interprétation globale de la pensée du premier Wittgenstein laisse sceptique. Qu'y a-t-il de commun entre « opération » au sens arithmétique du terme, « opération » au sens d'acte de pensée et « opération » au sens de fonction de vérité ? Le simple fait que, dans les trois cas, c'est un sujet (le mathématicien, le penseur, etc.) qui agit, opère, manipule ? Mais si tel est le cas, l'opérationnalisme n'est-il pas simplement une version du psychologisme (ou de l'idéalisme

transcendental)? Et si ce n'est pas le cas, quoi d'autre unifie toutes les acceptions du concept dans le *Tractatus*?

En second lieu, même si on se place à l'intérieur du cadre restreint des mathématiques et de la logique, il est difficile de déterminer à quelle conception de l'opération Wittgenstein fait appel. M. Marion se réfère à la récursivité et au lambda-calcul. Mais, à l'époque, l'opération est avant tout un concept algébrique; et on trouve dans l'algèbre anglaise, notamment chez Clifford, une réflexion profonde sur le rapport entre opération et nombre (voir par exemple *The Common Sense of the Exact Sciences*, chap. 1). Wittgenstein y fait-il allusion en 6. 02 sq.? Rien ne le laisse penser. Les remarques du *Tractatus* sont la plupart du temps des réponses à des problèmes que d'autres (souvent Russell et Frege, mais pas seulement) se sont posés. La difficulté des remarques sur l'arithmétique (6. 01 sq.) est que l'on ne voit pas à quelle tradition, à quel type de problématique, Wittgenstein fait allusion. Faute de ce repère, la notion d'« opération » apparaît trop malléable et imprécise pour construire quoi que ce soit dessus.

Mais si ce livre est important, c'est pour une autre raison. M. Marion ne se contente pas d'écrire un ouvrage d'introduction utile sur un livre fascinant, hermétique et obscur. Il prend position au sein du débat suscité par l'émergence des « nouvelles » interprétations de Wittgenstein, issues essentiellement des travaux de C. Diamond (*The Realistic Spirit : Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, MIT, 1995). L'auteur ne partage pas les conclusions des lectures « dialectiques » du *Tractatus*; il le dit sans détour dans la conclusion de son livre (p. 122-126). Même si on ne peut pas réduire les analyses de C. Diamond à ce qu'en raconte M. Marion, et même si on aurait pu attendre une confrontation plus sérieuse avec certaines de ses thèses (par exemple, C. Diamond consacre une partie importante de son article *Throwing Away the Ladder*, à Russell), l'auteur a raison, nous semble-t-il, d'épingler la tendance qu'a ce type de commentaire à se muer en une sorte de « théologie négative ».

Sur le fond, M. Marion souligne fort justement le fait que tous les non-sens ne sont pas pour Wittgenstein de même niveau — qu'il y en a qui résistent, qui étonnent, et d'autres pas, et que cette différence ne peut pas simplement être reversée au compte de la psychologie. Ce point va directement à l'encontre de l'analyse de C. Diamond et de ses épigones, pour qui l'objectif de Wittgenstein consiste précisément à écraser toute distinction entre différents types de non-sens.

Sur la forme, avoir eu l'idée de conjuguer l'élaboration d'une introduction « dédramatisée » au *Tractatus* à la critique du « new wittgensteinisme » est particulièrement malin. La conception d'un *Tractatus* auto-réfutant, et celle, corrélative, selon laquelle tout commentaire fidèle du *Tractatus* devrait lui-même l'être, enferme la pensée de Wittgenstein sur elle-même et méconnaît le fait que la question du mode d'exposition d'une philosophie a toujours été une question philosophique. Le mérite de cette introduction au *Tractatus* est précisément de relier l'œuvre à ses commentaires, aux problèmes philosophiques classiques et aux traditions scientifiques — exactement comme une bonne introduction doit le faire.

Il y a donc, nous semble-t-il, du vrai dans le diagnostic que M. Marion pose, et son entreprise de « démythologisation » du *Tractatus* est à la fois réjouissante et salutaire. En exergue de son livre, M. Marion cite une phrase de Wittgenstein : « À côté de choses bonnes et originales, mon livre, le traité log. phil., contient aussi sa part de kitsch. » Il est bon de s'en souvenir.

SÉBASTIEN GANDON
Université Blaise Pascal

Pierre Cassou-Noguès, *Gödel*, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », 2004, 190 pages.

Yvon Gauthier

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011080ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011080ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gauthier, Y. (2005). Compte rendu de [Pierre Cassou-Noguès, *Gödel*, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », 2004, 190 pages.] *Philosophiques*, 32 (1), 269–270. <https://doi.org/10.7202/011080ar>

Pierre Cassou-Noguès, *Gödel*, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », 2004, 190 pages.

Après un *Hilbert* plutôt incomplet dont j'ai rendu compte ici (voir *Philosophiques*, vol. 29, n° 2 (Automne 2002), p. 391-392), Pierre Cassou-Noguès nous livre un *Gödel* plus équilibré et mieux informé.

Un premier chapitre « Gödel dans la bibliothèque de Babel » présente la méthode diagonale et les paradoxes de l'imprédictivité (Richard, Poincaré) qui en découlent, dans un décor à la Borgès, d'une pédagogie fort efficace. Poincaré est un des lecteurs de cette bibliothèque qui ont proposé l'idée du cercle vicieux pour sortir du labyrinthe borgésien. Hilbert s'y retrouve aussi, mais sa métamathématique finitaire confine à certains rayons de la bibliothèque les ouvrages de mathématique-fiction où sont conservés « les éléments idéaux », alors que pour un Finsler, la bibliothèque tout entière est la bibliothèque idéale. Gödel entre à son tour ; en supposant que l'ensemble infini (dénombrable) des livres de la bibliothèque ne comporte pas de contradiction — c'est la consistance oméga —, il montrera à l'aide de la diagonale de Cantor que la bibliothèque ne possède pas tous les livres (1^{er} théorème d'incomplétude) et qu'on doit en sortir pour montrer qu'il en est bien ainsi (2^e théorème d'incomplétude sur les preuves de consistance « externe »). Je n'ai fait que paraphraser le propos de Cassou-Noguès dans ce chapitre. L'auteur choisit de traiter le problème en termes de fictions idéales et de réalité mathématique plutôt qu'en termes de constructivisme finitiste et de réalisme infinitaire. Il est vrai que Gödel a professé un réalisme platonicien, mais c'était pour justifier l'accès au paradis cantorien du transfini en sortant de la bibliothèque !

Le deuxième chapitre, « Gödel dans l'histoire des sciences », part de la théorie des ensembles et de l'hypothèse du continu pour évaluer le logicisme de la théorie des types (Russell), l'intuitionnisme (Brouwer) et le formalisme (Hilbert) à la lumière des résultats de Gödel. La théorie des types, simple ou ramifiée, achoppe à l'axiome de réductibilité, qui demeure arbitraire, le principe du tiers exclu est rejeté par Brouwer pour les suites infinies et la théorie des systèmes formels, ou métamathématique de Hilbert, viendra se heurter au théorème d'incomplétude (sémantique) de Gödel. Ici encore le traitement est élémentaire, et l'auteur ne se soucie guère des détails techniques ; par exemple, il néglige de faire la distinction entre 1^{er} et 2^e ordre (et ordres supérieurs) pour la logique des prédicats, et l'arithmétique de Peano — qui est catégorique au second ordre (p. 50-51).

« Le théorème d'incomplétude » présente informellement le résultat de Gödel. Ici, le texte est clair, et si la discussion est sommaire en ce qui a trait, par exemple, aux fonctions récursives primitives et l'arithmétisation de la syntaxe, le parcours conceptuel est suffisamment rigoureux pour donner une idée juste de la démonstration de Gödel. L'auteur ne manque pas de rapprocher le résultat d'incomplétude du paradoxe du menteur (Épiménide) comme l'avait fait Gödel dans son mémoire original, ce qu'il regrettera plus tard en déplorant l'assimilation d'un résultat fondamental à une boutade philosophique. Mais contrairement à Gödel, l'auteur n'admet pas la possibilité d'une preuve « interne » de la consistance de l'arithmétique et suppose que l'on doit accepter l'existence d'un infini actuel (p. 73) d'un point de vue transcendant que Gödel n'a pu cependant récuser.

Le chapitre portant sur la calculabilité adopte le même langage élémentaire pour aborder les travaux de Turing, Church et Kleene. Le problème de l'arrêt, qui est la version machine-de-Turing du théorème d'incomplétude, a droit à un traitement élaboré,

mais l'auteur n'insiste guère sur les notions d'ensemble récursivement énumérable et d'ensemble récursif (dont le complément est aussi récursivement énumérable), qui sont pourtant les éléments clés de la sémantique ensembliste à l'origine des travaux de Turing et de Gödel; l'auteur préfère s'en tenir ici à des considérations épistémologiques sur les limites de l'esprit humain ou l'optimisme rationaliste de Gödel (p. 100 et ss.) débouchant sur une théorie des concepts qui semble avoir été l'intérêt principal du dernier Gödel.

L'hypothèse du continu fait l'objet d'un traitement spécial dans l'ouvrage de Cassou-Noguès. On sait que Gödel a démontré la consistance relative (à la théorie axiomatique des ensembles de Zermelo-Fraenkel) de l'hypothèse qui affirme que l'ensemble des nombres réels a une cardinalité immédiatement supérieure, soit $\aleph_1$, à la cardinalité de l'ensemble des entiers, soit $\aleph_0$. Cohen démontrera en 1963 la consistance de la négation de l'hypothèse du continu, ce qui signifie que l'hypothèse est indépendante des axiomes de la théorie axiomatique des ensembles. L'auteur attribue à Zermelo en 1930 la structure cumulative des rangs en théorie des ensembles, alors qu'elle est plutôt le fait de von Neumann, et elle repose sur l'axiome de fondation formulé d'abord par Mirimanoff en 1917. Il y a donc là des informations historiques quelque peu imprécises. Une autre imprécision, conceptuelle celle-là, concerne le modèle constructible — l'auteur dit constructif — de Gödel. Cassou-Noguès parle d'indiscernables à la suite de Badiou là où il faudrait plutôt mettre l'accent sur les formules absolues qui permettent de passer de l'univers ensembliste à l'univers constructible (ou relativisé) de la hiérarchie L (pour *lawlike* ou « régulière »). La hiérarchie constructible n'a en réalité rien de constructif, puisque les ordinaux qu'on utilise pour y grimper sont définis arbitrairement, ce que l'auteur semble reconnaître aux pages 120-121. Les commentaires épistémologiques viendront accentuer l'inspiration vaguement husserlienne d'une phénoménologie de l'activité conceptuelle que Gödel ne fait qu'esquisser, si l'on se fie aux conversations qu'il a eues avec Hao Wang à la fin de sa vie.

Le dernier chapitre porte sur l'interprétation *Dialectica* de 1958 où Gödel propose une extension du point de vue finitiste. D'autres imprécisions devraient être corrigées ici : la traduction de Gödel de l'arithmétique classique à l'arithmétique intuitionniste est un aller simple, c'est-à-dire qu'au retour, elle n'est pas fidèle au sens intuitionniste des connecteurs et des quantificateurs. La traduction de Gödel avait été anticipée par Kolmogorov qui ne justifiait le passage de la double négation à l'assertion que pour les jugements ou énoncés finitaires. De même, Brouwer ne rejettera le tiers exclu que pour les suites infinies. L'interprétation *Dialectica* en termes de fonctionnelles calculables ne saurait constituer un fondement dernier pour l'arithmétique finitaire, puisqu'elle admet une quantification universelle sur tous les types finis, comme le reconnaît l'auteur à juste titre (voir là-dessus ma propre interprétation : *Dialectica* « Finite Arithmetic with Infinite Descent », *Dialectica*, 43 (4), 1989, p. 329-337).

En conclusion, l'auteur revient sur l'esprit-machine dans des réflexions épistémologiques qui veulent relancer les dernières méditations de Gödel jusqu'au Lacan du stade du miroir et prolongent, comme le dit l'auteur, le cercle de l'imprédictivité dans le cercle de l'imaginaire. P. Cassou-Noguès a fait œuvre utile, et son élégant petit ouvrage constitue une excellente introduction à l'œuvre du logicien-philosophe qui divisait le travail du logicien en deux parts égales, l'une mathématique et l'autre philosophique.

Philosophiques

philosophiques

Kirk Ludwig (éd.), *Donald Davidson*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 240 pages.

Robert Sinclair

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011081ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011081ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Sinclair, R. (2005). Compte rendu de [Kirk Ludwig (éd.), *Donald Davidson*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 240 pages.] *Philosophiques*, 32 (1), 271–273. <https://doi.org/10.7202/011081ar>

Kirk Ludwig (éd.), *Donald Davidson*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 240 pages.

Ce livre de la série « Contemporary Philosophy in Focus » porte sur la philosophie de Donald Davidson. Il en présente une vue d'ensemble ainsi qu'une introduction. Le volume ne présuppose pas une grande familiarité avec l'œuvre de Davidson et sera utile à qui veut s'y initier. Il débute avec une introduction signée par l'éditeur et se poursuit avec sept essais d'éminents philosophes. Kirk Ludwig et Ernest Lepore s'intéressent aux détails et motivations de la proposition de Davidson d'utiliser une théorie tarskienne de la vérité comme théorie sémantique pour les langages naturels. Alfred Mele porte son attention sur la philosophie de l'action et relate la résurrection du causalisme opérée par Davidson : l'idée de voir les raisons d'agir comme les causes de nos actions. Piers Rawling discute de la tentative de Davidson de procurer une assise empirique à sa théorie de la signification par l'idéalisation, connue sous le nom d'« interprétation radicale ». Les questions relevant de la philosophie de l'esprit sont examinées par Jaegwon Kim, qui repasse brièvement en revue les éléments particuliers de la version davidsonienne du matérialisme non réductif, le « monisme anomal ». L'unité systématique des positions de Davidson est mise en évidence par la contribution de Pietroski portant sur la sémantique et la métaphysique des événements. Pietroski se penche sur les raisons qui amènent Davidson à affirmer que les phrases désignant des actions doivent être comprises comme des quantifications sur des événements. Il discute aussi d'autres questions relatives à l'identification des événements. Ernest Sosa examine les ramifications de l'externalisme sémantique dans les travaux d'épistémologie de Davidson et se demande ce qu'il advient du problème du scepticisme dans ce cadre. Finalement, Samuel Wheeler III s'intéresse aux conséquences de la conception davidsonienne du langage pour la théorie littéraire. Ce dernier essai est particulièrement utile parce qu'il présente une vue d'ensemble des positions de Davidson. Les non-initiés voudront peut-être commencer par ce texte. Comme l'espace ne permet pas ici une analyse en profondeur de toutes ces contributions, j'ai choisi de me concentrer sur quelques questions soulevées par Rawling et Sosa.

Rawling résume fidèlement l'utilisation que Davidson fait de l'« interprétation radicale », la situation idéalisée où une personne doit interpréter un locuteur étranger sans connaître d'avance ce que ce dernier veut dire ou pense. Le but de cette idéalisation est de démontrer comment une approche véridictionnelle de l'étude de la signification peut avoir une assise empirique sans connaissance préalable de ce que la théorie est censée expliquer. Cependant, comme le mentionne Rawling, réfléchir sur les conditions de possibilité de l'interprétation radicale présente un autre avantage : « un progrès sur cette question pourrait nous apprendre quelque chose de très général à propos de ce en quoi consiste parler un langage et être interprétable en tant que locuteur — bref, à propos de ce en quoi consiste un être linguistique » (85). Davidson aborde ce genre de questions en mettant l'accent sur les contraintes normatives qu'il croit nécessaires à la réussite de l'interprétation. Ainsi, l'interprétation devient possible parce que l'interprète doit voir le comportement des locuteurs conformément aux modèles prescrits par le principe de charité, selon lequel les croyances et les désirs d'un locuteur « sont en grande partie rationnels, la rationalité incluant, entre autres normes, la conformité aux données, la préférence, la désirabilité et l'action » (93). Comme Rawling le fait remarquer, on élimine ainsi la possibilité d'irrationalité, mais on met en lumière le fait que les déviations par rapport à la rationalité se conçoivent relativement à un modèle

de rationalité préalablement fixé dans l'interprétation. L'interprète radical travaille alors à partir de l'observation des paroles et des gestes du locuteur, qu'il associe aux éléments de l'environnement qui les provoquent. Pour forger ses hypothèses quant à ce qui est dit et crû, il se suppose d'abord apte à reconnaître quand le locuteur fait une affirmation, et il fait ensuite appel à la charité et aux liens causaux entre l'environnement et le comportement langagier du locuteur. Davidson ne croit pas que de telles contraintes normatives mènent à une interprétation unique du langage en question, même si l'on ajoute des outils logiques provenant de la théorie de la décision. L'interprétation est donc indéterminée puisque les données et les contraintes permettent non pas une seule mais une infinité d'interprétations. Toutefois, Davidson a tenté d'atténuer la nature apparemment radicale de cette indétermination en la comparant au nombre infini de façons de mesurer le poids ou la température.

Rawling estime que cette analogie avec la mesure est boiteuse et que « la position de Davidson au sujet de l'indétermination est en désaccord avec sa défense de l'existence d'états d'attitudes propositionnelles » (85). Il explique que lorsque l'on mesure la longueur ou la température, on associe des nombres en utilisant un cadre de référence sous-jacent qui ne varie pas d'une échelle de mesure à l'autre, alors que les attitudes propositionnelles, elles, varient d'un schème d'interprétation à l'autre. En effet, on les identifie en utilisant les phrases comme critères, et cette assignation de phrases varie d'un schème d'interprétation à l'autre, d'où l'indétermination. Selon Rawling, ce qui ne varie pas entre les interprétations, ce sont les dispositions comportementales. Ainsi, les attitudes propositionnelles apparaissent comme des postulats variant d'une interprétation à l'autre et les dispositions comportementales comme les seuls points communs aux interprétations. La position de Davidson impliquerait donc non pas une position réaliste à l'égard des attitudes mais, selon Rawling, un instrumentalisme dans lequel les attitudes propositionnelles ne sont que de simples postulats. Rawling conclut donc : « [...] le fait qu'il n'y ait pas d'attitudes propositionnelles résulte de la combinaison de leur dépendance aux données et de l'indétermination » (107). Il essaie ensuite de préserver le réalisme de Davidson à l'égard des attitudes en disant qu'il faut admettre que de telles constructions transcendent les données sur lesquelles elles s'appuient.

Davidson répond à cette critique¹ en faisant remarquer que nos attributions d'attitudes sont basées sur des données comportementales quelquefois observées mais plus souvent correctement supposées ou inférées du contexte. De telles attributions ne créent ni ne constituent les attitudes puisqu'il arrive souvent que les gens nous cachent celles-ci et que nous les comprenons mal. Davidson ajoute que Rawling objectera que, malgré ces données, les attitudes d'un locuteur ne sont toujours pas déterminées de façon unique, car il y a plusieurs façons pour l'interprète d'utiliser ses phrases afin de se conformer aux données. Cependant, explique Davidson, cela serait ne pas comprendre pourquoi il insiste sur l'indétermination : « L'indétermination n'implique pas que, du point de vue de l'interprète, le locuteur puisse « signifier » plusieurs choses complètement différentes. La thèse affirme plutôt que l'on peut comprendre exactement les mêmes attitudes de façons systématiquement différentes². » Rawling a raison de dire que, pour Davidson, il n'y a pas de telles choses que les états mentaux comme ceux de croyance; cependant, c'est parce que Davidson croit que les états mentaux ne sont pas des entités

1. Cf. Petr Kotatko, Peter Pagin, and Gabriel Segal (éd.), *Interpreting Davidson*, Stanford : CLSI Press, 2001, p. 297-300.

2. *Ibid.*, p. 300.

mais des modifications de la personne. Ces remarques suggèrent que le monisme ontologique de Davidson élimine le besoin de questionner la réalité des attitudes mais nous laisse avec des questions relatives aux considérations normatives inhérentes à notre usage du vocabulaire intentionnel et à la sémantique de ce vocabulaire. Et, relativement à ces questions, la réification des attitudes ne serait d'aucun secours à Davidson.

L'essai de Sosa, *Knowledge of Self, Others and World*, présente une revue intéressante des positions épistémologiques de Davidson. Comme le titre le suggère, Davidson croit que les trois formes de connaissance — du monde, de notre esprit et de celui des autres — sont interreliées, et ce, de façon telle qu'aucune n'a la priorité sur les autres. De plus, Davidson a défendu l'idée selon laquelle nous ne pourrions pas avoir les croyances que nous avons si le monde n'était pas à peu près comme nous le pensons. Plusieurs philosophes, dont Sosa, ont été surpris par cette conclusion, car il semble que, sur la base d'un raisonnement *a priori*, nous soyons conduits à des affirmations générales à propos de la structure du monde et de ce qu'il contient. Toutefois, les remarques récentes de Davidson sur le sujet tendent à s'éloigner de ces anciennes formulations et insistent plutôt sur les facteurs empiriques qui supportent cette conclusion. Sosa fait preuve de perspicacité en relatant ce changement et ses conséquences pour l'argumentation de Davidson contre le scepticisme. Ces questions relèvent de l'externalisme sémantique de Davidson, qui lie directement les contenus de nos croyances les plus élémentaires et nos expressions verbales aux objets extérieurs qu'ils décrivent. De ce point de vue externaliste, il ne peut y avoir de doute général à propos de l'adéquation de nos croyances perceptuelles précisément parce que leur contenu est lié par ostension aux objets et événements du monde. L'habileté à communiquer dépend alors des chaînes causales qui vont de l'objet à l'interprète et qui convergent sur les objets du monde déterminant le sujet de la conversation. Cela donne une raison de penser que la plupart de nos croyances sont correctes. Puisque les objets de nos croyances doivent être vus comme les causes de la croyance, les croyances sont, de par leur nature, le genre de choses qui dépeignent correctement ce à quoi le monde ressemble. Nous avons donc une raison de penser que nos croyances ne peuvent être complètement fausses puisque la nature de l'interprétation réussie requiert de nos croyances les plus élémentaires qu'elles soient adéquatement liées au monde sur lequel elles portent. En résulte-t-il une réfutation du scepticisme ou un rejet du problème sceptique ? Davidson n'a jamais cherché à discréditer le scepticisme, mais il a graduellement réalisé que si son externalisme est admis, le scepticisme général à propos des sens ou des autres esprits ne peut pas être formulé. Ainsi, sa conception de la nature de la pensée et de l'interprétation mène à une position qui, si elle est correcte, nous fait hériter d'une image du monde en principe fidèle, ce qui tue le scepticisme dans l'œuf. Toutefois, cette attaque n'est pas une réplique directe au sceptique, car, en fait, Davidson n'accepte jamais le scepticisme comme une possibilité légitime. Autrement dit, on ne peut pas penser qu'il rejette un scepticisme qu'il aurait d'abord considéré puisque sa position ne permet jamais de supposer que la réponse sceptique pourrait avoir une force réelle. Cela suggère que Sosa se trompe en affirmant que Davidson permet au sceptique de « fixer le programme » (173) de ses futures réflexions épistémologiques.

Je n'ai ici qu'effleuré les nombreuses questions abordées dans ce livre, qui constitue du reste une ressource utile pour qui veut comprendre et évaluer la philosophie de Davidson.

ROBERT SINCLAIR
Université Simon Fraser

Traduction : Eve Gaudet (UQAM)

Philosophiques

philosophiques

Philosophie de l'esprit. Textes réunis par D. Fisette et P. Poirier. Volume 1 : *Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Vrin, 2002, 381 pages. Volume 2 : *Problèmes et perspectives*, Vrin, 2003, 380 pages.

Fabrice Teroni

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011082ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011082ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Teroni, F. (2005). Compte rendu de [*Philosophie de l'esprit*. Textes réunis par D. Fisette et P. Poirier. Volume 1 : *Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Vrin, 2002, 381 pages. Volume 2 : *Problèmes et perspectives*, Vrin, 2003, 380 pages.] *Philosophiques*, 32 (1), 274–277. <https://doi.org/10.7202/011082ar>

Philosophie de l'esprit. Textes réunis par D. Fisette et P. Poirier. Volume 1 : *Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Vrin, 2002, 381 pages. Volume 2 : *Problèmes et perspectives*, Vrin, 2003, 380 pages.

L'étude des phénomènes mentaux est l'un des domaines les plus fertiles de la philosophie analytique contemporaine. Cette philosophie de l'esprit ou philosophie de la psychologie a connu un immense développement depuis le milieu du xx^e siècle, qu'il est possible d'expliquer, au risque de simplifier, par certaines influences : l'insatisfaction philosophique par rapport au behaviorisme, l'émergence de la psychologie cognitive ainsi que l'impact de l'intelligence artificielle et ses enjeux théoriques. Si l'étude des phénomènes mentaux a toujours été pratiquée par les philosophes, les discussions récentes recèlent néanmoins de nombreuses nouvelles questions, méthodes, enjeux et positions. Cette histoire s'est principalement écrite en anglais, le but avoué des deux volumes réunis sous le titre de *Philosophie de l'esprit* et publiés par D. Fisette et P. Poirier étant de permettre à un large public francophone de prendre connaissance de ces débats.

Ces livres proposent ainsi une sélection d'articles classiques traduits pour la première fois en français. Leur public sera avant tout constitué d'étudiants et de philosophes souhaitant disposer d'un corpus de traductions dans le cadre de cours sur la philosophie de l'esprit. L'ouvrage a en outre le mérite de proposer, à la fin du premier tome, une bibliographie détaillée des ouvrages et articles sur la philosophie de l'esprit parus en français, ainsi que des index précis. Les traductions sont homogènes, et leur qualité uniformément bonne. Une introduction à chaque tome, rédigée par les directeurs de publication, permet de situer les articles regroupés, d'en saisir les liens et de suggérer des lectures plus approfondies. Si elles éclairent de nombreux points, on aurait parfois souhaité des précisions quant aux débats ou critiques engendrés par certaines des positions présentées. Mais le succès d'une entreprise éditoriale de ce genre se mesure avant tout à la qualité des articles réunis : qu'en est-il ?

Le choix a été dicté par le souci de « cartographier » les questions, enjeux et débats qui ont jalonné le développement récent de la philosophie de l'esprit, mettant en outre l'accent sur les contributions de philosophes influents. Les éditeurs ont ainsi opté pour une structure claire en quatre parties sur deux volumes. La première regroupe trois articles évaluant le statut de la psychologie populaire à l'aune des développements scientifiques contemporains. L'une des importantes questions que ceux-ci ont suscitées concerne en effet l'éventuelle élimination des entités invoquées par le sens commun (croyances, désirs...) au profit de schèmes conceptuels estimés plus puissants. La première contribution retenue est celle de Wilfrid Sellars qui, dans « La philosophie et l'image scientifique de l'homme » (1962), opte pour une position nuancée. Sa discussion constitue une belle introduction aux problèmes philosophiques posés par le choc des images suggérées respectivement par le sens commun et la science. Le second texte, l'article classique de Paul Churchland, « Le matérialisme éliminativiste et les attitudes propositionnelles » (1981), est autrement radical. L'auteur soutient que la psychologie populaire est une théorie insatisfaisante, superficielle et vouée à une disparition future au profit d'un schème hérité des neurosciences parvenues à maturité. Les thèses et arguments défendus par Churchland ont été rejetés par la plupart des philosophes contemporains, et certains de ces présupposés, en particulier l'affirmation que les attitudes propositionnelles constituent le cœur du débat, ont été battus en brèche par les récentes discussions en philosophie de l'esprit ; cet article

n'en demeure pas moins une bonne introduction à l'une des positions les plus extrêmes récemment défendues. La dernière contribution, « De l'existence des patterns » (1991), de Daniel Dennett, soutient une position bien connue des lecteurs francophones grâce à la traduction de son livre *La stratégie de l'interprète*. Elle consiste à adopter une voie médiane entre l'éliminativisme de Churchland et un réalisme extrême par le biais d'une argumentation que beaucoup ont considérée suspecte en raison de sa dimension pragmatique. Ces trois articles représentatifs permettent au lecteur d'acquiescer un bon aperçu des débats contemporains concernant le statut de la psychologie populaire.

La seconde partie, *Conceptions de l'esprit*, est centrale, puisque s'y trouvent regroupés les textes fondateurs de nombreuses théories philosophiques sur les états mentaux. Un courant historiquement important, quoique n'ayant jamais constitué un paradigme dominant en philosophie — contrairement à ce qu'affirment les directeurs de publication —, est le behaviorisme logique, soit la thèse bien connue selon laquelle les énoncés psychologiques sont intégralement traduisibles en énoncés comportementaux. Cette théorie figure au cœur de la réflexion de Gilbert Ryle et, si l'on se fie à certaines de ses remarques, du second Wittgenstein. Plutôt que d'emprunter à ces auteurs des textes par ailleurs familiers aux lecteurs francophones, D. Fisette et P. Poirier ont porté leur choix sur deux articles de Carl Hempel (1935) et W. V. Quine (1975). Dans le premier, Hempel tente de démontrer la similitudes des énoncés psychologiques et physiques par l'application d'un critère de sens. Un programme réductionniste similaire est partagé par Quine dans son article « L'esprit et les dispositions verbales ». Fidèle à son naturalisme, il y critique les positions mentalistes sur la signification à l'aide d'une tripartition qui concerne l'explication, celle-ci pouvant faire appel au mental, au comportemental ou au physiologique. Ces deux textes permettent au lecteur d'identifier « l'esprit » du behaviorisme, ainsi que son application particulière pour ce qui est de la compréhension linguistique.

Les textes suivants sont autant d'exposés canoniques de certaines des positions les plus influentes au sein de la philosophie analytique de l'esprit. Dans « Les événements mentaux » (1970), Donald Davidson défend sa conception originale connue sous le nom de « monisme anomal » qui dépend d'une thèse de l'identité entre événements mentaux et physiques, et d'une théorie de l'irréductibilité des vocabulaires mentalistes et physicalistes (contrairement à une thèse chère aux behavioristes). Ce matérialisme non réductif est l'une des positions les plus originales récemment défendues en philosophie de l'esprit, et l'argumentation de Davidson s'appuie sur des thèses centrales pour toute discussion des phénomènes mentaux. Suivent deux exposés fondamentaux du fonctionnalisme, position la plus répandue en philosophie et en psychologie cognitive. Dans « La nature des états mentaux » (1967), Hilary Putnam s'appuie sur une distinction entre propriété et concept afin de souligner l'absence de fondement de la plupart des critiques adressées aux théories de l'identité, mais attaque ensuite ces mêmes théories à l'aide de l'argument devenu classique de la réalisation multiple. Ce texte crucial permet d'initier le lecteur aux interactions fondamentales entre philosophie de l'esprit et philosophie du langage, ainsi qu'aux principales critiques fonctionnalistes des thèses rivales. L'article de David Lewis, « Douleur de fou et douleur de Martien » (1978), approfondit certains de ces arguments en comparant fonctionnalisme, matérialisme et behaviorisme. Il introduit en outre la notion de référence non rigide, la thèse de l'identité contingente qu'il partage avec David Armstrong ainsi qu'une importante tentative de réduction des qualia. Cette section s'achève sur un important texte de Jerry Fodor, « Pourquoi il doit encore y avoir un langage de la

pensée » (1987) : l'auteur s'y démarque du fonctionnalisme classique, sans pour autant rompre avec lui, en soutenant la théorie représentationnelle de l'esprit et l'hypothèse du langage de la pensée. Ce texte permet à la fois d'initier à la pensée de Fodor et de fournir un point de référence pour les discussions de la dernière partie des recueils critiquant le modèle des sciences cognitives classiques. Ces textes sont parfaitement représentatifs de la position fonctionnaliste, mais on aurait souhaité voir un article d'Armstrong enfin traduit, ainsi que l'ajout d'un texte critique classique, par exemple « Troubles with Functionalism », de Ned Block (les textes classiques de John Searle ont vraisemblablement été écartés puisqu'il existe des traductions françaises). De manière plus générale, on peut regretter l'absence au sein de cette section d'un article sur la survenance, qui présenterait une autre approche centrale de la philosophie de l'esprit contemporaine.

Le second volume s'ouvre sur une section intitulée *Intentionnalité, rationalité et conscience*. Le regroupement des cinq articles qui la constitue est quelque peu artificiel, même si Fisette et Poirier soulignent à juste titre leur commune remise en question des thèses fonctionnalistes. Ces articles peuvent cependant servir d'introduction à divers problèmes centraux de la philosophie contemporaine : comment comprendre l'intentionnalité des états mentaux ? Existe-t-il un gouffre infranchissable entre discours scientifiques et données introspectives ? Le premier texte retenu est fondamental pour comprendre certains enjeux philosophiques contemporains : il s'agit de l'article d'Hilary Putnam, « La signification de "signification" » (1975). Dans ce texte, Putnam propose sa célèbre expérience de pensée sur la « Terre jumelle », l'exploitant afin de mettre à mal certaines thèses sémantiques classiques ainsi que les théories de l'identité. Ce texte introduit à merveille les connexions entre philosophie du langage et philosophie de l'esprit, la « mise à l'écart du monde » caractéristique de nombreuses théories philosophiques, et les débats contemporains autour des notions de contenu étroit et contenu large. Il est cependant dommage que la traduction offerte ne soit que partielle. L'article qui y fait suite, « Représentation erronée », de Fred Dretske (1986), défend une sémantique externaliste (compatible, donc, avec les critiques de Putnam) et naturaliste des états mentaux en s'interrogeant, à partir de l'indication naturelle, sur la possibilité qu'un organisme puisse représenter quelque chose de manière erronée. Les enjeux et problèmes liés à la naturalisation de l'intentionnalité sont immenses, comme en témoignent les nombreux débats engendrés par les textes de Dretske, Ruth Millikan ou Jerry Fodor. L'article de Dretske introduit certaines de ces questions de manière très claire.

L'article de Steven Stich (2000) a pour sujet la rationalité humaine : l'homme est-il vraiment l'animal rationnel conçu par la philosophie classique ? S'appuyant sur de nombreuses recherches en psychologie cognitive, l'auteur défend une position nuancée. Ce texte est intéressant parce qu'il montre clairement l'interdisciplinarité au cœur de nombreuses questions philosophiques contemporaines. Les deux articles suivants traitent, de manière directe ou indirecte, de ce qu'il est convenu d'appeler le « fossé explicatif » présent entre les sciences physiques et les données de la conscience, le fait qu'il semble que le monde physique et le monde auquel nous avons accès par introspection diffèrent *toto coelo*. Dans « Deux concepts de conscience » (1986), David Rosenthal cherche à dissoudre cette impression en défendant une théorie fonctionnaliste de la conscience qui identifie celle-ci à des pensées de niveau supérieur : être conscient d'un état, c'est avoir une pensée à son propos. Son but est de définir les états conscients comme des pensées à propos d'états en soi non conscients. Joseph

Levine ne partage pas cet optimisme dans son texte « Omettre l'effet que cela fait » (1993) : s'il alloue un rôle différent aux arguments anti-matérialistes classiques, il n'en affirme pas moins la présence d'un fossé dans l'explication des qualia. L'interaction entre ces deux textes est intéressante, mais l'on peut cependant regretter l'absence du stimulant classique de Frank Jackson, « What Mary didn't know ».

La dernière partie de l'ouvrage, *Modèles de la cognition*, peut s'appréhender comme une introduction à certains enjeux théoriques des sciences cognitives contemporaines à travers le débat entre connexionnisme et architecture cognitive classique. Dans son article « Le traitement approprié du connexionnisme » (1988), Paul Smolensky clarifie les enjeux de ces débats en situant les conflits à l'aide d'une tripartition entre niveaux symbolique, sous-symbolique et neuronal. Ce texte un peu technique permet néanmoins de se familiariser avec les thèses connexionnistes et leurs enjeux théoriques. « Connexionnisme et architecture cognitive : une analyse critique » (1988), constitue la réponse de deux défenseurs des architectures cognitives classiques, Jerry Fodor et Zenon Pylyshyn, qui soumettent le connexionnisme à une argumentation serrée et interrogent son statut de théorie cognitive. L'ouvrage s'achève sur une contribution de Timothy van Gelder, « Dynamique et cognition » (1998), remettant radicalement en cause les présupposés représentationalistes partagés par la plupart des philosophes et psychologues.

Les textes regroupés dans *Philosophie de l'esprit* sont donc représentatifs et fournissent pour la plupart de bonnes approches aux problèmes centraux de la philosophie de l'esprit contemporaine. D. Fisette et P. Poirier ont réussi leur pari d'initier un large public francophone aux débats qui ont jalonné l'histoire récente de cette philosophie. Souhaitons que le succès du livre engendre d'autres entreprises du même type, puisque la connaissance des textes de cette tradition s'avère nécessaire à toute discussion sérieuse des phénomènes mentaux.

FABRICE TERONI

Université de Genève

Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Le Seuil, 2004, 238 pages.

L'ouvrage de Céline Lafontaine, sociologue, est ambitieux à plusieurs égards : l'auteure entend en effet débusquer parmi les principaux courants de pensée qui ont émergé depuis la Seconde Guerre, les influences et les contributions directes de la cybernétique telle qu'elle s'est exprimée en particulier dans les livres du fondateur et concepteur du terme, Norbert Wiener, et ensuite de ses émules. Pour parvenir à ses fins, l'auteure se fait tour à tour historienne de la pensée de la deuxième moitié du xx^e siècle, sociologue des mouvements intellectuels et de la science, et épistémologue. À propos de son projet, elle écrit (p. 14) : « L'enjeu de ce livre est de montrer que plusieurs des approches théoriques marquantes de la philosophie et des sciences humaines contemporaines sont porteuses d'une représentation de la subjectivité et du lien social fondé sur le modèle informationnel. Le structuralisme, le systémisme et les théories s'inscrivant dans la mouvance postmoderne seront abordés sous l'angle d'une importation de concepts cybernétiques. » Pas tout à fait un ouvrage de sociologie des sciences ni de philosophie des sciences ni d'histoire de la pensée non plus, ce livre est néanmoins réussi sur le plan de

Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Le Seuil, 2004, 238 pages.

Jean Robillard

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011083ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011083ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Robillard, J. (2005). Compte rendu de [Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Le Seuil, 2004, 238 pages.] *Philosophiques*, 32 (1), 277–281. <https://doi.org/10.7202/011083ar>

Levine ne partage pas cet optimisme dans son texte « Omettre l'effet que cela fait » (1993) : s'il alloue un rôle différent aux arguments anti-matérialistes classiques, il n'en affirme pas moins la présence d'un fossé dans l'explication des qualia. L'interaction entre ces deux textes est intéressante, mais l'on peut cependant regretter l'absence du stimulant classique de Frank Jackson, « What Mary didn't know ».

La dernière partie de l'ouvrage, *Modèles de la cognition*, peut s'appréhender comme une introduction à certains enjeux théoriques des sciences cognitives contemporaines à travers le débat entre connexionnisme et architecture cognitive classique. Dans son article « Le traitement approprié du connexionnisme » (1988), Paul Smolensky clarifie les enjeux de ces débats en situant les conflits à l'aide d'une tripartition entre niveaux symbolique, sous-symbolique et neuronal. Ce texte un peu technique permet néanmoins de se familiariser avec les thèses connexionnistes et leurs enjeux théoriques. « Connexionnisme et architecture cognitive : une analyse critique » (1988), constitue la réponse de deux défenseurs des architectures cognitives classiques, Jerry Fodor et Zenon Pylyshyn, qui soumettent le connexionnisme à une argumentation serrée et interrogent son statut de théorie cognitive. L'ouvrage s'achève sur une contribution de Timothy van Gelder, « Dynamique et cognition » (1998), remettant radicalement en cause les présupposés représentationalistes partagés par la plupart des philosophes et psychologues.

Les textes regroupés dans *Philosophie de l'esprit* sont donc représentatifs et fournissent pour la plupart de bonnes approches aux problèmes centraux de la philosophie de l'esprit contemporaine. D. Fisette et P. Poirier ont réussi leur pari d'initier un large public francophone aux débats qui ont jalonné l'histoire récente de cette philosophie. Souhaitons que le succès du livre engendre d'autres entreprises du même type, puisque la connaissance des textes de cette tradition s'avère nécessaire à toute discussion sérieuse des phénomènes mentaux.

FABRICE TERONI

Université de Genève

Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Le Seuil, 2004, 238 pages.

L'ouvrage de Céline Lafontaine, sociologue, est ambitieux à plusieurs égards : l'auteure entend en effet débusquer parmi les principaux courants de pensée qui ont émergé depuis la Seconde Guerre, les influences et les contributions directes de la cybernétique telle qu'elle s'est exprimée en particulier dans les livres du fondateur et concepteur du terme, Norbert Wiener, et ensuite de ses émules. Pour parvenir à ses fins, l'auteure se fait tour à tour historienne de la pensée de la deuxième moitié du xx^e siècle, sociologue des mouvements intellectuels et de la science, et épistémologue. À propos de son projet, elle écrit (p. 14) : « L'enjeu de ce livre est de montrer que plusieurs des approches théoriques marquantes de la philosophie et des sciences humaines contemporaines sont porteuses d'une représentation de la subjectivité et du lien social fondé sur le modèle informationnel. Le structuralisme, le systémisme et les théories s'inscrivant dans la mouvance postmoderne seront abordés sous l'angle d'une importation de concepts cybernétiques. » Pas tout à fait un ouvrage de sociologie des sciences ni de philosophie des sciences ni d'histoire de la pensée non plus, ce livre est néanmoins réussi sur le plan de

l'enquête théorique. Ce qui ne veut pas dire, par ailleurs, qu'à la lecture ne se dégage point une philosophie et une éthique des sciences et des techniques. Mais celles-ci toutefois nous laisseront sur notre faim : l'auteure a-t-elle soupesé ses propres postulats philosophiques, ses *a priori* épistémologiques, ses critères d'éthique scientifique ?

C. Lafontaine désire ainsi montrer que ces « approches théoriques », au siècle dernier, se sont pour ainsi dire branchées sur la théorie cybernéticienne de la science et du monde, et le modèle informationnel de la subjectivité que celle-ci a promu, afin de se développer en tant que disciplines pouvant revendiquer un statut comparable aux sciences naturelles, elles aussi influencées par ce concept et ce modèle de l'information. Ce projet d'unification des sciences étant, on le sait généralement moins et l'auteure nous le rappelle, au cœur même du projet de la cybernétique depuis ses débuts.

À cet égard, une des thèses principales de l'ouvrage veut que cette stratégie d'unification n'ait été ni pensable ni réalisable sans que ne se soit préalablement et socialement développé une nouvelle représentation du monde directement influencée par les thèses issues de la cybernétique. Il s'agirait, en d'autres termes, certes d'une science unificatrice mais également d'une théorie générale du monde *physique*³, dont la visée universalisante serait soutenue par la nature même des concepts qui s'y déploient, et par l'ontologie particulière qui est la sienne — où tout objet est réductible à une quantité d'information quelconque. Une représentation du monde que C. Lafontaine identifie analogiquement à un paradigme kuhnien, concept dont elle augmente toutefois l'extension afin de le faire correspondre à une « représentation globale du monde, un modèle d'interprétation à partir duquel on pense et on se pense nous-mêmes (sic) comme agissant dans le monde » (p. 16). La forme cybernéticienne de représentation sociale⁴ est alors caractérisée par le fait que « c'est en fait l'ensemble des conceptions humanistes nées de la modernité politique qui semble [en être] évincé [...] » (p. 16). La représentation cybernéticienne du monde est alors posée comme l'antithèse de cet humanisme subjectiviste et rationaliste moderne. La réduction ontologique universelle opérée par la cybernétique entraîne donc que le sujet est pensé et se pense lui-même comme possédant une nature informationnelle. L'auteure analyse que si cette représentation proposait une forme d'eudémonisme irénique et techniciste, c'était en partie dû à la militarisation de la recherche scientifique et technique aux États-Unis durant la Seconde Guerre, mais aussi au pessimisme métaphysique de nombreux chercheurs de l'époque — dont Wiener, qui dénonça la sujétion de ses collègues aux politiques militaires de leur pays. L'universalité de la vision cybernéticienne du monde fournit ainsi une caution morale au projet scientifique de la cybernétique.

Cette thèse de l'auteure en entraîne une seconde, à savoir que le modèle informationnel de la subjectivité a pour finalité d'insérer au sein de toute théorie qui aborde la question du sujet, et sous quelque angle que ce soit (psychologique, social ou biologique), un déterminisme tel que le statut du sujet, en étant sur le même pied que la machine et l'inanimé, est réduit au simple statut de chose dont on peut prédire le comportement, puisqu'il est représenté informationnellement, et que ceci vaut à son

3. Le concept d'information est conçu comme une entité physique quantifiable; ce que la théorie de Wiener ou celle de Shannon voulaient entre autres démontrer.

4. Pour ce concept de représentation sociale, l'auteure a été inspirée par la théorie générale du social de M. Freitag — où la société est pensée en termes de modes de régulation et où la subjectivité est définie à partir de la capacité individuelle réflexive, autonome et libre. Je remercie C. Lafontaine de ces quelques précisions supplémentaires.

action d'être insérable dans un calcul. Ici, les autres concepts phares de la cybernétique comme la « rétroaction » et « l'entropie » sont, après qu'elle en eût rappelé sommairement la généalogie, interprétés par l'auteure comme outils grâce auxquels la « nouvelle science » a pu un jour embrasser l'ensemble des productions culturelles. Elle écrit (p. 47) : « Transposés au niveau sociétal, les concepts cybernétiques induisent [...] une représentation purement communicationnelle de la société. Devenue un immense système de communication, cette dernière n'existe qu'à travers les échanges informationnels entre ses membres. » En fait, ce que l'auteure touche du doigt, mais sans toutefois le relever, c'est premièrement, d'un point de vue épistémologique, le manque de potentiel *explicatif* de la cybernétique appliquée à l'analyse sociale qui en reste le plus souvent au niveau de la *description* de comportements rapidement convenus ; et, en deuxième lieu, d'un point de vue éthique, le déni des attributs sémantiques de la subjectivité, c'est-à-dire la capacité subjective à induire le sens de l'expérience.

Or la légitimité de ces thèses sur le rapport entre le contenu épistémique de la « science » cybernéticienne et le statut du sujet au sein de celle-ci ne sera possible qu'à partir du moment où les sciences humaines et sociales intégreront le formalisme cybernéticien, son langage et ses objectifs. C. Lafontaine fait une analyse pénétrante de ce passage, j'allais dire de cette *connexion*, des concepts cybernéticiens, qui ont été pensés par leurs auteurs au sein des sciences physiques et mathématiques, vers les sciences humaines. Il fallait que la cybernétique soit suffisamment répandue parmi les cercles de scientifiques pour qu'un tel passage puisse avoir lieu et que les premiers cybernéticiens acceptent de discuter avec des collègues provenant de disciplines moins formalisées. Le postulat universaliste de la cybernétique est alors ce qui autorisa méthodologiquement autant qu'épistémiquement cette mixité disciplinaire, d'une part ; et il fallait, d'autre part, que soient mises en œuvre des instances sociales de diffusion et de discussion des théories des cybernéticiens. Dans un premier temps, les fameuses conférences Macy, nous rappelle l'auteure, rempliront ce rôle jusqu'à l'avènement, en 1956, de la première conférence de l'Association internationale de la cybernétique à Namur. Ces instances de diffusion et de discussion ont accueilli les thèses de G. Bateson, par exemple, sur la nature essentiellement communicationnelle de l'interaction sociale et sur le rôle de la communication non verbale dans ce processus en tant que condition nécessaire à toute communication possible. À ce sujet, C. Lafontaine précise : « Déterminé par les codes communicationnels qui le traversent, le sujet batesonien se présente plutôt [l'auteure fait ici référence au sujet freudien qu'elle compare au sujet batesonien] comme un être réversible dépourvu de toute intériorité » (p. 70). Grâce à ces structures de diffusion, Bateson retient de la cybernétique ses principales thèses et les transpose dans ses projets de recherche. Ainsi, le sujet chez Bateson est également construit grâce aux concepts et à la méthode cybernéticienne.

C. Lafontaine montre que si les conférences Macy ont servi de vecteurs à la propagation des thèses cybernéticiennes parmi un auditoire composé de spécialistes des sciences humaines et sociales, c'est cependant Bateson qui aura eu par ses écrits et ses prestations, voire son prestige, une influence certaine sur de nombreux autres penseurs et sur ceux associés à l'école dite de Palo Alto (Watzlawick, Birdwhistell, p. ex.). Bateson apparaît alors dans le livre de C. Lafontaine comme l'un des principaux chercheurs responsables de cette importation conceptuelle dans des disciplines qui *a priori* étaient plutôt éloignées des sciences physiques et mathématiques. C'est ce travail qui aura permis l'émergence du sujet informationnel, la représentation cybernéticienne du sujet, comme étant non seulement ontologiquement comparable à tout

autre objet, mais éthiquement subsumable sous la catégorie d'entropie ou d'information — ce qui dans la « première » cybernétique revient largement au même.

Le livre relate ensuite, avec de nombreux exemples à l'appui, ce que l'auteure appelle la « colonisation » de territoires théoriques autres par la cybernétique (chap. III et IV). Il s'agit évidemment d'une métaphore, mais cela ne doit pas distraire de la pertinence des études d'auteurs qui, selon C. Lafontaine, ont permis une diffusion encore plus large de la méthode et des principes cybernétiques. Ces auteurs, tels Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Jakobson (ces trois derniers participant activement aux discussions et aux rencontres organisées par les animateurs de la théorie cybernéticienne) sont, parmi les auteurs contemporains, ceux qui ont certainement reçu une écoute et une attention des plus grandes. Les liens entre le structuralisme et la cybernétique sont présentés, non seulement comme naturels, mais aussi comme étant en grande partie déterminés par un scientisme positiviste que soutenaient, affirme-t-elle, et le durkheimisme, et le structuralisme saussurien, deux épistémologies jugées ici constitutives de ces liens. Ainsi, le « sujet structural » peut-il naître comme le pendant « sciences sociales » du sujet caractérisé informationnellement. Et ce même rapprochement est ensuite fait avec les principaux promoteurs du systémisme dans les sciences sociales, car : « né d'une synthèse intellectuelle entre la cybernétique, la théorie des systèmes et le structuralisme, le systémisme qui s'affirme au milieu des années soixante-dix se positionne d'emblée comme une remise en cause radicale des conceptions atomistes issues de la science newtonienne » (p. 121). Or ce systémisme est caractéristique de ce que l'on a appelé la « seconde cybernétique », et il est typiquement redevable aux théoriciens des systèmes autoreproducteurs ou autopoïétiques — théoriciens de la biologie, tel F. Varela et H. Maturana, ou des systèmes, tel L. von Bertalanffy, ou encore des systèmes sociaux, tel N. Luhmann. Les études de l'auteure visent à dégager de leurs théories ce qui est redevable ou bien au structuralisme ou bien plus directement à la cybernétique de première génération. L'auteure emprunte une stratégie identique dans son chapitre consacré au post-modernisme — où elle étudie la grammatologie dérridienne et sa filiation à l'œuvre de Wiener, autant que les écrits de Deleuze et Guattari, et de Lyotard.

Le caractère épistémologique de son enquête ne faisant aucun doute, d'autant que l'auteure en possède bien un grand nombre d'outils, le récit qu'elle fait des développements de la pensée cybernéticienne, à travers les théories des différents auteurs (de Bateson à Lévi-Strauss en passant par la doctrine palo-altiste et les gourous de la religion scientiste et technologiste tels que Pierre Lévy, Raël et d'autres) captive par la justesse des analyses qu'il relate et par les rapports qui y sont établis entre l'état des lieux sociaux, scientifiques et philosophiques des époques qui les ont vu apparaître. Or, si les analyses de C. Lafontaine voient, les unes à la suite des autres, à mettre en relief ce que Lévi-Strauss, Bateson, Deleuze, Lacan, Atlan, Luhmann ou P. Lévy partagent avec la pensée cybernéticienne sur le plan des fondements théoriques et philosophiques, elles ne peuvent pas à elles seules servir adéquatement à la démonstration de l'hypothèse socio-historique qu'elles devraient éprouver, à savoir que les instances de diffusion mises sur pied par des fondations privées (Fondation Macy, p. ex.) et les ressources allouées par le gouvernement américain (en recherche d'applications militaires des technologies) auront déterminé non seulement le développement de la théorie cybernéticienne mais sa plus large diffusion en tant que représentation du monde social. D'une part, ces analyses portent sur l'économie interne des différentes théories étudiées et visent à établir les ramifications paradigmatiques que celles-ci ont ali-

menté au fil des périodes, c'est-à-dire qu'on y voit apparaître la « science normale » cybernéticienne ; d'autre part, ce point de vue ne peut être utilisé qu'à titre de symptomatologie de l'organisation des infrastructures matérielles de recherche scientifique, non comme moyen complet d'*explication* de ceux-ci en tant qu'événements socio-historiquement localisés. L'inverse serait à mon sens lui-même symptomatique d'un manque de réalisme scientifique.

Toutefois, et je terminerai là-dessus, on y voit aussi que l'auteure a eu l'intuition d'un problème capital, celui de l'affirmation du caractère fondamentalement *mimétique* du projet cybernéticien, lequel inspire celui des sciences biotechnologiques et des sciences cognitives comme elle l'analyse à son septième et dernier chapitre. Or ce mimétisme est de plus en plus abandonné surtout en raison des échecs répétés des chercheurs à, justement, reproduire *informationnellement* les comportements physiques ou cognitifs des humains.

Cette intuition qu'a eue l'auteure est, je dirais, le fil de trame de son ouvrage. Le projet cybernéticien est dans l'ensemble un échec que plusieurs, d'ailleurs, et par réalisme, avaient entrevu dès l'apparition du mot et des premiers ouvrages de Wiener. Et avec cet abandon d'un projet dont la source cybernéticienne ne fait aucun doute vient également l'abandon d'une pléthore de thèses et de théories essentiellement métaphoriques — l'auteure a raison sur ce point —, inspirées pour la plupart sinon toutes par une sorte de platonisme mystique. Qu'elles soient, comme C. Lafontaine le rapporte, de Teilhard de Chardin ou non, ces théories promeuvent généralement une ontologie et des principes explicatifs régis par une règle universelle, celle de la « communication », faisant en sorte, comme l'analyse partiellement l'auteure, que cette règle s'offre comme garantie de la vérité intrinsèque d'un eudémonisme tout droit arrivé du XIX^e siècle jusqu'à nous par l'intermédiaire de théories exaltant le progrès technique. Ce qui veut dire, par contre, qu'avec le temps et la médiatisation industrielle de larges pans de la culture contemporaine, quelques-unes de ces idées ou de ces postulats d'une philosophie d'obéissance cybernéticienne ont pénétré la culture populaire. À n'en pas douter, cela est le cas. Les séries télévisées *Star Trek* et l'engouement (près de 4000 sites répertoriés sur Google.ca uniquement) voire le culte voué à ses personnages, récits de mission, etc., ne font qu'en exemplifier l'ampleur. Or ce lien entre une pensée savante et sa dissémination dans la culture populaire et médiatique est un sujet d'étude sociologique *empirique* que la connaissance préalable des ramifications théoriques qui unissent les auteurs cybernéticiens savants et les auteurs populaires est en mesure de soutenir dans ses avancées explicatives et interprétatives. Dans ce sens, le livre de C. Lafontaine est un livre dont l'importante contribution doit être soulignée, du point de vue de la sociologie de la culture mais aussi de celui de l'histoire des idées, en insistant toutefois sur le fait que l'auteure n'y discerne pas toujours clairement la nature des rapports entre culture savante et culture populaire. Importante contribution, donc, d'autant que l'auteure y démontre le conservatisme des théories sociales et politiques de la pensée cybernéticienne et met plusieurs fois le lecteur en garde contre son anti-humanisme et les risques totalitaires que celui-ci représente et que reproduisent (naïvement ?) les disciples de la confrérie cybernéticienne. On ne dira jamais assez la distance qui sépare le délire mystique de tous les « cyberphilosophes » de la réflexion philosophique véritable et avérée. Le livre de C. Lafontaine nous enseigne l'usage d'outils utiles à en mesurer l'étendue.

JEAN ROBILLARD

Télé-université (Université du Québec)

Alain de Libera, *La référence vide. Théories de la proposition*, Paris, PUF, coll. « Chaire Étienne Gilson », 2002, 357 pages.

Frédéric Tremblay

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011084ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011084ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Tremblay, F. (2005). Compte rendu de [Alain de Libera, *La référence vide. Théories de la proposition*, Paris, PUF, coll. « Chaire Étienne Gilson », 2002, 357 pages.] *Philosophiques*, 32 (1), 282–284. <https://doi.org/10.7202/011084ar>

Alain de Libera, *La référence vide. Théories de la proposition*, Paris, PUF, coll. « Chaire Étienne Gilson », 2002, 357 pages.

En 1993, Perzsyck⁵ regrettait l'absence d'une étude détaillée sur l'histoire de la notion d'objet non existant. Il ignorait alors les travaux d'historiographie de la philosophie médiévale menés en France et entrepris par Hubert Élie lors de la publication, en 1936, de sa thèse sur Grégoire de Rimini et Meinong. La thèse intitulée *Le complexe significabile* fut réimprimée en 2000 sous le titre *Le signifiable par complexe. La proposition et son objet. Grégoire de Rimini, Meinong, Russell*. Élie défendait l'idée « que tout ce que Meinong et ses contradicteurs ont dit en la matière, Grégoire de Rimini et ses adversaires l'avaient, à peu de chose près, dit avant eux⁶ ». En 1991, De Libera contribuait à l'histoire commencée par Élie avec un article intitulé « Roger Bacon et la référence vide. Sur quelques antécédents médiévaux du paradoxe de Meinong⁷ », et il poursuivait en 1997 avec « Subsistance et existence : Porphyre et Meinong⁸ ». C'est en 1999, grâce à Jean-François Courtine, que parut la première traduction française de Meinong.

Le présent livre se situe dans cette lignée qui se donne pour mandat de contribuer au projet contemporain de redessiner la carte des antécédents de la théorie des objets non-existants. Mais l'ambition outrepassa cette histoire pour s'étendre à celle des propositions, complexes significables et *Sachverhalte* (« états de choses »). Car si l'objet constitue la proposition ou l'état de choses, comme le juge l'auteur, la proposition elle-même peut être vide. De là le sous-titre, sans doute calqué sur « Theories of the Proposition » de E. J. Ashworth. Enfin, comme le livre aborde le « il y a » et le « es gibt » d'une façon générale, il concourt également à l'histoire de l'ontologie.

Le livre fut constitué à partir de six conférences données en novembre et décembre 2000 lors des réunions de la Chaire Étienne Gilson à l'Institut catholique. Cependant, les titres des chapitres ne correspondent pas avec ceux des conférences, lesquelles furent, selon l'expression de l'auteur, « généreusement modifiées ». Voici au moins les titres des chapitres : « Les irréels du passé » ; « La constance du sujet » ; « Le "Troisième Royaume" » ; « Véri-facteurs et véri-porteurs » ; « Les faits et les choses » ; « "Complexe significabile" et "Sachverhalt" : l'Argument du Penseur » ; « Tropes ou état de choses ? » ; « Ce que disent les propositions » ; « Envoi ».

Adoptant un style analytique en histoire de la philosophie médiévale, l'auteur qualifie son projet d'« archéologie philosophique », non indifférente à la démarche foucauldienne⁹. S'inspirant de l'approche holiste et relativiste en histoire, Alain de Libera avance que si les vérités ne changeaient pas, elles ne pourraient être reformulées à une époque ultérieure, et l'historien ne pourrait jamais démontrer que telle thèse fut déjà

5. Kenneth J. Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 1993, p. 68

6. Hubert Élie, *Le signifiable par complexe : la proposition et son objet, Grégoire de Rimini, Meinong, Russell*, Paris, Vrin, 1936-2000, p. 7-8

7. A. de Libera, « Roger Bacon et la référence vide. Sur quelques antécédents médiévaux du paradoxe de Meinong », *Lectionum varietates, Hommage à Paul Vignaux*, éd. J. Jolivet, Z. Kluza, Paris, Vrin, 1991, p. 85-120.

8. A. de Libera, « Subsistance et existence : Porphyre et Meinong », *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1997, p. 167-192

9. Voir De Libera « Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale » *Un siècle de philosophie 1900-2000*, Paris, Gallimard, 2000, p. 552-587.

défendue par tel autre penseur. Ainsi, la méthode consistant à faire l'histoire d'un problème demanderait d'établir une continuité dans l'apparente discontinuité.

Pour démontrer la répétition historique d'une thèse, l'auteur cherche à introduire, dans le domaine de l'histoire de la philosophie de la logique, sa méthode qui consiste à localiser les « complexes de questions et de réponses » (CQR). Les CQR sur le thème de la référence vide du XII^e au XV^e siècle sont conséquemment comparés, d'abord entre eux, ensuite avec des CQR tirés du XX^e siècle. Et puisque les CQR sont « enfouis » (pour utiliser les termes de l'archéologie) dans les *sophismata*, l'auteur explique le rôle du *sophisma* au Moyen Âge. Le *sophisma* n'est pas un sophisme mais une proposition paradoxale du type de celle de Russell (« l'actuel roi de France est chauve »), couramment utilisée comme coup d'envoi de la *disputatio*.

Les *disputationes* d'une vingtaine de scolastiques passent ainsi dans l'appareil. Parmi eux, Porphyre, Avicenne, Abélard, Dun Scott, Gauthier Burley, Jean Buridan, Ockham, Grégoire de Rimini, Henri de Gand et Adam de Wodeham. La plupart des rencontres surviennent entre Oxford et Paris et sont ensuite comparées à des thèses de Bolzano, Brentano, Frege, Meinong, Anton Marty et Adolf Reinach. L'auteur est motivé par la question de la « commensurabilité » entre elles des thèses exprimées par les philosophes.

En parallèle, l'auteur cherche à vérifier sa thèse sur le divorce des courants analytique et continental, repérant dans l'histoire des condamnations et censures de thèses, l'origine du « divorce » entre Oxford et Paris (« *Oxford-Paris split* »). Selon l'auteur, on doit le divorce à l'intervention des autorités dans les débats logiques (coutume propre à l'Angleterre) et le véritable *split* serait advenu au XIV^e siècle.

La première censure évoquée est celle du chancelier d'Oxford, Robert Kilwardby. Elle interdisait l'enseignement de la thèse selon laquelle « il ne peut y avoir de vérité nécessaire sans constance du sujet ». L'interdiction visait la thèse de Roger Bacon voulant que « la nécessité d'une proposition ne s'étend pas au-delà de l'existence du sujet ». Le dessein du chancelier venait de la thèse suivante : « la vérité d'une proposition ne requiert pas en matière naturelle l'existence en acte de ses extrêmes ».

Par conséquent, si Kilwardby avait raison sur Bacon et que la vérité de la proposition est indépendante de son sujet, alors « la pensée n'a pas de porteur », et l'auteur nous conduit par voie de comparaison à la thèse frégeenne d'un « Troisième Royaume », pour ensuite revenir en arrière, vers Avicenne, selon qui « toute pensée est pensée par Dieu », thèse à son tour associée au « pays des possibles » de Leibniz, de même qu'à la thèse de Grégoire de Rimini : « avant que le monde ne fût, il existait de nombreux significables complexement ». Cela étant, l'auteur poursuit avec une thèse de Henri de Gand sur l'essence considérée comme quelque chose d'« indifférent à l'être et au non-être », qu'il rapproche de la thèse fondamentale de Meinong : « il y a des objets *Außerseiend* ». Partant de Meinong, l'auteur nous amène à la thèse de Bolzano selon laquelle « il y a des choses (ou entités) qui ne prétendent pas même à la possibilité », ainsi qu'à sa thèse que la pensée « rien » a un contenu, c'est-à-dire « rien », sans que ce contenu ait un référent.

L'étude des CQR contenant la thèse d'un troisième royaume oriente l'auteur vers la distinction que font Mulligan, Smith et Simons entre *truth-maker* et *truth-bearer* (« véri-facteurs et véri-porteurs »), le *truth-maker* remplaçant l'*Objektiv* de Meinong et le *Sachverhalt* de Stumpf, Reinach, Marty et Husserl. À partir de cette notion, Mulligan, Smith et Simons ont inauguré le *Truthmaker Principle*. Ce principe implique que pour chaque proposition vraie, il y ait quelque chose dans le monde qui la rende

vraie. La recherche des CQR à partir de concepts contemporains en tant qu'« outils analytiques » rend ainsi l'ouvrage fort actuel.

L'auteur consacre un chapitre (« Tropes ou états de choses ? ») à se demander si Abélard admettrait les « tropes » ou s'il accepterait plutôt la thèse des *bundled particulars*. Ni l'un ni l'autre, convient l'auteur ; Abélard adhérerait plutôt à une *Substance-attribute theory* des tropes. Et sur la question de la « transférabilité des tropes », il inclinerait vers la thèse de la « sur-venance » (*supervenience*).

Abélard cède rapidement la parole à Buridan sur la question du « signifié des propositions ». L'auteur présente la thèse de Buridan selon laquelle les propositions « Dieu est Dieu », « Dieu n'est pas Dieu », « Tout Dieu est Dieu », et « Aucun Dieu n'est Dieu », correspondent au même signifié, mais sous un rapport différent. Encore ici la thèse est mise en relief à travers le concept de *truth-maker*. La thèse de Buridan est dite « réductionniste », et l'auteur passe donc en revue certaines thèses réductionnistes chez les médiévaux, particulièrement celle d'Oresme voulant que « l'accident n'est rien d'autre que la substance ».

Enfin, la réflexion médiévale sur la référence vide, qui commençait vers 1100 avec Abélard, s'achèverait vers 1600 avec Juan Dolz et la théorie non-référentielle d'Enzinas selon lequel les dicta du genre « *p* signifie que *p* » n'expriment pas « *p* signifie que — *p* » mais que « *p* signifie — que *p* ».

Nous affirmons plus haut que l'auteur contribue au projet contemporain de redessiner la carte des antécédents des objets non existants, des propositions et des *Sachverhalte* vides. Comme nous pouvons le constater, cette carte est vaste, et pourtant l'auteur n'en livre ici que l'esquisse d'une tranche de 500 ans. L'auteur a donc clairement démontré l'ampleur de l'histoire des antécédents de la théorie de l'objet de Meinong, qui ne se résume pas à Grégoire de Rimini, comme le livre de Élie pouvait le laisser entendre, mais s'ouvre et s'étend à tout un complexe de *sophismata*, maintenu vivant par la méthode scolastique de la *disputatio*.

FRÉDÉRIC TREMBLAY

Université du Québec à Montréal

Daniel Jacques, *La révolution technique : Essai sur le devoir d'humanité*, Montréal, Boréal, 2002, 192 pages.

Empruntant à Martin Heidegger, dont on regrettera que le nom ne soit jamais explicitement mentionné, l'idée que l'essence de la Technique n'est en rien technique¹⁰, Daniel Jacques s'efforce tout au long de son dernier essai d'identifier les motivations de la technique moderne, faisant de celle-ci, à l'instar de son illustre prédécesseur, une manifestation inédite bien que liée aux époques antérieures de par sa filiation matérielle.

Présentée par D. Jacques comme une révolution, la technique moderne se distingue ainsi des versions précédentes de son évolution en s'apparentant à un projet de réforme ontologique et d'uniformisation socioculturelle de l'humanité.

Tout en demeurant un ensemble de moyens, la Technique se meut, avec l'ère moderne et au gré de son assimilation au Bonheur, en une fin. Lequel Bonheur, bien

10. Martin Heidegger, « La question de la technique », in *Essais et Conférences*, Vorträge und Aufsätze, 1954, traduit de l'allemand par André Preau, éd. Gallimard, coll. « Tel ».

Daniel Jacques, *La révolution technique : Essai sur le devoir d'humanité*, Montréal, Boréal, 2002, 192 pages.

Pascal Bouchez

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011085ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011085ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Bouchez, P. (2005). Compte rendu de [Daniel Jacques, *La révolution technique : Essai sur le devoir d'humanité*, Montréal, Boréal, 2002, 192 pages.] *Philosophiques*, 32 (1), 284–286. <https://doi.org/10.7202/011085ar>

vraie. La recherche des CQR à partir de concepts contemporains en tant qu'« outils analytiques » rend ainsi l'ouvrage fort actuel.

L'auteur consacre un chapitre (« Tropes ou états de choses ? ») à se demander si Abélard admettrait les « tropes » ou s'il accepterait plutôt la thèse des *bundled particulars*. Ni l'un ni l'autre, convient l'auteur ; Abélard adhérerait plutôt à une *Substance-attribute theory* des tropes. Et sur la question de la « transférabilité des tropes », il inclinerait vers la thèse de la « sur-venance » (*supervenience*).

Abélard cède rapidement la parole à Buridan sur la question du « signifié des propositions ». L'auteur présente la thèse de Buridan selon laquelle les propositions « Dieu est Dieu », « Dieu n'est pas Dieu », « Tout Dieu est Dieu », et « Aucun Dieu n'est Dieu », correspondent au même signifié, mais sous un rapport différent. Encore ici la thèse est mise en relief à travers le concept de *truth-maker*. La thèse de Buridan est dite « réductionniste », et l'auteur passe donc en revue certaines thèses réductionnistes chez les médiévaux, particulièrement celle d'Oresme voulant que « l'accident n'est rien d'autre que la substance ».

Enfin, la réflexion médiévale sur la référence vide, qui commençait vers 1100 avec Abélard, s'achèverait vers 1600 avec Juan Dolz et la théorie non-référentielle d'Enzinas selon lequel les dicta du genre « *p* signifie que *p* » n'expriment pas « *p* signifie que — *p* » mais que « *p* signifie — que *p* ».

Nous affirmons plus haut que l'auteur contribue au projet contemporain de redessiner la carte des antécédents des objets non existants, des propositions et des *Sachverhalte* vides. Comme nous pouvons le constater, cette carte est vaste, et pourtant l'auteur n'en livre ici que l'esquisse d'une tranche de 500 ans. L'auteur a donc clairement démontré l'ampleur de l'histoire des antécédents de la théorie de l'objet de Meinong, qui ne se résume pas à Grégoire de Rimini, comme le livre de Élie pouvait le laisser entendre, mais s'ouvre et s'étend à tout un complexe de *sophismata*, maintenu vivant par la méthode scolastique de la *disputatio*.

FRÉDÉRIC TREMBLAY

Université du Québec à Montréal

Daniel Jacques, *La révolution technique : Essai sur le devoir d'humanité*, Montréal, Boréal, 2002, 192 pages.

Empruntant à Martin Heidegger, dont on regrettera que le nom ne soit jamais explicitement mentionné, l'idée que l'essence de la Technique n'est en rien technique¹⁰, Daniel Jacques s'efforce tout au long de son dernier essai d'identifier les motivations de la technique moderne, faisant de celle-ci, à l'instar de son illustre prédécesseur, une manifestation inédite bien que liée aux époques antérieures de par sa filiation matérielle.

Présentée par D. Jacques comme une révolution, la technique moderne se distingue ainsi des versions précédentes de son évolution en s'apparentant à un projet de réforme ontologique et d'uniformisation socioculturelle de l'humanité.

Tout en demeurant un ensemble de moyens, la Technique se meut, avec l'ère moderne et au gré de son assimilation au Bonheur, en une fin. Lequel Bonheur, bien

10. Martin Heidegger, « La question de la technique », in *Essais et Conférences*, Vorträge und Aufsätze, 1954, traduit de l'allemand par André Preau, éd. Gallimard, coll. « Tel ».

que convoité depuis l'Antiquité, accuse ici un changement de nature, définie par D. Jacques comme le refus d'une fatalité et d'une souffrance autrefois acceptées comme dimensions incontournables et significatives de l'existence.

Être moderne, c'est avant tout rechercher les moyens de gérer et de maîtriser le monde afin d'en supprimer les imperfections pesant sur l'existence humaine. Être moderne, c'est inscrire la Technique, prise comme ensemble de moyens matériels et de connaissances, dans un programme plus large de domination et de reconstruction du monde (chapitre I).

En vertu de quoi cette Technique est entrevue comme la matrice d'un idéal auquel aucune politique n'a su conduire. Elle cède à celle-ci son rôle de moteur social, économique et culturel pour limiter son champ d'action à une mission d'intendance, de gestion. Bouleversement qui atteste de la nature révolutionnaire de la technique moderne, dont la prise de pouvoir est facilitée, selon D. Jacques, par l'expansion planétaire et la convergence des idéaux bourgeois et libéraux, lesquels correspondent à un désengagement de l'État et à une volonté de dépassement de la condition humaine initiale, dont la réussite repose sur une planification utilitaire de toute activité humaine (chap. II et III). Seul est digne d'intérêt ce qui contribue utilement à l'augmentation du confort et, ce faisant, à une réduction du déplaisir inhérent aux contraintes naturelles. Le reste devient quantité négligeable.

Or dans le second volet de son ouvrage (chap. IV et V), consacré à la nécessité d'une morale humaniste comme contrepoids des dérives possibles de la technique moderne, D. Jacques insiste sur l'importance de ce superflu dans lequel il range en priorité la beauté et la liberté. Cette liberté est présentée comme consubstantielle à la démocratie, qui, comme il le rappelle, a été fortement malmenée au cours du dernier siècle par des régimes extrémistes usant des possibilités techniques disponibles et d'une rationalité absolue pour tenter de parvenir à l'avènement du Surhomme.

S'appuyant dès lors de manière quelque peu convenue — bien qu'il s'en défende — sur l'holocauste juif conçu comme l'illustration de la dérive extrême mais néanmoins possible d'une idéologie techno-scientifique non contrôlée, D. Jacques en profite pour promouvoir le recours à ce qu'il nomme « l'humanisme noir ». Comportement qui entend tenir compte des funestes expériences du passé pour rompre, ou du moins relativiser la confiance quasi aveugle affichée par l'humanisme des Lumières à l'égard du progrès censé accompagner de manière systématique la science et ses applications techniques.

C'est au final dans ce concept proche du principe de responsabilité jadis proposé par Hans Jonas¹¹ mais aussi dans la volonté de faire de la liberté et de la beauté des critères d'évaluation de la technique que réside l'aspect le plus intéressant de l'essai de D. Jacques. Son second mérite étant de tenir d'un bout à l'autre une position relativement neutre à l'égard de la technique moderne. Ni technophile ni technophobe son propos se veut le bilan objectif d'un phénomène dont l'essence amoral impose pour un emploi et un développement éclairés, c'est-à-dire dépourvus de menaces pour la vie, l'inscription dans un environnement moral que l'auteur prétend trouver dans l'humanisme (noir). Il omet, comme souvent en pareil cas, de prendre beaucoup plus en

11. Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, 1979, Francfort, éd. Insel Verlag, traduit de l'allemand par Jean Greisch, 1990, éd. du Cerf, coll. « Passages ».

considération les dérives anthropocentriques que la nature et l'échelle des conséquences des techniques contemporaines n'autorisent plus.

PASCAL BOUCHEZ
LANCI, Université du Québec à Montréal

Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec-Amérique, 2002, 376 pages.

C'est une recherche critique sur la culture québécoise que nous livre l'auteur au sujet du recours à l'américanité pour penser l'identité québécoise, lequel est devenu fréquent depuis quelques décennies, en particulier dans les discours savants produits dans les humanités. On a ici le travail d'un véritable historien de la culture, des pôles de référence qui fonctionnent dans les discours « littéraires », « historiques », « sociologiques », « politiques » sur le Québec. Ce recours, dont les limites sont bien soulignées par Thériault, permet à une communauté historico-politique diversifiée mais néanmoins focalisée de se réfléchir. Le recours à l'américanité s'oppose à des discours plus anciens sur « le peuple du Canada français » ou la « nation française » sur le continent, etc., bien que ces contre-discours ne soient examinés ici qu'en contrepoint du discours central. L'intérêt de ce travail est d'abord de montrer comment les recours à l'américanité sont plus riches et différenciés qu'on ne le croit généralement, même si les usages, qu'on aurait pu à notre avis comprendre et expliquer comme des recours *argumentatifs*, sont aussi, à bien des égards, contradictoires et peu conséquents dans la pratique. La position de l'auteur est que cette américanité est une impasse, comme il s'emploie à le démontrer; la voie qu'il proposera consistera à refuser d'occulter l'histoire et les caractéristiques propres du peuple français du Nouveau Monde.

Thériault nous montre que ces recours à l'américanité peuvent être ressaisis à partir de parcours bien définis. Quant à l'analyse de l'argumentation, on peut dire qu'il travaille sur les lieux (les *topoi*) du discours identitaire québécois, même si lui-même n'utilise pas ces catégories. Tout au long de l'ouvrage, et de manière constante, l'auteur viendra relativiser considérablement la piste de « l'américanité » pour comprendre l'identité québécoise. Admettons-le d'emblée avec lui : le recours à « notre américanité » est un recours souvent facile, peu critique et peu réfléchi. Toute la première partie montre que ce recours est en fait multiple, connoté diversement, et qu'il ne fait pas synthèse stable. On se demande toutefois si l'approche n'est pas un peu unilatérale, qui suggère assez explicitement de renouveler le discours du Canada français ou du moins d'en retrouver une tradition presque totalement disparue.

Beaucoup de nos contemporains voient dans l'américanité la clé de l'identité québécoise contemporaine (p. 49), notamment Gérard Bouchard et Yvan Lamonde qui la considèrent comme un symbole de modernité. Cela s'oppose à la vision classique canadienne-française : fidélité à la terre et aux ancêtres, à la tradition, qui faisait dire à Tocqueville que la Nouvelle France était plutôt la vieille France, la nouvelle étant « chez [eux] », soit sur le continent (p. 51-2). C'est le catholicisme qui était le fond de cette culture, non l'individualisme libéral, même si l'individualisme existait aussi au Canada français. En tout cas, pour ce peuple historique ayant longtemps vécu avec l'idée de survivance, rien de cette thèse sur l'américanité comme être du Canadien

Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec-Amérique, 2002, 376 pages.

Alain Létourneau

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011086ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011086ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Létourneau, A. (2005). Compte rendu de [Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec-Amérique, 2002, 376 pages.] *Philosophiques*, 32 (1), 286–289.
<https://doi.org/10.7202/011086ar>

considération les dérives anthropocentriques que la nature et l'échelle des conséquences des techniques contemporaines n'autorisent plus.

PASCAL BOUCHEZ
LANCI, Université du Québec à Montréal

Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec-Amérique, 2002, 376 pages.

C'est une recherche critique sur la culture québécoise que nous livre l'auteur au sujet du recours à l'américanité pour penser l'identité québécoise, lequel est devenu fréquent depuis quelques décennies, en particulier dans les discours savants produits dans les humanités. On a ici le travail d'un véritable historien de la culture, des pôles de référence qui fonctionnent dans les discours « littéraires », « historiques », « sociologiques », « politiques » sur le Québec. Ce recours, dont les limites sont bien soulignées par Thériault, permet à une communauté historico-politique diversifiée mais néanmoins focalisée de se réfléchir. Le recours à l'américanité s'oppose à des discours plus anciens sur « le peuple du Canada français » ou la « nation française » sur le continent, etc., bien que ces contre-discours ne soient examinés ici qu'en contrepoint du discours central. L'intérêt de ce travail est d'abord de montrer comment les recours à l'américanité sont plus riches et différenciés qu'on ne le croit généralement, même si les usages, qu'on aurait pu à notre avis comprendre et expliquer comme des recours *argumentatifs*, sont aussi, à bien des égards, contradictoires et peu conséquents dans la pratique. La position de l'auteur est que cette américanité est une impasse, comme il s'emploie à le démontrer; la voie qu'il proposera consistera à refuser d'occulter l'histoire et les caractéristiques propres du peuple français du Nouveau Monde.

Thériault nous montre que ces recours à l'américanité peuvent être ressaisis à partir de parcours bien définis. Quant à l'analyse de l'argumentation, on peut dire qu'il travaille sur les lieux (les *topoi*) du discours identitaire québécois, même si lui-même n'utilise pas ces catégories. Tout au long de l'ouvrage, et de manière constante, l'auteur viendra relativiser considérablement la piste de « l'américanité » pour comprendre l'identité québécoise. Admettons-le d'emblée avec lui : le recours à « notre américanité » est un recours souvent facile, peu critique et peu réfléchi. Toute la première partie montre que ce recours est en fait multiple, connoté diversement, et qu'il ne fait pas synthèse stable. On se demande toutefois si l'approche n'est pas un peu unilatérale, qui suggère assez explicitement de renouveler le discours du Canada français ou du moins d'en retrouver une tradition presque totalement disparue.

Beaucoup de nos contemporains voient dans l'américanité la clé de l'identité québécoise contemporaine (p. 49), notamment Gérard Bouchard et Yvan Lamonde qui la considèrent comme un symbole de modernité. Cela s'oppose à la vision classique canadienne-française : fidélité à la terre et aux ancêtres, à la tradition, qui faisait dire à Tocqueville que la Nouvelle France était plutôt la vieille France, la nouvelle étant « chez [eux] », soit sur le continent (p. 51-2). C'est le catholicisme qui était le fond de cette culture, non l'individualisme libéral, même si l'individualisme existait aussi au Canada français. En tout cas, pour ce peuple historique ayant longtemps vécu avec l'idée de survivance, rien de cette thèse sur l'américanité comme être du Canadien

français n'est démontré (p. 54). Mais qu'en est-il du Québécois contemporain, de son être culturel ? On ne peut en rendre compte par la catégorie exsangue de l'américanité, car celle-ci est une abstraction qui nie complètement les rapports, pourtant singuliers et bien attestés, à décoder finalement selon des catégories communautaires et historiques plus que libérales (p. 58-61).

Mais l'américanité est plus que l'être américain ; elle concerne aussi d'autres catégories : l'adaptation matérielle (1.2), quelque chose de différent de l'européanité (1.3), un parcours de sociétés neuves (1.4). Si on suit le fil de la modernisation, on aboutit vite à des confusions condamnables entre cette dernière et l'américanité, ou avec l'américanité et l'américanisation (p. 81), la première se distinguant mal de la seconde.

Le but de Thériault n'est pas de revenir à une pensée réactionnaire anti-américaine, c'est de tenter de penser le chiasme, l'entre-deux entre européanité et américanité, plutôt que de renier la seconde pour embrasser la première (comme le fait Larose), ou de dénigrer la première au profit de la seconde dès lors condamnée à ne plus être qu'une simple américanisation (p. 107). Il faut combiner notre présence spontanée au monde et notre source de distance culturelle, rendre à nouveau possible la nation française d'Amérique, sous l'un ou l'autre vocable (p. 109). Comparant les romans québécois aux « romans d'Amérique » (E. Cooper, H. Melville), Thériault montre d'importantes différences : le Québec a une expérience autre de la modernité (p. 137). C'est la discussion avec Gérard Bouchard, théoricien par excellence de l'américanité québécoise, qui occupe la fin de cette section et de la première partie de l'ouvrage (p. 138). L'histoire est relue par Bouchard en épisodes de continuité et discontinuité, plaidoyer qui semble dévalorisant pour la première et valorisant pour la seconde, attitude que Thériault ne partage pas. D'ailleurs, le désaccord avec J. Létourneau est également avéré : pluralisme des identités, positivisme rémanent (p. 212-214).

La deuxième partie est titrée « On l'a tant aimée la modernité ». L'auteur introduit le thème en discutant de modernité radicale, d'américanité et d'effacement du politique (165 ss.). Si elle est de l'ordre de l'amalgame, la référence à l'américanité, omniprésente dans le discours contemporain, doit pourtant selon Thériault être comprise en rapport avec la notion de modernité et avec celle de post-modernité. Il préfère à cette dernière appellation l'« hypermodernité » ou la modernité radicale (p. 167). Une intéressante section, centrale dans l'ouvrage (2.1 « Histoire sans mémoire, mémoire sans histoire »), est une introduction au débat sur l'historiographie québécoise. L'auteur traite du révisionnisme historique, qui répond à partir des années 1970 aux deux écoles dominantes de l'historiographie québécoise, celle de Montréal et celle de Québec, lesquelles interprétaient différemment un même retard de la société québécoise. L'apologie de l'américanité s'y avère, et ceci dure encore, une apologie de la normalité. Cette apologie consiste à montrer comment se sont déployés au Québec des processus sans sujet de modernisation et d'industrialisation (p. 206), phénomène en effet « normal » en Amérique et en Europe de l'Ouest à la même époque. Le tour de force qu'on décèle là, c'est qu'à vouloir souligner la normalité, on occulte tout à fait la spécificité de cette société dans ses aspects historiques et politiques (comme le font chacun à leur manière F. Furet, P. Rosanvallon, et Cl. Lefort pour la France, p. 204). La société québécoise a donc pour spécifique son caractère normal dès lors exacerbé... Pour Thériault, comme caractéristique propre il ne s'agit pas de revenir à une mémoire victimisante depuis longtemps évanouie, mais à celle « d'une culture

non hégémonique, sans prétention à la domination, affirmant une autre manière de vivre son américanité », p. 209.

Enfin, la troisième partie, plus constructive, explore la question de la tradition du Canada français. Thériault tente d'y penser la question du Québec « comme une histoire philosophique du politique » (p. 268), dans le but de retrouver une tradition dont il n'y ait pas à rougir. Pour ce faire, il faut prendre au sérieux le Canada français, moment de l'histoire de la nation culturelle qu'on a voulu occulter dans la foulée de la Révolution tranquille, de la construction d'un État québécois moderne, et puis dans la pensée de l'américanité. Il critique d'abord l'unilatéralité du recours à la conception uniquement *civique* de la démocratie, conception abstraite qu'on trouve chez Bariteau, Seymour, Bouchard. Le peuple est-il déduit d'une volonté libre, ou construit par une volonté politique ? C'est aux deux réponses qu'il faut tenir (p. 280), d'où la nécessité d'envisager à la fois le peuple, construction abstraite, comme volonté générale, et le peuple dans ses réalités concrètes, et l'écart décrit par Lefort entre le lieu politique de la représentation et le lieu de son actualisation (p. 285). Trudeau est exemplaire des fantômes de Durham en posant exactement comme ce libéral anglais l'avait fait le problème québécois : la référence à la nation substantielle est remplacée par celle de la nation fonctionnelle. C'est en fait le peuple sociologique qui sera revendiqué par les Québécois, non pas le peuple politique de Trudeau ou bien le peuple individualiste de Scott. La nature spirituelle du peuple s'est laïcisée dans la conception de la nation-culture qu'on voit d'abord chez Rioux, puis chez Dumont, mais il y a une continuité avec l'ancienne substance, autour des idées de participation, de socialisme et d'aspects communautaires (p. 314). La dernière partie de l'ouvrage, « Une intention nationale », interroge systématiquement les termes de nation et d'ethnie, montrant toute leur réversibilité au point de vue historique et lexicographique d'abord. L'auteur montre bien comment la culturalisation de la nation n'est pas un phénomène propre au cas québécois, tout au contraire. Il ne prétend pas dépasser la notion de « nation culture » au profit d'une nation civique, et il affirme qu'il faut d'ailleurs refuser de penser que l'ère des nations est terminée, contre Habermas (p. 332). C'est dire qu'il demeure bien proche de Dumont. Le Québec n'adhère pas à la théorie du creuset, ce qui montre qu'il propose autre chose que les États-Unis. Thériault critique ensuite la vision classique qui distingue trois phases dans le développement politico-identitaire du Québec : 1) phase nationale du moment d'émergence du peuple canadien avec le projet d'émancipation des Patriotes ; 2) phase ethnique du repli et de la survivance canadienne française dans l'ultramontanisme clérical ; 3) phase nationale du moment québécois, après la Seconde Guerre mondiale, avec la Révolution tranquille et une approche de plus en plus inclusive de la diversité. Il tente de montrer que le Canada français se comprend mieux à partir du prisme de la nation-culture qu'à partir du prisme ethnique (p. 345 ss.), que l'idée de vocation du Canada français ne fut pas une idée régressive (en la rapportant à la notion wébérienne de *beruf*), puisque ce schème unilatéral escamote finalement le rôle social et instituant, fondateur en fait de la société globale d'une certaine élite cléricale. L'ouvrage se termine sur une grave méditation : l'américanité a effacé la trace du Canada français, avec lequel l'expérience québécoise est pourtant en continuité directe, en proposant une autre modalité d'intégration sociétale. Peut-être faut-il, pour estimer que cette expérience historique vaut la peine d'être continuée, estimer que les petites nations n'ont pas à renoncer à leur dimension substantielle et historique, et peuvent assumer le défi des petites sociétés (p. 355).

La principale limite de l'ouvrage, au demeurant très pertinent dans la discussion sur le Québec, réside sans doute dans son caractère très rétrospectif et historique, et dans son côté plutôt critique que constructif. Thériault a du moins le mérite de lever le voile sur bien des aspects essentiels du devenir de la culture franco-canadienne et québécoise, en s'opposant au libre-échange et d'un point de vue qui se démarque mal de celui de Dumont. Mais l'on aurait aimé que soit mieux esquissé un projet de recréation de la nation franco-canadienne et québécoise sur la base renouvelée de la contribution des francophones à ce pays ; en effet la notion de francophone est tout à fait laissée de côté. Enfin, la condamnation sans appel de la pensée de l'américanité échoue peut être à souligner le fait qu'un vocable est interprétable selon les usages qu'on en fait, et que certains usages peuvent représenter une valeur constructive.

ALAIN LÉTOURNEAU
Université de Sherbrooke

Livres reçus (printemps 2005)

Questions d'interprétation

Volume 32, numéro 1, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011087ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011087ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(2005). Livres reçus (printemps 2005). *Philosophiques*, 32 (1), 291–292.
<https://doi.org/10.7202/011087ar>

Livres reçus (printemps 2005)

- Boulad-Ayoub, Josiane et Gian Mario Cazzaniga, (dir.), *Traces de l'autre. Mythes de l'antiquité et Peuples du Livre dans la construction des nations méditerranéennes*, Pise et Paris, Edizioni ETS et Vrin, 2004, 352 p.
- Bimbenet, Étienne, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin (collection : Histoire de la philosophie), 2004, 322 p.
- Bouchard, Guy, *Les bœufs bipèdes. La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses interprètes francophones*, Québec, Presses de l'Université Laval (collection : Zétèsis), 2004, 208 p.
- Campagna, Norbert, *Le droit, le politique et la guerre. Deux chapitres sur la doctrine de Carl Schmitt*, Québec, Presses de l'Université Laval (collection : Dikè), 2004, 176 p.
- Davies, David, *Art as Performance*, Oxford, Blackwell (collection : New directions in aesthetics), 2004, 278 p.
- Fisette, Denis et Pierre Poirier, (dir.), *Problèmes de conscience*, Paris, L'Harmattan (collection : Tradition sémantique), 2003, 317 p.
- Gauthier, Yvon, *La logique du contenu sur la logique interne*, Paris, L'Harmattan (collection : La philosophie en commun), 2004, 178 p.
- Grondin, Jean, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal (collection : Paramètres), 2004, 380 p.
- Hébert, Robert, *Novation. Philosophie artisanale*, Montréal, Liber, 2004, 163 p.
- Hunyadi, Mark, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, 197 p.
- Marty, François, *L'homme, habitant du monde. À l'horizon de la pensée critique de Kant*, Paris, Honoré Champion (collection : Travaux philosophiques), 2004, 356 p.
- Muret, Tristan, *Vivre le rite. Spiritualité et humanisme dans la franc-maçonnerie*, Paris, Éditions Dervy (collection : Paroles retrouvées), 2004, 336 p.
- Narbonne, Jean-Marc, *Lévinas et l'héritage grec*, suivi de Hankey, Wayne, *Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique*, trad. de l'anglais par M. Achard et J.-M. Narbonne, Paris et Québec, Vrin et Presses de l'Université Laval (collection : Zétèsis), 2004, 264 p.
- Nef, Frédéric, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard (collection : Folio essais), 2004, 1062 p.
- Ogien, Ruwen, *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004, 353 p.

Rosier-Catach, Irène, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, 779 p.

Vidal-Rosset, Joseph, *Qu'est-ce qu'un paradoxe?*, Paris, Vrin (collection : Chemins Philosophiques), 2004, 128 p.

Outre les ouvrages qui apparaissent dans cette liste, la rédaction de *Philosophiques* peut obtenir, pour fin de compte rendu ou d'étude critique, la plupart des livres parus récemment.

Les personnes désireuses de faire un compte rendu ou une étude critique sont priées de s'adresser à :

Jimmy Plourde
Département de philosophie
Université du Québec à Montréal
C.P. 8888 Succ. centre-ville
Montréal, H3C 3P8
Courriel : plourde.jimmy@uqam.ca