

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LANGAGE ET NORMES : UNE APPROCHE PRAGMATIQUE

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR
YAËL SEBBAN

AVRIL 2014

VOLUME I

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je remercie d'abord mon directeur de thèse, Monsieur Mathieu Marion pour son apport considérable et son encadrement de qualité tout au long de ces années de doctorat. Je tiens également à remercier tous les membres du jury d'avoir accepté de lire et d'évaluer ma thèse. Je remercie enfin ma petite famille pour m'avoir soutenu dans cette aventure et pour m'avoir donné la volonté de continuer mes études doctorales.

Je dédie spécialement cette thèse à mon mari qui m'a toujours inspiré et encouragé à mener ce projet à terme et à surmonter les épreuves de la vie.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	vi
RÉSUMÉ.....	vii
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
VOLUME I	
CHAPITRE I	
LE DÉFI SCEPTIQUE.....	9
1.1. Introduction.....	9
1.2. Le problème sceptique.....	10
1.3. L'argument sceptique.....	24
1.4. La solution sceptique.....	42
1.4.1. L'interprétation de la solution sceptique.....	45
1.4.2. L'interprétation de Kripke de l'argument du langage privé.....	73
1.5. Conclusion.....	84
CHAPITRE II	
L'ANALYSE DISPOSITIONNELLE.....	87
2.1. Introduction.....	87
2.2. L'analyse dispositionnelle de la signification.....	87
2.3. L'objection de la finitude.....	89
2.3.1. L'argument de la finitude.....	89
2.3.2. Résumé de l'argument de la finitude.....	91
2.3.3. Critique de l'argument de la finitude.....	93
2.3.4. La version communautaire <i>ceteris paribus</i> de la théorie dispositionnelle selon le « modèle projectiviste ».....	105
2.4. L'objection de l'erreur.....	111
2.4.1. L'argument de l'erreur.....	111
2.4.2. Résumé de l'argument de l'erreur contre la théorie dispositionnelle.....	113

2.4.3.	Critique de l'argument de l'erreur.....	114
2.4.4.	L'argument de la circularité.....	122
2.4.5.	Résumé de l'argument de la circularité contre la théorie dispositionnelle...	125
2.5.	L'objection de la justification.....	126
2.5.1.	L'argument de la justification.....	126
2.5.2.	Résumé de l'argument de la justification.....	132
2.5.3.	La version ceteris paribus de l'argument de la justification.....	133
2.5.4.	Critique de l'argument de la justification.....	133
2.6.	Conclusion.....	144

CHAPITRE III

WITTGENSTEIN-MCDOWELL : UNE CONCEPTION SOCIALE DES NORMES DE SIGNIFICATION.....147

3.1.	Introduction.....	147
3.2.	Régularités, normativité et objectivité.....	148
3.2.1.	Régularités et normativité.....	148
3.2.2.	Objectivité et normativité.....	152
3.3.	Se frayer un chemin entre Charybde et Scylla.....	166
3.3.1.	Une voie médiane : celle de Wittgenstein.....	170
3.3.2.	Objection de McDowell à la lecture du Wittgenstein de Kripke.....	180
3.3.3.	Objection de McDowell à l'encontre de l'anti-réalisme social de Wright...	186
3.4.	McDowell : vers une conception sociale faible des normes de signification.....	200
3.4.1.	La première réponse positive de McDowell.....	200
3.4.2.	L'esprit et le monde : cadre théorique.....	213
3.4.3.	Seconde réponse de McDowell.....	227
3.5.	Les 3 menaces d'une version sociale faible de McDowell.....	243
3.6.	Conclusion.....	249

VOLUME II	
CHAPITRE IV : SENS ET PORTÉE D'UNE NORMATIVITÉ CONSTITUTIVE DE LA SIGNIFICATION.....	255
4.1. Introduction.....	255
4.2. La théorie de la vérité de Tarski.....	258
4.3. La théorie de la signification de Davidson.....	278
4.4. Quine et Davidson.....	309
4.4.1. Similarités entre Quine et Davidson.....	309
4.4.2. Divergences entre Quine et Davidson.....	319
4.5. Le principe de charité.....	335
4.6. Le dilemme de Davidson.....	344
4.7. La thèse d'une normativité constitutive et le faillibilisme.....	351
4.8. Conclusion.....	376
CHAPITRE V	
VERS UNE CONCEPTION SOCIALE ET OBJECTIVE DES NORMES DE SIGNIFICATION.....	383
5.1. Introduction.....	383
5.2. Sens, portée et fondement de la normativité de la signification.....	384
5.3. Contextualisme <i>versus</i> Relativisme.....	388
5.4. Les prétentions à la vérité et les normes de signification.....	411
5.5. La portée d'une normativité forte.....	428
5.6. Davidson : une approche publique ou sociale des normes de signification.....	443
5.6.1. Davidson : une approche publique de la signification.....	448
5.6.2. Davidson : une approche sociale de la signification.....	457
5.7. Conclusion.....	472
CHAPITRE VI	
BRANDOM : UNE VERSION SOCIALE FAIBLE DES NORMES DE SIGNIFICATION.....	475
6.1. Introduction.....	475
6.2. Inférentialisme et pragmatisme.....	477

6.3.	Sémantique et pragmatique.....	484
6.4.	Rôle expressif de la logique.....	486
6.5.	De la sémantique représentationnelle à la sémantique inférentielle.....	493
6.6.	De la sémantique inférentielle à la pragmatique normative.....	495
6.7.	Représentation, Perspectivisme – contextualisme et objectivité.....	516
6.7.1.	Structure sociale sur le mode du « je-tu » et non du « je-nous ».....	519
6.7.2.	Attribution <i>de re et de dicto</i>	523
6.7.3.	Réponse de Brandom à l'objection d'Habermas	526
6.7.4.	De l'externalisme sémantique à l'externalisme transcendantal social.....	531
6.8.	Vers une conception sociale et historique des normes de signification.....	537
6.9.	Conclusion.....	543

CHAPITRE VII

HABERMAS-MCCARTHY : UNE SOCIALITÉ FAIBLE À LAQUELLE S'AJOUTE LA NOTION D'IDÉE RÉGULATRICE.....	545
--	-----

7.1.	Introduction.....	545
7.2.	La notion d'idée régulatrice : Kant versus Habermas-McCarthy.....	546
7.3.	Conditions de possibilité de nos pratiques communicationnelles.....	550
7.4.	Habermas et Brandom.....	563
7.5.	Vers une conception transcendantale et sociale de l'objectivité.....	568
7.6.	Conclusion.....	575

CHAPITRE VIII

OBJECTIONS ET RÉPONSES.....	576
-----------------------------	-----

8.1.	Introduction.....	576
8.2.	Première objection et réponse.....	576
8.3.	Seconde objection et réponse.....	591
8.4.	Conclusion.....	592

CONCLUSION GÉNÉRALE.....	594
--------------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE.....	606
--------------------	-----

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

[BSC]	Conclusion sceptique centrale de Wilson
cp	Clause <i>ceteris paribus</i>
[Dcp]	La version <i>ceteris paribus</i> de la théorie dispositionnelle
(DR)	Les équations de dépendance à la réponse
[f]	Interprétation de la conclusion sceptique
[f*]	Reformulation plus adéquate de l'interprétation de la conclusion sceptique
[G]	La contrainte de base de Wilson
[J _E]	Contrainte externaliste de justification
[J _{E+}]	Version plus forte de la contrainte externaliste de justification
[J _I]	La contrainte internaliste de justification
[J _{I+}]	Reformulation de la contrainte internaliste de justification sous une version plus forte
[KALP]	Interprétation de Kripke de l'argument du langage privé
[KD]	Théorie dispositionnelle de Kripke
[KD _I]	Reformulation de [KD] avec la mention cp « sous des conditions idéales »
[N _S]	La contrainte de normativité de Wilson
[REG]	Objection de la régression à l'infini
[RSC]	Conclusion sceptique radicale de Wilson
[SC]	Conclusion de l'argument sceptique
[SCEPT]	Énoncé du problème sceptique
[SCEPT _F]	Interprétation épistémologique forte du problème sceptique
[SCEPT _f]	Interprétation non épistémologique faible du problème sceptique

RÉSUMÉ

Notre travail s'attache à défendre et à définir le sens, la portée et les conditions ou critères d'adéquation nécessaires au fondement d'une conception sociale non-réductionniste de la normativité de la signification. L'interprétation que donne Kripke de l'argument de « suivre une règle » de Wittgenstein nous permet ainsi d'introduire et d'inscrire ce questionnement sur la normativité de la signification au sein du débat qui oppose le réalisme à l'anti-réalisme sémantique et social. Nous tentons alors de clarifier trois lectures de Wittgenstein – celle de Kripke, de Wright et de McDowell – et soulignons leurs similarités et différences en suivant deux niveaux d'analyse, à savoir : 1/ en tant qu'interprétations de Wittgenstein et 2/ en tant que contributions indépendantes se rattachant à la question de la normativité de la signification. Il s'agit donc d'évaluer la pertinence de différentes formulations d'une conception sociale des normes de signification afin d'identifier les conditions d'adéquation – c'est-à-dire être non platoniste, non-naturaliste, non-relativiste et disposer d'une certaine force explicative – que doit satisfaire une approche sociale et non seulement publique de la normativité de la signification. Nous en venons ainsi aux deux conclusions suivantes, à savoir : 1/ la portée significative d'un terme ou d'un énoncé exige, au sein d'une approche *sociale*, plus que la régularité dans l'usage ou la possibilité d'être *manifestable* aux autres pour établir une distinction entre les applications correctes et incorrectes d'un terme; elle doit émaner d'une activité *conjointe* avec les autres membres de la communauté; 2/ à l'opposé d'une version sociale forte qui identifie, au point de les confondre, les conditions d'une application correcte des normes de signification à un accord communautaire, nous préconisons une version sociale faible, celle-ci soutenant que nos critères normatifs sont certes bien institués au sein de nos contextes sociaux et historiques mais sans réduire les conditions d'une application correcte des termes à un accord socialement et historiquement institué au sein d'une communauté linguistique donnée. Nous ne voulons néanmoins pas exclure la thèse d'une normativité constitutive de la signification mais nous montrons, avec Davidson, qu'il est nécessaire de l'affaiblir afin de concevoir l'idée de normes objectivement correctes ou constitutives au sens de normes susceptibles d'être révisées et corrigées. Nous cherchons ainsi à établir une position au sein de laquelle les normes d'une application correcte puissent leur *source* à l'intérieur de nos pratiques linguistiques immanentes et leur *sens* à partir d'une pratique transcendante (objective). Nous proposons donc une approche sociale contextualiste et faillibiliste des normes de signification qui conserverait la trame de la structure sociale de l'objectivité sur le mode du « je-tu », telle que Brandom la décrit, tout en y intégrant, la notion d'idée régulatrice au sens de Habermas et de McCarthy c'est-à-dire au sens de corrélats modernes des idées de la raison de Kant impliquant la rationalité des sujets, l'objectivité du monde et de la vérité.

Mots-clés : normativité, signification, anti-réalisme, objectivité, socialité, contextualisme, faillibilisme, naturalisme, relativisme.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Notre travail s'attache à défendre et à définir le sens, la portée et les conditions ou critères d'adéquation nécessaires au fondement d'une conception sociale non-réductionniste de la normativité de la signification. Celui-ci se déploie en deux temps, à savoir : un premier volume vise d'abord à inscrire ce questionnement sur la normativité de la signification au sein du débat qui oppose le réalisme à l'anti-réalisme sémantique et social. La discussion autour de différentes formes de socialité défendues par Kripke, Wright et McDowell permet ainsi de poser les premiers jalons de cette recherche. Un second volume s'efforce ensuite de préciser et d'affiner ce que nous cherchons à établir, à savoir une conception sociale non réductionniste des normes de signification qui trouve un juste-équilibre entre contextualisme et relativisme. Nous procédons en analysant les différentes approches sociales des normes de signification de Davidson, Brandom, Habermas et McCarthy avant de situer et de formuler notre réponse.

Cette question de la normativité de la signification semble ainsi puiser l'une de ses sources dans les considérations de Wittgenstein se rattachant à l'argument de « suivre une règle ». Nous choisissons donc d'introduire l'argument de la normativité par l'interprétation que donne Kripke du problème, de l'argument et de la solution sceptique. Notre analyse débutera par le célèbre argument contre le langage privé que Kripke a cru lire dans les *Recherches Philosophiques* de Wittgenstein. Dans *Règles et langage privé*¹, Kripke formule une hypothèse concernant la façon correcte de lire les *Recherches Philosophiques*² qui a fait date parmi les commentateurs : Wittgenstein aurait développé un paradoxe qui introduit une nouvelle forme de scepticisme dans la philosophie, le scepticisme quant à la possibilité de suivre une règle. Nous essaierons de l'exposer et de l'étudier sans néanmoins entrer dans les méandres du débat quant à son existence ou non dans les écrits de Wittgenstein. Néanmoins, la valeur exégétique de cette interprétation, ayant été immédiatement mise en doute, nous

¹ Kripke, 1996.

² Wittgenstein, 2005.

pouvons dire, avec certitude aujourd'hui, qu'il est trompeur de présenter Wittgenstein comme un sceptique, de quelque facture que ce soit³.

Pourtant, si nous avons cessé de lire l'essai de Kripke comme une analyse valable de l'économie interne des *Recherches Philosophiques*, l'argument principal qu'il contient s'est quelque peu émancipé du contexte qui lui a donné naissance. En effet, la présentation et l'analyse de l'argument sceptique que Kripke a habilement extrait des analyses de Wittgenstein constitue aujourd'hui un problème à part entière. Elle est, à notre sens, essentielle dans la mesure où elle inscrit ce questionnement sur la normativité sémantique au sein du débat qui oppose le réalisme à l'anti-réalisme sémantique. Cette version de l'argument de la « normativité » ne porte pas tant sur la manière dont nous devons concevoir l'activité de suivre une règle ou sur la nature de la compréhension linguistique que sur l'objectivité et la réalité même des règles et de la signification linguistique. Cette critique est ainsi dirigée contre la conception réaliste de l'objectivité de la signification.

Kripke semble être celui qui a développé le plus clairement cette ligne de pensée. Selon lui, le fil directeur d'une lecture des remarques de Wittgenstein sur « suivre une règle » peut être fourni par analogie avec la manière dont Hume – du moins selon l'interprétation usuelle – conteste que certains énoncés – en particulier ceux qui concernent nos idées de causalité et les propriétés morales – puissent exprimer des faits réels connaissables et indépendants de nous, et soutient que ces énoncés sont plutôt des projections de nos attitudes mentales et de nos réponses affectives, c'est-à-dire rien dont nous aurions une cognition authentique. De même que Hume pose, dans un premier temps, un « problème sceptique » quant aux notions de causalité et de nécessité, en niant que nous ayons la moindre garantie que le futur ressemblera au passé et que le lien causal corresponde à un fait objectif (*matter of fact*), puis,

³ Baker et Hacker, 1984a, 1984b. D'autres commentateurs sont moins virulents mais refusent d'admettre l'interprétation de Kripke, à savoir : Blackburn, 1984a; McDowell, 1984; Shanker, 1984. Pour les rares voix dissidentes – des auteurs qui adhèrent à l'interprétation de Kripke – voir Wilson, 1998; Allen, 1989.

⁴ Hume, 1995, Livre I, Part. III, Sect. VI : la « connexion nécessaire » entre les prémisses et la conclusion ne peut pas être objective. Hume parlera d'une habitude dans notre esprit ; la connexion est donc subjective et c'est une illusion de croire que nos inférences causales ou inductives sont basées sur quelque chose d'objectif. De plus, Hume fait appel à des principes ou postulats comme celui de l'uniformité de la nature pour avancer que nos conclusions fondées sur des observations ou régularités passées, s'étendent à des observations futures non encore observées car dit-il « the course of nature continues uniformly the same » (ou « le futur ressemblera au passé ») :

dans un second temps, propose une « solution sceptique de ces doutes⁵ » qui justifie nos croyances causales usuelles par nos habitudes et nos attentes usuelles, Wittgenstein, selon Kripke, pose un problème sceptique mettant en doute la réalité et l'objectivité des règles, puis avance une solution sceptique rendant cette réalité relative à notre accord avec une communauté. Autrement dit, Kripke soutient que Wittgenstein, en acceptant le paradoxe sceptique, affaiblit le sens selon lequel le langage est porteur d'une signification déterminée – il n'existe pas de faits de signification, ou plus exactement il n'y a pas de fait en vertu duquel nous puissions dire qu'un locuteur attache telle ou telle signification à une expression donnée – dans la mesure où celui-ci est déterminé non par le monde mais par *nous* c'est-à-dire par les conditions sous lesquelles nous sommes justifiés à asserter les énoncés que nous formulons.

Les objections qu'adresse Kripke par le biais du sceptique nous permettent ainsi d'entrer progressivement dans le débat relatif à la normativité de la signification. Nous tentons donc dans un second chapitre d'évaluer si une version sociale plus raffinée de la théorie dispositionnelle, c'est-à-dire une approche cherchant à répondre au défi sceptique en réduisant la signification à des dispositions ou à des régularités comportementales communautaires, pourrait adéquatement rendre compte d'une application correcte et objective des normes de signification. La notion de disposition contribue à préciser par contraste les conditions sous lesquelles nos attributions de signification sont susceptibles de ne pas être correctes et ainsi définir celles sous lesquelles elles sont susceptibles de l'être. Une disposition ne peut en effet déterminer que la manière dont un sujet tend à utiliser un terme, et non la manière dont il devrait l'utiliser. Nous arrivons donc à la fin de ce chapitre aux conclusions suivantes : 1/ la notion de normativité de la signification est la clé de voûte des arguments que Kripke oppose au dispositionnaliste, argument décliné en termes de prescriptions, de justification et d'erreur; 2/ le vocabulaire logique est fortement normatif.

Nous pouvons à présent définir plus précisément ce que nous entendons par une conception sociale des normes de significations. Le chapitre III s'intéresse principalement à la question du fondement des normes de signification, et plus spécifiquement aux perspectives de fonder les conditions d'une application des normes de signification à partir de

Dans le passé, le soleil s'est levé tous les matins
Le futur ressemblera au passé

Donc, le soleil se lèvera demain

⁵ Kripke, 1996, p. 80.

nos pratiques sociales d'accord émergeant de l'usage *via* une discussion de la lecture que fait McDowell de Wittgenstein (à laquelle nous adhérons dans son ensemble). Il s'agit ici d'évaluer la pertinence de différentes formulations d'une conception sociale des normes de signification afin d'identifier les conditions ou critères d'adéquation – c'est-à-dire être non platoniste, éviter la dérive naturaliste et relativiste et disposer d'une certaine force explicative – que doit satisfaire une approche acceptable de cette idée même d'une dimension sociale (et non seulement publique) de la signification – c'est-à-dire une conception sociale pouvant adéquatement rendre compte d'une normativité forte de la signification. Nous procédons ainsi en tentant de clarifier trois lectures centrales de Wittgenstein – celle de Kripke, de Wright et de McDowell – et soulignons leurs similarités et différences en suivant deux niveaux d'analyse, à savoir : 1/ en tant qu'interprétations de Wittgenstein et 2/ en tant que contributions indépendantes se rattachant à la question de la normativité de la signification.

Il est également nécessaire de préciser deux distinctions qui seront affinées au fil des chapitres suivants, à savoir : 1/ celle entre une approche publique et une approche sociale de la signification et 2/ celle entre, ce que nous nommons une version sociale forte (socialité forte) et une version sociale faible (socialité faible).

1/ Une approche publique repose sur l'hypothèse selon laquelle l'uniformité ou la régularité dans l'usage est une condition suffisante pour établir une distinction entre les applications correctes et incorrectes des termes. La dimension publique semble ainsi maintenir la régularité dans l'application d'un terme, mais celle-ci n'est pas suffisante pour rendre compte de la normativité. Le comportement peut ainsi être accompli avec régularité tout en étant dénué de dimension normative (par exemple, le comportement d'un perroquet ou encore d'un baromètre). Une approche sociale, telle que nous l'envisageons, ne valide aucune des caractéristiques propres à l'approche publique : la portée significative d'un terme ou d'un énoncé exige plus que la régularité, tout un chacun doit pouvoir établir la distinction entre ce qui est correct et ce qui est incorrect; la signification requiert donc plus que la possibilité d'être *manifestable* aux autres, elle doit émaner d'une activité *conjointe* avec les autres membres de la communauté. Un standard objectif de correction ne peut alors être adopté que s'il suit un processus discursif d'argumentation, de critique, d'évaluation jusqu'à ce que les membres réussissent à se mettre d'accord sur ce qu'ils considèrent être une application correcte du terme et que le standard d'une application correcte soit reconnu par l'utilisateur

(plutôt que d'être seulement considéré comme un comportement présentant une certaine régularité du point de vue d'un observateur externe, ce qui n'implique aucune capacité de reconnaissance de la régularité de la part du locuteur). Par conséquent, pour les partisans d'une telle approche, la participation et la coopération des autres membres de la communauté est un principe constitutif de la signification. Une approche sociale non réductionniste vise donc bien à rendre compte d'une dimension normative de la signification.

2/ Par ailleurs, la distinction entre deux positions divergentes quant à la constitution sociale et objective des normes de signification, à savoir entre une version sociale forte et une version sociale faible est nécessaire pour lever la menace du relativisme. Une socialité forte identifie les conditions d'une application correcte des normes de signification à un accord communautaire et conçoit ainsi la notion d'un accord communautaire comme constitutive d'une application correcte des normes de signification. Une socialité forte affirme donc que l'accord communautaire est une condition nécessaire et suffisante visant à déterminer ce qui est correct ou incorrect dans la pratique linguistique. Une socialité faible envisage, quant à elle, l'accord communautaire comme une pré-condition : elle soutient que nos critères normatifs sont institués au sein de nos contextes, pratiques, traditions sociales et historiques mais ne les confond pas au point de les identifier. Les conditions de correction dépendent certes de nos accords sociaux mais ne sont pas constitués par ces mêmes accords. Autrement dit, une version sociale faible, à laquelle se rallie McDowell, doit contribuer à engendrer une certaine forme de contextualisme – c'est-à-dire que les critères normatifs émergent de nos contextes sociaux d'accord – tout en évitant l'écueil du relativisme auquel aboutit une version sociale forte. Cette idée d'une version sociale faible nous conduit vers la position du juste-milieu que nous cherchons à établir, c'est-à-dire : une position au sein de laquelle les normes d'une application correcte puisent leur *source* à l'intérieur de nos pratiques linguistiques immanentes et leur *sens* à partir d'une pratique transcendante (objective). Une socialité faible ne soutient cependant pas que les critères d'évaluation sont indépendants de tous nos critères d'usage, c'est-à-dire n'exige pas le recours au point de vue de *l'œil de Dieu*. Une socialité faible, en n'excluant pas la possibilité d'une erreur collective, ne réduit pas non plus ou n'identifie pas les conditions d'une application correcte des termes à un accord socialement et historiquement institué au sein d'une communauté linguistique donnée; elle

exclut, par contre, la possibilité d'évaluer les conditions de correction à partir d'un point de vue extérieur à nos pratiques ou contextes sociaux d'accord.

Le chapitre IV s'intéresse, dans la continuité de notre propos, au sens et à la portée d'une normativité forte ou constitutive de la signification en analysant la lecture que préconise Davidson du principe de charité. Davidson soutient que le langage obéit à une contrainte normative forte et souligne que la contrainte portant sur l'interprétation et l'emploi du langage est plus que simplement pragmatique. Il insiste sur le rôle constitutif de la charité au cœur de la procédure interprétative d'attribution de significations et de croyances. Nous proposons donc d'examiner différentes versions de cette thèse d'une *normativité constitutive* de la signification afin d'évaluer leurs capacités respectives à fournir une réponse au problème de l'erreur et de l'irrationalité. Nous avançons ainsi que la réponse la plus satisfaisante, celle qui vise à surmonter le mieux, selon nous, ce problème de l'erreur, préconise d'affaiblir la thèse d'une normativité constitutive, et, dans la mesure où la thèse d'une normativité constitutive s'apparente à la thèse d'une normativité forte, la question qui clôt le chapitre IV est celle de savoir si affaiblir des normes de signification fortes ou constitutives revient à éliminer toute trace d'une dimension normative et à adopter une approche faible voire éliminativiste de la normativité de la pratique linguistique représentationnelle. Le chapitre suivant s'efforcera de clarifier ce sens d'une normativité constitutive de la signification.

Le chapitre V fusionne les questions portant sur le sens, la portée et les conditions nécessaires au fondement d'une conception sociale des normes de signification. Nous en venons à défendre la thèse selon laquelle une conception sociale adéquate des normes de signification doit établir le sens d'une normativité forte ou constitutive c'est-à-dire générer des normes objectivement correctes, normes dont la correction est sujette à révision. Nous n'entendons donc pas par normes objectivement correctes ou constitutives, normes absolument et universellement vraies ou normes immunisées contre toute éventuelle tentative de révision. La notion d'une application correcte et objective des normes de signification implique bien une démarche faillibiliste. Nous montrerons alors que ces normes de signification fortes ou constitutives, bien que susceptibles d'être révisées, ne sont pas simplement révisables sur la base d'une quelconque régularité observée dans nos usages linguistiques à un moment et à un lieu précis, ni même sur celle d'un quelconque objectif

nécessaire à la réalisation d'une fin pragmatique. Par conséquent, nous démontrerons qu'affirmer que les normes fortes de signification ne sont pas totalement infaillibles, ne signifie pas pour autant qu'elles perdent leur dimension constitutive, c'est-à-dire que leur fonction demeure bien celle de contribuer à formuler et à confirmer une théorie interprétative. De cette manière, la notion d'une normativité forte (faillibiliste) est maintenue et ne se réduit pas à un naturalisme éliminativiste ou à une normativité pragmatique faible. Selon Davidson, ce sens d'une normativité constitutive s'étend également à un vocabulaire non-logique. Le reste du chapitre reviendra sur la question du fondement des normes de signification et après avoir montré que Davidson, bien qu'oscillant entre un fondement publique ou social d'une normativité forte, préconise bien un partage social de nos croyances et significations, nous préciserons davantage ce que nous entendons par la thèse d'une socialité faible afin de satisfaire les conditions d'adéquation dégagées dans les précédents chapitres.

Le chapitre VI analyse et approfondit cette thèse d'une socialité faible en examinant la conception sociale, inférentielle et historique des normes de signification de Brandom. Nous montrons ici comment la structure normative d'une faible socialité de l'objectivité de Brandom vise à construire une approche contextualiste et faillibiliste des normes de signification sans tomber dans l'écueil du relativisme : la notion d'une application correcte et objective des normes de signification n'est pas déterminée par la manière dont sont les choses indépendamment des attributions et perspectives de pointage déontique, mais résulte, comme nous l'expliquerons, des différences entre ces deux perspectives sociales que sont le fait de reconnaître soi-même un engagement (l'attitude du participant) et le fait d'attribuer un engagement à autrui (l'attitude d'un marqueur observateur). Nous soulignons ainsi qu'un trait majeur de cette structure sociale sur le mode du « je-tu » est de générer de nouvelles et différentes perspectives de pointage, la compréhension linguistique dépendant avant tout d'une capacité à évoluer entre sa propre perspective et celle de ses interlocuteurs. Nous soutenons ainsi que Brandom cherche avant tout à fonder une notion authentique (faillibiliste) d'objectivité en ne permettant pas d'identifier ce qui est vrai avec ce que tout un chacun considère comme vrai ou comme correct. Nous insistons néanmoins sur les difficultés rencontrées par cette approche sociale et perspectiviste, difficultés qui poussent d'abord Brandom à adopter une version de l'externalisme sémantique pour ensuite l'abandonner au profit d'une version sociale et historique des normes de signification. Nous montrons qu'une

certain tension entre d'un côté, une approche représentationnaliste externaliste et de l'autre, une approche inférentialiste contextualiste demeure toujours au cœur de son approche de l'objectivité. Nous en venons ainsi à suggérer d'enrichir cette thèse d'une socialité faible, telle que Brandom la décrit, en intégrant comme des corrélats modernes des idées régulatrices de la raison de Kant, l'idée de sujets rationnellement responsables, l'idée d'un monde objectif connu en commun et l'idée d'une vérité objective.

Nous proposons donc, dans les deux derniers chapitres, d'affiner cette approche sociale de l'objectivité des normes de signification en nous basant sur la conception de l'objectivité des énoncés prétendant à la vérité défendue par Habermas et McCarthy. Nous définissons donc la notion d'idée régulatrice en précisant les nuances entre Kant, Habermas et McCarthy et examinons la manière dont ces présuppositions idéalisantes, pragmatiquement nécessaires à l'instauration de nos pratiques sociales, d'un monde objectif et d'une vérité transcontextuelle donnent sens aux assertions formulées dans les contextes communicationnels ordinaires, discursifs et critiques. Nous montrons ainsi comment la structure normative de l'objectivité et l'approche inférentielle, sociale et historique de la vérité et de l'application correcte des normes de signification de Brandom peuvent venir enrichir la théorie de l'agir communicationnel de Habermas. Nous démontrons finalement comment et pourquoi cette idée régulatrice d'une vérité et d'un monde objectif est une condition nécessaire à l'élaboration d'une conception sociale objective et faillibiliste des normes de signification, celle-ci répondant aux critères d'adéquation suivants : être non-platoniste, non-réductionniste, non-relativiste, et explicative.

CHAPITRE I

LE DÉFI SCEPTIQUE

1.1. Introduction

Nous nous limiterons, dans ce qui suit, à l'interprétation que propose Kripke⁶ de ce qu'il appelle le « paradoxe sceptique » de Wittgenstein. Le sceptique de Wittgenstein affirme qu'il n'y a pas de fait pouvant constituer la signification d'un mot ou d'une expression, qui détermine l'usage de ce mot en toutes circonstances⁷. L'argument sceptique vise ainsi à remettre en question la notion normative d'application correcte d'un signe linguistique. Nous pensons habituellement que les mots ont des usages appropriés dans des circonstances données : seuls certains d'entre eux conviennent pour exprimer correctement certains faits. Le sceptique nous demande alors ce qui nous permet de penser ainsi. La réponse se trouve du côté de la signification. Celle-ci constitue, pourrait-on dire, la propriété normative qui discrimine les usages adéquats des usages incorrects. En effet, si nous savons ce qu'un mot signifie, nous sommes en mesure de déterminer les applications correctes de ce mot. Très bien, répond le sceptique, mais la notion de signification, en tant que propriété normative servant de règle pour l'application des mots, est problématique. Selon le sceptique, une telle notion de signification n'existe tout simplement pas, en ce sens que rien de ce qui pourrait constituer la signification d'un mot ne peut servir à remplir la condition de normativité. La notion de normativité de la signification apparaît, par conséquent, comme la pierre angulaire de l'argumentation sceptique et demande à être approfondie. Ce sera l'objet de cette étude.

⁶ Nous la nommons joliment dans la littérature sous l'expression du paradoxe de « Kripkenstein » ou de « Kripke-Wittgenstein ».

⁷ Il faut souligner que Kripke n'a jamais prétendu avoir produit un texte purement exégétique ; il prend d'ailleurs soin de préciser que sa formulation de l'argument ne plairait sans doute pas à Wittgenstein lui-même : « Les réflexions qui suivent ne présentent donc ni 'l'argument de Wittgenstein', ni 'celui de Kripke' : mais plutôt l'argument de Wittgenstein tel qu'il saisit Kripke et lui posa un problème. » (Ibid., p. 5). Évidemment, l'interprétation de Wittgenstein proposée par Kripke a suscité beaucoup de commentaires et de critiques. Nous ne tiendrons néanmoins pas compte de la controverse dans ce sens et allons plutôt faire comme si les critiques adressées par le sceptique aux différents détracteurs pour rejeter sa conclusion sont convaincantes.

Mais avant de présenter, dans ce premier chapitre, les réponses possibles à l'argument sceptique (§1.3) et la solution sceptique (§1.4) en tant que telle, nous examinerons d'abord le défi ou le problème sceptique⁸ (§1.2). Nous reviendrons, dans un second chapitre, sur la question de savoir si une approche sociale de la signification en termes dispositionnels peut ou non rendre adéquatement compte de la distinction normative entre ce qui est correct et ce qui est incorrect. Nous laisserons néanmoins jusqu'au dernier chapitre de cette section (Chap. III) la discussion autour des différentes formes de socialité au cœur du débat entre Kripke, Wright et McDowell.

1.2. Le problème sceptique

Kripke aborde ainsi le défi sceptique à l'aide d'un exemple mathématique et pose le problème comme suit :

Supposons par exemple que « $68 + 57$ » soit un calcul que je n'aie jamais effectué auparavant. Comme je n'ai pu effectuer par le passé (que ce soit en mon for intérieur ou en public) qu'un nombre fini de calculs, un tel exemple existe bel et bien. De fait, la même finitude nous garantit qu'il existe un exemple où chacun des nombres à additionner excède tous mes calculs antérieurs. Admettons, pour simplifier, que « $68 + 57$ » remplisse cette condition⁹.

⁸ Il nous paraît plus adéquat de parler de problème ou de défi sceptique que de paradoxe dans la mesure où l'argument (il n'y a pas de fait qui permette au locuteur de déterminer la signification d'un mot) et sa conclusion (S'il n'y a rien – événement ou état – qui permette au locuteur de déterminer la signification d'une expression alors il n'y a pas de signification) relèvent certes tous deux d'un scepticisme au sens traditionnel du terme (c.-à-d. d'un doute systématique relatif à la possibilité de justifier certaines affirmations) mais que l'aspect paradoxal de l'argument s'avère plus douteux. En effet, si nous nous référons à la définition classique d'un paradoxe de Sainsbury, 1987, p.1, (« Conclusion inacceptable dérivée de prémisses apparemment acceptables au moyen d'un raisonnement apparemment acceptable »), il apparaît difficile de qualifier l'argument présenté plus haut de paradoxe puisque la prémisse (Il n'y a pas de faits, présents ou passés, qui puissent faire la différence entre la signification par un locuteur du terme *quus* et sa signification du terme *plus*) est trop controversée pour être considérée comme une prémisse généralement acceptable. Une théorie naturaliste de la signification qui considère que les contenus de signification ainsi que tous les autres états mentaux intentionnels sont tout aussi accessibles aux sciences « naturelles » que tout autre type de faits, refuserait, par exemple, d'accepter une telle prémisse. Cette prémisse s'apparente d'ailleurs plutôt à la conclusion paradoxale issue de l'analyse de Kripke, celle-ci étant surtout consacrée à démontrer qu'aucun candidat ne réussit à résoudre le problème posé par le sceptique et que tous ne font jusque-là que la confirmer. Le défi posé par le sceptique sera ainsi de savoir, comme nous l'analyserons au §1.2, si certains faits peuvent venir infirmer cette prémisse.

⁹ Kripke, 1996, p. 18.

L'exposé du défi sceptique se prête bien à une présentation sous la forme d'un dialogue mettant en scène un sceptique imaginaire¹⁰ et un interlocuteur devant répondre au problème tel qu'il vient tout juste d'être décrit ci-dessus. Le sceptique amorce son questionnement, en apparence anodin, et soulève l'interrogation suivante :

(Q₁) Combien font « 68 + 57 = ? »

Afin d'écarter toute confusion, le sceptique ajoute la remarque, soit :

(N.B) Employez les signes utilisés dans (Q₁) comme vous les avez antérieurement toujours utilisés.

Si maintenant vous effectuez ce calcul, il est fort probable que vous répondiez au sceptique, comme suit :

(R) 68 + 57 = 125

La réponse correcte semble être celle qui part du principe que le mot « + » dénote bien la fonction addition et qu'il est tout à fait logique de répondre à (Q₁) par la somme des deux nombres. Pourtant, la réplique du sceptique ne tarde pas à apparaître :

(Q₂) Qu'est-ce qui vous autorise à avancer que, au vu de (Q₁) et de (R), la réponse que vous deviez donner était « 125 » (et non pas « 5 » par exemple) ?

Pour préciser son propos, le sceptique suggère l'hypothèse suivante :

(H) Peut-être que, par le passé, vous employiez le signe « + » pour dénoter, non pas la fonction *addition*, mais la fonction *quaddition* ? Qu'est-ce qui vous garantit que vous utilisez actuellement la même règle de calcul que celle que vous utilisiez jadis dans vos calculs passés ? Vous auriez très bien pu auparavant utiliser une autre règle, celle de la *quaddition*. Appelons alors « quus » cette règle, symbolisée par « ⊕ », qui est définie comme suit :

$$x \oplus y = x + y \quad \text{si } x, y < 57 \\ = 5 \quad \text{autrement}$$

¹⁰ Boghossian, 1989, p. 516, n.14, laisse entendre que nous pourrions nous passer de la présence du sceptique et qu'il n'est qu'un outil permettant d'introduire le dialogue autour du défi sceptique: « The constitutive problem about meaning – how could there be so much as be a correctness condition – can be stated quite forcefully without the actual provision of a convincing global reinterpretation of a person's words. ».

Selon Kripke, c'est ce paradoxe sceptique que Wittgenstein énonce :

Notre paradoxe était celui-ci : une règle ne pourrait déterminer aucune manière d'agir, étant donné que toute manière d'agir peut être mise en accord avec la règle. La réponse était : si tout peut être mis en accord avec la règle, alors tout peut aussi la contredire. Et de ce fait, il n'y aurait donc ni accord, ni contradiction¹¹.

En définitive, le sceptique cherche et attend une réponse à l'interrogation suivante :

(Q₃) Pouvez-vous trouver, dans *votre passé*, quelque fait qui, au vu de (Q₁) et de (N.B), appuie favorablement et justifie votre réponse (c.-à-d., R) ?

Le sceptique exige donc de son interlocuteur qu'il lui apporte la preuve factuelle que, par le passé, il entendait *addition* (et non *quaddition*) par « + ». L'hypothèse du sceptique d'avoir dans le passé utilisé le terme « quus » plutôt que « plus » peut paraître aberrante, mais il semble toutefois nécessaire de noter que tous les usages passés du signe « + » par l'individu en question sont compatibles avec l'hypothèse exprimée dans (H). En effet, il va de soi que toutes les réponses de l'individu auraient été identiques si ce dernier avait voulu dénoter *quaddition* par « + ». Le présent calcul (qui est pour lui totalement nouveau) représente donc le premier cas dans lequel les fonctions *addition* et *quaddition* fournissent des réponses différentes. D'où la légitimité de (Q₃).

À ce niveau de l'analyse, deux remarques s'imposent :

La première remarque est que (Q₃) fait appel au passé. L'idée du sceptique n'est pas, pour le moment, de remettre en question ce qu'a voulu dire son interlocuteur au moment où il a énoncé (R). Il est tout à fait évident que lorsque nous effectuons au moment présent l'opération « $68 + 57 = 125$ », nous utilisons bien l'*addition* et non la *quaddition*. Le dialogue ci-dessus ne peut d'ailleurs avoir lieu qu'à condition d'admettre que la signification actuelle des termes utilisés n'est pas concernée par le défi sceptique. Le sceptique choisit ainsi délibérément et pour des raisons didactiques de laisser intact, du moins temporairement, nos usages présents. L'interrogation (Q₃) concerne donc, dans une large mesure, le problème relatif à la constance de l'utilisation des termes en question.

¹¹ Wittgenstein, 2005, §201.

Je supposerai donc, provisoirement, que le sceptique ne remet pas en question mon usage *actuel* du mot « plus », et admet que, conformément à mon usage *actuel*, « $68 + 57$ » dénote 125. Non seulement il est d'accord avec moi sur ce point, mais il est prêt à débattre avec moi dans mon langage – tel que je l'utilise *actuellement*. En somme, il se demande uniquement si mon usage actuel concorde avec mon usage passé, si *actuellement* je me conforme bien à mes intentions linguistiques *antérieures*¹².

Sans doute ne puis-je douter (du moins pour l'instant) de cela relativement à mon usage actuel. Mais je puis douter que « plus » dénotait plus, lorsque j'utilisais ce terme dans le passé¹³.

Nous pouvons par conséquent supposer que Kripke semble reconnaître que les mots « plus », « + », « ajouter », etc., sont porteurs de signification et que la règle de l'addition délivre bien une (et une seule dans ce cas) réponse correcte à la question « $68 + 57 = 125$ ».

Nous en venons donc à notre seconde remarque, non moins importante, à savoir :

Le sceptique, en posant (Q₃), n'a pas l'intention de remettre en cause le fait mathématique selon lequel la somme de 68 et de 57 est 125, mais cherche seulement à savoir si, en vertu de (Q₁) et de (N.B), c'est bien par la somme que l'individu en question aurait dû répondre. Kripke le mentionne d'ailleurs très clairement:

[...] certains l'interprétaient comme un problème sceptique d'ordre *arithmétique* : « comment sais-je que $68 + 57$ est égal à 125 ? » [...] Laissons de côté, au moins pour l'instant, le scepticisme en matière d'arithmétique : on peut admettre si l'on veut que $68 + 57$ est égal à 125¹⁴.

Le sceptique attend donc de son interlocuteur qu'il lui apporte la preuve que son utilisation de la fonction « + » au moment *t* est conforme à celle qu'il faisait dans ses calculs antérieurs. Aussi, quand il questionne l'hypothèse sceptique évoquant la possibilité que son interlocuteur ait pu faire référence à la règle « quus », Kripke maintient que cette hypothèse n'est pas en soi logiquement impossible :

¹² Kripke, 1996, p. 22.

¹³ Ibid., p. 23.

¹⁴ Ibid., p. 23.

Pour s'en convaincre rallions-nous au sens commun et partons de l'hypothèse que par « + » c'est *bien* l'addition que je signifiais auparavant. Il serait dès lors surprenant mais *possible* que, « planant » momentanément, j'en vienne à mésinterpréter tous mes usages passés du signe plus comme symbolisant la fonction quus, et obtienne 5 en calculant 68 plus 57 [...] L'erreur que m'impute le sceptique est précisément de ce type, à ceci près qu'il intervertit plus et quus. [...] Et si elle est fausse, on doit pouvoir la réfuter en exhibant quelque fait relatif à mon passé d'additionneur. Car, aussi abracadabrante soit-elle, l'hypothèse de notre sceptique ne semble pas *a priori* impossible¹⁵.

Ainsi, si l'argumentation du sceptique s'arrêtait là, nous devrions répondre à un problème sceptique touchant à la constance de notre utilisation du langage. Aussi, l'idée de mésinterpréter nos usages passés nous paraît certes incongrue mais il est difficile de la réfuter en exhibant quelque fait relatif à notre passé d'additionneur car notre certitude ne repose que sur nos expériences et représentations mentales passées. Nous tomberions donc dans un état d'« amnésie » chronique de notre passé linguistique, celle-ci nous ayant ôtée toute certitude quant à la signification des énoncés passés. Nous pensons certes connaître le sens de ce que nous affirmons maintenant, mais nous ne pouvons connaître avec certitude le sens des énoncés que nous avons prononcé auparavant. Autrement dit, à ce stade du dialogue, le sceptique fragilise notre conviction en la constance de notre utilisation du langage mais n'attaque pas la notion de signification.

Par conséquent, le problème sceptique qui consiste à savoir s'il existe ou non un fait quelconque (présent ou passé) qui puisse nous permettre de différencier entre la signification par un locuteur du terme « quus » ou « plus » demeure sans réponse. Le sceptique n'abandonne donc pas et se propose de nouveau de répondre à la question suivante : parmi quels faits pouvons-nous choisir pour répondre à (Q₃) ? Il offre alors à son interlocuteur de considérer un champ d'investigation très large, voire peut-être trop large, pour prétendre apporter une solution à son dilemme :

Notre jeu comporte une autre règle importante : les faits qu'on peut faire valoir à l'encontre du sceptique ne sont soumis à aucune limitation – en particulier *béavioriste*. Les données pertinentes ne sont pas restreintes à ce qui est accessible à un observateur extérieur, susceptible d'observer mon comportement, mais pas mon état mental interne¹⁶.

¹⁵ Ibid., p. 9.

¹⁶ Ibid., p. 24.

Cette idéalisation des capacités cognitives¹⁷ de l'interlocuteur du sceptique joue un triple rôle, soit :

- L'élargissement du nombre de faits pouvant légitimement être cités pour satisfaire aux exigences du sceptique ;
- Le rejet de toute asymétrie épistémologique entre connaissance du présent et connaissance du passé ;
- Le glissement d'un problème épistémologique vers un problème constitutif.

Nous tenterons d'expliquer ces trois points afin de présenter l'argumentation du sceptique :

L'ouverture du champ d'investigation à tous les faits concernant le locuteur, c'est-à-dire aux faits comportementaux (publiquement observables) et aux faits privés (accessibles par introspection) contribue à accroître la portée du défi sceptique en le libérant de contraintes théoriques ou méthodologiques. Kripke précise d'ailleurs que ce type d'exploration contraste avec l'argumentation de Quine relative à l'indétermination de la traduction¹⁸. Alors que Quine s'intéresse à déterminer ce que tout un chacun veut dire par l'emploi d'un mot donné et ne prend en compte que les faits observables, Kripke autorise le lecteur à recourir à tous les

¹⁷ Bien que Kripke ne parle jamais explicitement d'idéalisation des capacités cognitives, une telle notion est implicite lorsqu'il précise que même un Dieu omniscient serait incapable de déterminer ce que nous avons voulu dire par « + ». Cet aspect est généralement reconnu dans la littérature par Boghossian, 1989 et Wright, 2001, p. 95-96.

¹⁸ Kripke, 1996, p. 24-25 :

Cette caractéristique de l'argumentation de Wittgenstein contraste, par exemple, avec la façon dont Quine aborde la question de 'l'indétermination de la traduction'. [...] Si Quine se satisfait pleinement de n'admettre dans sa discussion que des données comportementales, Wittgenstein entreprend quant à lui une vaste recherche introspective [...] En outre, la manière dont le doute sceptique nous est présenté n'a rien de behavioriste. Il est présenté de l'intérieur. Alors que Quine présente le problème de la signification dans les termes d'un linguiste, qui tâche de deviner ce que signifient les paroles de quelqu'un d'autre sur la base de son comportement, le défi wittgensteinien prend la forme d'une question relative à *moi-même* : puis-je trouver dans mon passé quelque fait se rapportant à moi – ce que je « signifiais » par plus –, qui me prescrive ce que je devrais faire maintenant ?

Ce passage résume bien les similarités et les différences entre les deux arguments : certes, tous les deux concernent la notion de signification, son caractère déterminé, et tous deux débouchent sur une forme plus ou moins prononcée de scepticisme. Cependant, si comme le fait remarquer Kripke, l'argument de Quine repose sur une prémisse behavioriste, à savoir l'idée selon laquelle seuls des faits comportementaux peuvent être utilisés pour déterminer ce qu'un individu veut dire au moyen d'un terme donné, le problème est alors, dans ce contexte, qu'il ne semble n'y avoir aucune place pour la dimension normative de la signification que va défendre le sceptique. Autrement dit, la question qui nous intéresse dans ce travail, à savoir celle de la normativité de la signification, ne peut véritablement être posée dans le cadre conceptuel utilisé par Quine, dans la mesure où ce dernier est fixé par des prémisses qui en excluent la possibilité. Cf. Ibid., p. 69-71. Pour plus de détails concernant les relations entre le défi sceptique et le problème de l'indétermination de la traduction, cf. Soames, 1998b.

éléments de son histoire mentale. De cette manière, Kripke évite d'un côté, d'imputer à Wittgenstein un point de vue behavioriste et de l'autre, libère le défi sceptique de l'arrière-plan théorique qui rend si suspectes les conclusions de Quine. Par conséquent, le premier rôle de l'idéalisation semble être de dresser une liste aussi large que possible des éléments que l'interlocuteur du sceptique pourra utiliser pour répondre à son détracteur.

Ainsi, le sceptique offre-t-il à l'investigation de son interlocuteur la totalité de son histoire mentale et comportementale en excluant toute possibilité que ce dernier ait une faille de mémoire ou un oubli quelconque de fragments de son passé. Même si un événement appartient au passé de l'interlocuteur, cela n'implique pas pour autant qu'il soit moins facilement accessible et connaissable. C'est pour cette raison que nous pouvons parler d'un rejet de toute asymétrie épistémique entre connaissance du passé et connaissance du présent. En autorisant cette idéalisation des capacités cognitives du sujet, le sceptique invalide du même coup la réponse de son interlocuteur visant à concéder que, si nous sommes certes incapables de nous souvenir de ce que nous voulions dire auparavant au moyen d'un terme donné, nous savons cependant ce que nous voulions dire au moyen de ce terme maintenant. Autrement dit, si nous sommes incapables de déterminer ce que nous entendions par « + » par le passé, et s'il n'y a aucune différence entre ne pas savoir ce que nous voulions dire jadis par « + » et ne pas savoir ce que nous voulions dire maintenant par « + », alors s'impose la conclusion que nous ne savons tout simplement pas ce que nous voulions dire au moyen de ce terme.

Par conséquent, rien ne nous dit, pour reprendre l'exemple de Kripke, que nous utilisons effectivement « plus » dans le passé quand nous calculions par exemple « 2 plus 2 = 4 » puisque « 2 plus 2 = 4 » aussi. Cela dit, le paradoxe ne s'arrête pas là. Une fois admise l'incertitude sur la règle suivie dans nos calculs précédents, Kripke montre que c'est la règle suivie lors de tous nos calculs qui est incertaine. En effet, si dans le passé, nous utilisons la *quaddition* plutôt que l'addition, maintenant que nous nous sommes questionnés sur la valeur de « 68 + 57 », nous devrions pour être en conformité avec nos calculs précédents, répondre « 5 » et non « 125 ». Or, comme nous sommes dans l'incertitude quant à nos calculs passés, nous n'avons aucune raison de préférer l'une ou l'autre réponse. Wright illustre ce point, comme suit:

« Remember that the argument will have involved an extensive idealisation of your knowledge of your previous behaviour and mental history; you will have been granted recall of all such facts. If it turned out that you still could not justify any preferred claim of the form « By E, I formerly meant so-and-so », then how can you be better placed to justify a claim of the form « By E, I presently mean so-and so » ? For anything true of your mental life and behavior up to and including the present will be known to you tomorrow, in accordance with idealization. And the argument will have shown that tomorrow you won't be able to justify any claim of the form « By E, I yesterday meant so-and-so ». Hence you cannot be in a position to justify the present-tense counterpart of that claim today. The idealisation also entails that nobody else is better placed than you to justify any such claim. *It follows that nobody can justify any claim about what they, or anybody else, formerly meant or means.* Hence, in the presence of the idealization, there can be no facts about anybody by any expression¹⁹. ».

La conjonction des deux premiers rôles nous amène ainsi au troisième, dont les conséquences sont inquiétantes : s'il n'y a aucun fait dans le passé qui permette de décider quelle règle particulière nous suivons, il est tout aussi impossible d'en décider actuellement. Le troisième rôle fait du défi sceptique, jusque-là formulé comme un problème de nature épistémique, un problème constitutif. En effet, si nous pouvons mobiliser tous les éléments de notre vie mentale, présente et passée, pour répondre au sceptique, force est alors de constater, que si nous sommes incapables de justifier la réponse donnée²⁰, c'est qu'il n'y a peut-être rien à trouver. L'impossibilité de justifier notre réponse semble s'expliquer non pas par notre incapacité à trouver le bon candidat, mais par le constat de son inexistence. Kripke l'exprime en faisant référence à l'image d'un Dieu omniscient : « pas même ce qu'en saurait un Dieu omniscient – ne permet d'établir si je signifiais plus ou quus²¹ ».

Nous avons ainsi commencé par soulever le problème relatif à la constance de l'utilisation d'un terme et nous en venons à nous interroger sur la vacuité de la notion de signification. Cette progression est clairement résumée par Wright, qui expose la stratégie du sceptique :

¹⁹ Wright, 2001, p. 96: nos italiques.

²⁰ Cf. (R) 68 + 57 = 125.

²¹ Kripke, 1996, p. 32.

« Roughly, the conclusion that there are no facts of a disputed species is to follow from an argument to the effect that, even if we imagine our abilities idealized to the point where, if there were such facts to be known, we should certainly be in possession of them, we still would not be in a position to justify any particular claim about their character. So we first, as it were, plot the area in which the facts in question would have to be found if they existed and then imagine a suitable idealization, with respect to that area, of our knowledge acquiring powers; if it then transpires that any particular claim about those facts still proves resistant to all justification, there is no alternative to concluding that the « facts » never existed in the first place²². ».

La conclusion qui se laisse entrevoir, semble être celle qui avance qu'il n'existe pas de faits constitutifs de la signification. Aussi, les concessions du début (notamment celles relative à l'utilisation actuelle du langage) disparaissent et deviennent plus radicales :

Il vise à montrer que rien dans l'histoire mentale de mes faits et gestes passés – pas même ce qu'en saurait un Dieu omniscient – ne permet d'établir si je signifiais plus ou quus. Dès lors, il s'ensuit manifestement qu'il n'existait rien qui constituât le *fait* que j'aie signifié plus, plutôt que quus. Comment pourrait-il en être autrement, si rien dans mon histoire mentale interne, ou dans mon comportement affiché, ne peut servir à contrer le sceptique qui suppose qu'en fait je signifiais quus ? Mais si le fait de signifier plus plutôt que quus n'existait pas dans le passé, alors un tel fait ne peut pas plus exister dans le présent. Quand nous avons commencé à exposer le paradoxe, nous étions bien obligés de faire usage du langage et de tenir pour accordées les significations présentes. Nous voyons maintenant, comme prévu, que cette concession provisoire était bel et bien fictive. Ce que je signifie par « plus », ou par tout autre mot, à quelque moment que ce soit, ne peut être attesté par aucun fait. Nous devons finalement repousser du pied l'échelle empruntée²³.

Le sceptique a donc éliminé tous les candidats susceptibles de fournir un critère de distinction entre le fait de signifier plus et celui de signifier quus. Son argumentation nous conduit finalement à la conséquence selon laquelle nous ignorons ce que nous voulons dire lorsque nous parlons, et ce, parce que la signification n'est rien d'autre qu'un mythe²⁴. Cette conclusion semble bien être paradoxale dans la mesure où, s'il n'existe pas de fait pouvant garantir ce qu'un individu veut dire au moyen d'un terme, comment pouvons-nous alors formuler la conclusion sceptique sans se contredire ?²⁵

²² Wright, 2001, p. 94-95.

²³ Kripke, 1996, p. 32.

²⁴ Ibid., p. 33: La conclusion est radicale : « Il semble que l'idée même de signification s'évanouisse dans les airs » et qu'il n'y ait tout simplement pas de faits de signification.

²⁵ La question de savoir si la conclusion sceptique se réfute d'elle-même, tel que nous le précisons ici, sera examiné au §1.3.1.

Kripke considère ainsi que les §137-242 des *Recherches philosophiques* développe un « paradoxe sceptique » quant à la signification²⁶. La conclusion du sceptique nous place dans une position en apparence intenable. S'il n'y a pas de règles gouvernant notre usage, ou de faits qui le justifient, le concept de langue ne perd-il pas complètement son sens ? En d'autres termes, comment est-il possible, si nous acceptons les conclusions du sceptique, de rendre compte du fait que nous communiquons entre nous et que nous nous comprenons mutuellement, si rien ne guide notre utilisation de la langue ? La solution proposée par Wittgenstein au paradoxe sceptique est qualifiée selon Kripke de « une solution sceptique », par opposition à une « solution directe²⁷ » (*straight solution*). Contrairement à une solution directe, une solution sceptique n'invoque aucun fait qui aurait été ignoré jusqu'à maintenant et qui serait susceptible de déterminer et justifier l'usage correct. La solution sceptique concède donc au sceptique ses conclusions « paradoxales », mais montre que notre pratique quotidienne qui consiste à attribuer la maîtrise de l'usage de certains mots à autrui peut être autorisée. Nous chercherons donc à savoir dans les paragraphes suivants si « l'argument sceptique » est cohérent et si la « solution sceptique » l'est. Nous ne nous intéresserons néanmoins pas directement²⁸ à la question de savoir si argument et solution correspondent à ce que Wittgenstein a voulu énoncer dans ses considérations sur les règles.

Par conséquent, en vue d'une référence future, il serait à présent utile de résumer ainsi le problème sceptique et de clarifier quelques points :

[SCEPT] Existe-t-il un fait constitutif de la signification pouvant garantir que par l'emploi du terme addition nous voulons bien dire « addition » (ou plus généralement, un fait constitutif de la signification qui, par le mot *w* veut dire « *w* » pour toute expression *w* de notre langage) ?

Deux conditions d'adéquation doivent ainsi être satisfaites, selon le sceptique, par tout « fait » *F* pour que nous soyons autorisés à dire que ce qu'un agent signifie par la fonction « + » dénote bien l'addition (c.-à-d. par toute « solution directe » à [SCEPT]).

²⁶ Ibid., p. 94: « Le paradoxe sceptique est le problème fondamental des *Recherches philosophiques*. ».

²⁷ Ibid., p. 80-81 : « Appelons *directe* une solution donnée à un problème sceptique, si elle montre qu'à un examen plus attentif le scepticisme se révèle injustifié [...] En revanche, une solution sceptique à un problème philosophique commence par concéder qu'on ne peut répondre aux assertions négatives du sceptique. Si notre pratique ou croyance reste néanmoins justifiée, c'est parce que – en dépit des apparences contraires – elle ne requiert pas la justification dénoncée par le sceptique. ».

²⁸ Le troisième chapitre consacré à la conception normative et sociale de la signification de Wittgenstein-McDowell y répondra d'une certaine manière indirectement.

1^{ère} condition d'adéquation sur F

F doit être censé justifier l'« état » d'un agent disposant d'un accès direct aux faits et attestant si nous entendons bien l'addition au moyen du signe « + ». Considérer *F* comme un « état » suggère que *F* soit totalement présent/construit/donné ; non potentiellement présent/construit/donné. *F* inclut non seulement les états physiques mais aussi les états mentaux ou encore les états internes de conscience (accessibles par introspection)²⁹.

2^{nde} condition d'adéquation sur F

F doit « contenir » un standard ou une norme de correction (« correctness »), qui permette au sujet de choisir la bonne réponse à apporter à un problème mathématique :

[Le sceptique] demande ensuite si j'ai une *raison* quelconque d'être si sûr de devoir répondre maintenant « 125 », et non pas « 5 ». [...] Toute réponse au sceptique doit satisfaire deux conditions. Elle doit nous expliquer en quoi consiste le fait (relatif à mon état mental) que je signifiais plus et non quus. Et par ailleurs, tout fait proposé doit, en quelque façon, nous *montrer* ce qui me justifie à répondre « 125 » à la question « 68 + 57 ». Les « directives » [...] qui déterminent ce que je devrais faire dans chaque cas particulier, *doivent en quelque façon être « contenues » dans tout fait censé matérialiser ce que je signifiais*. Autrement, le sceptique qui tient ma présente réaction est arbitraire pourrait estimer qu'on ne lui a pas répondu³⁰.

En tant que « fait » censé déterminer ce que je signifie, la disposition ne satisfait pas la condition de base énoncée ci-dessus p.21, puisqu'elle ne me *dit* pas ce que je *dois* faire dans chaque nouveau cas³¹.

[...] tel fait est censé *justifier* au présent mes actions futures, les rendre inévitables, si je veux continuer à utiliser les mots avec le même sens qu'auparavant. C'était là notre condition que devait remplir tout fait attestant ce que je signifiais³².

Cette dernière condition d'adéquation se compose de deux sous-conditions. La première, que nous nommerons la *contrainte métaphysique* (relative à la *normativité* de la signification) portant sur tout fait *F* constitutif de la signification, requiert que *F* ait une certaine nature. La seconde, que nous nommerons la *contrainte épistémologique* sur *F*, requiert que *F* ait un certain rôle.

²⁹ Ibid., p. 24.

³⁰ Ibid., p. 21: nos italiques.

³¹ Ibid., p. 36: nos italiques.

³² Ibid., p. 52: nos italiques.

Une contrainte métaphysique (relative à la *normativité* de la signification) : *F* contient une norme, un standard de correction qui détermine *a priori* la manière dont *w* doit être appliqué dans un nombre indéfini de situations.

Une contrainte épistémologique : nous avons un accès direct à *F* (de façon à guider nos applications futures de *w*).

Résumons les contraintes métaphysiques et épistémologiques portant sur tout fait *F* constitutif de la signification, comme suit :

[*J*₁] *F* justifie le fait que nous appliquons le terme *w* de telle et telle manière, conformément à sa signification, si et seulement si (1) nous avons un accès direct (non-inférentiel) à *F*, et (2) nous pouvons déduire *a priori* de *F* que nous devons appliquer *w* de telle et telle manière dans un nombre indéfini de situations.

Nous nous référerons par la suite à [*J*₁] comme la contrainte de justification du sceptique. Nous avons par conséquent :

[Contrainte métaphysique] + [contrainte épistémologique] = [contrainte de justification]

Si *F* contient les instructions quant à la manière dont nous devons appliquer *w* dans un nombre indéfini de situations (contrainte métaphysique) et que nous avons un accès direct à *F* (contrainte épistémologique), alors nous pourrions déduire *a priori* de *F* la manière dont nous devons appliquer *w* dans une situation donnée, tel que [*J*₁] l'exige.

[*J*₁] est une approche internaliste de la justification, faisant seulement référence à un individu. La condition (1) dans [*J*₁] (c.-à-d., la contrainte épistémologique) souligne l'idée que tout fait constitutif de la signification doit nous être immédiatement disponible c.-à-d., que nous devons en avoir une connaissance directe, de la même manière que lorsque nous éprouvons de la douleur. Le sujet doit donc avoir un accès direct à de tels faits, « since they are events in his consciousness, he is in the nature of the case conscious of them³³ ». Kripke le suggère en mentionnant que *F* devrait me dire « ce que je *devrais* faire dans chaque nouveau cas³⁴ ». D'autres éléments viennent confirmer par la suite cette condition :

³³ Wright, 2001, p. 149.

³⁴ Kripke, 1996, p. 21.

[...] l'idée que nous manquons *d'un accès « direct » aux faits* indiquant si nous signifions plus ou quus a quelque chose de bizarre. Ne sais-je pas directement, et avec une grande certitude, que je signifie plus ? Rappelons-nous qu'un tel fait est censé *justifier* au présent mes actions futures, les rendre inévitables, si je veux continuer à utiliser les mots avec le même sens qu'auparavant. C'était là notre condition que devait remplir tout fait attestant ce que je signifiais³⁵.

En outre, le sceptique affirme que tout fait constitutif de la signification doit satisfaire la contrainte métaphysique; lorsqu'il évoque l'idée de « directives qui déterminent ce que je devrais faire³⁶ », il mentionne clairement que ces directives doivent « être 'contenues' dans tout fait censé matérialiser ce que je signifiais. ». Nous retrouvons également cette exigence lorsque le sceptique indique que tout fait constitutif de la signification « impose³⁷ », « décide³⁸ », « montre³⁹ », « implique⁴⁰ », « prescrit⁴¹ », « détermine d'avance⁴² », « garantit⁴³ » que nous voulons dire l'addition au moyen du signe « + ».

Le fait *F* que nous recherchons doit donc remplir les deux conditions énoncées dans la contrainte de justification ci-dessus afin de nous donner une raison de penser que « 125 » est bien la réponse que nous devons fournir. Nous devrions ainsi pouvoir citer *F* pour justifier la réponse donnée afin que celle-ci ne soit pas là de manière arbitraire comme un diable sorti de sa boîte⁴⁴. C'est pourquoi Kripke formule parfois le problème sceptique en termes épistémologiques⁴⁵ : comment est-ce que nous savons que par l'emploi du terme « + » nous signifions maintenant la même chose que ce que nous signifions par « + » dans le passé ? En répondant à la question, nous offrons ainsi *une raison* : « nous le savons parce que... ».

Il nous semble donc utile de distinguer cette interprétation épistémologique (forte) du problème sceptique – [SCEPT_F] – qui exige que tout fait *F* constitutif de la signification satisfasse [J], d'une interprétation non-épistémologique (plus faible) – [SCEPT_r] – qui

³⁵ Ibid., p. 52: nos italiques.

³⁶ Ibid., p. 21.

³⁷ Ibid., p. 23.

³⁸ Ibid., p. 32.

³⁹ Ibid., p. 53.

⁴⁰ Ibid., p. 66.

⁴¹ Ibid., p. 71.

⁴² Ibid., p. 80.

⁴³ Ibid., p. 111.

⁴⁴ Ibid., p. 34 : « Mais qu'est-ce qui m'indique ici que '125' est (*ou était*) une réponse *justifiée* en termes de directives que je me serais données, et non une réponse arbitraire et injustifiée, jaillissant de moi comme un diable hors de sa boîte ? ».

⁴⁵ Ibid., p. 21-24.

n'exige pas que tout fait F constitutif de la signification satisfasse $[J_i]$. $[SCEPT_f]$ peut par exemple exiger que F satisfasse seulement la première condition d'adéquation – c'est-à-dire qu'il remplisse la fonction d'une explication causale (réductionniste) de la signification. Une explication causale est une explication qui pourrait ne pas nous être immédiatement accessible; nous utilisons de telles explications pour expliquer, par exemple, pourquoi l'herbe est verte, ou pourquoi l'eau est composée des molécules H_2O . Mais le sceptique précise bien que tout fait constitutif de la signification doit être tel que nous en ayons une connaissance ou un accès immédiat (non-inférentiel), et que nous puissions déduire *a priori* de F que nous devons appliquer w de telle et telle manière, conformément à sa signification. Nous ne devons donc pas confondre $[SCEP_F]$ avec $[SCEPT_f]$. S'il existe bien un fait F qui satisfasse $[SCEPT_f]$, et que nous ayons une connaissance immédiate de F , alors nous pouvons faire appel à notre connaissance de F afin d'offrir une solution à $[SCEPT_F]$; cependant, tout fait qui répond de manière satisfaisante à $[SCEPT_f]$ n'apportera pas (à moins d'ajouter, par exemple, d'autres hypothèses quant à une augmentation de nos capacités cognitives) nécessairement une solution satisfaisante à $[SCEP_F]$, dans la mesure où le fait constitutif de la signification pourrait, par exemple, être un fait dont nous ne sommes pas pleinement conscients – il se pourrait, par exemple, que nous en ayons seulement une connaissance tacite. $[SCEPT_f]$ porte sur la nature sous-jacente de la signification et de la compréhension, et il est ainsi envisageable de concevoir que celle-ci ne nous soit pas aisément accessible. Et, même si celle-ci nous était accessible, rien ne garantit que nous soyons capable d'en déduire que nous devons appliquer w de telle et telle manière, conformément à sa signification.

Nous pourrions aussi formuler $[SCEPT]$ en employant une famille d'expressions à la place de la locution « signifier addition par '+' ». Par exemple :

- comprendre le terme « + »
- connaître la signification de « + »
- saisir le sens de « + »
- maîtriser le concept exprimé par « + »
- savoir la règle « + »

Par conséquent, aucune solution directe à $[SCEPT]$ ne devrait être formulée en employant ces termes ci-dessus (à savoir, que ce que nous voulons dire par l'addition au moyen du signe « + » revient à saisir le sens du signe « + ») dans la mesure où nous sommes seulement en

mesure de reformuler le problème sceptique au moyen de ce terme-ci (à savoir, y a-t-il donc un *fait F* qui nous permette de saisir le sens de « + » ?).

1.3. L'argument sceptique

L'argument sceptique développé par Kripke⁴⁶ procède ainsi en explorant et en éliminant successivement un éventail de candidats susceptibles de proposer l'existence d'un fait constitutif de la signification, jusqu'à invoquer en dernier recours un certain type de fait irréductible et primitif pour tenter de justifier la détermination de la signification. Toutes les alternatives considérées par Kripke demeurent ainsi non concluantes et ne réussissent pas à satisfaire [J]. Le sceptique en conclut donc qu'il n'y a pas d'état qui réussisse à déterminer la signification du terme *addition* par le signe « + » ou encore aucune autre expression linguistique.

Nous résumerons l'argument comme suit et nous reviendrons ensuite sur chaque point de l'analyse :

i. S'il y a un état qui correspond à ce que nous voulons dire par le terme *addition* au moyen du signe « + », alors celui-ci peut être analysé comme suit :

[A] Une « règle », en moi ou devant moi, qui « nous dit » comment appliquer correctement le signe « + » dans chaque nouveau cas⁴⁷.

[B] Un état qualitatif de conscience (accessible par introspection), comme une image ou une sensation, dont nous avons l'expérience en additionnant⁴⁸.

[C] Une disposition à donner la bonne réponse, c.-à-d., qu'à chaque fois qu'on nous demande de répondre à la question de la forme « $x + y = ?$ », nous sommes disposés à répondre en utilisant la somme⁴⁹.

Ou,

[D] Vouloir signifier l'addition par « + » est un état qui ne peut pas être analysé, c.-à-d., que c'est un « état primitif⁵⁰ »⁵¹.

⁴⁶ Ibid., Chap. 2.

⁴⁷ Ibid., p. 26, p. 33.

⁴⁸ Ibid., p. 33-34.

⁴⁹ Ibid., p. 33-51.

- ii. Les états de type [A] – [D] ne satisfont pas [J_I].
- iii. Tout état qui correspond à ce que nous voulons dire par le terme *addition* au moyen du signe « + » doit satisfaire [J_I] (contrainte de justification)
- iv. Les états de type [A] – [D] ne correspondent donc pas à ce que nous voulons dire par le terme *addition* au moyen du signe « + »⁵².
- v. Par conséquent, puisque toutes les ressources ont été épuisées en vain, le sceptique en conclut qu'il n'y a pas d'état qui puisse dénoter l'*addition* par le signe « + » (et en particulier, pas de fait constitutif de la signification).

Kripke fait ainsi remarquer que l'usage de l'exemple mathématique ne rend pas adéquatement compte du problème sceptique : le problème se pose d'un bout à l'autre du langage⁵³. Le sceptique en vient alors à la conclusion suivante : « Ce que je signifie par 'plus', ou par tout autre mot, à quelque moment que ce soit, ne peut être attesté par aucun fait⁵⁴ ». Les raisons qu'il propose pour rejeter les candidats [A]-[D] susceptibles d'apporter une réponse satisfaisante, se présentent comme suit :

[A]. Une « règle », en moi ou devant moi, qui « nous dit » comment appliquer correctement le signe « + » dans chaque nouveau cas.

La première réponse au défi sceptique est la suivante. Nous n'apprenons pas à utiliser le mot « plus » au moyen d'un ensemble d'exemples, mais plutôt à l'aide d'une règle qui détermine comment le mot « plus » doit être exemplifié à tous les arguments possibles.

⁵⁰ Ibid., p.64, définit cet *état primitif* comme suit : « [...] un état primitif, qui ne doit être assimilé ni à des sensations (migraines, ou états « qualitatifs » quelconques), ni à des dispositions; un état d'une espèce spécifique, tout à fait à part. ».

⁵¹ Ibid., p. 53-55, p. 63-65.

⁵² Ibid., p.23-32.

⁵³ Ibid., p. 30 : Bien sûr, ces divers problèmes se posent d'un bout à l'autre du langage et ne se limitent pas à des exemples mathématiques [...] Il me semble qu'on m'a appris le terme 'table' de telle sorte que je puisse l'appliquer à un nombre indéfini d'items futurs. Je puis donc l'appliquer à une nouvelle situation – mettons qu'en visitant pour la première fois la tour Eiffel je voie une table au pied de celle-ci. Que répondrais-je au sceptique qui supposerait que par « table » je signifiais auparavant « chable » - une « chable » n'étant rien d'autre qu'une table qui ne se trouverait pas au pied de la tour Eiffel, ou alors une chaise qui s'y trouverait ? Ai-je pensé explicitement à la tour Eiffel, lorsque j'ai « saisi le concept » de table pour la première fois, et me suis donné des directives pour ce que je signifiais par « table » ? [...] j'y ai pensé, les directives que je me suis données alors, ne peuvent-elles être réinterprétées, et rendues compatibles avec l'hypothèse du sceptique ?

⁵⁴ Ibid., p.32.

Cependant, la quête d'un fait constitutif de la signification ne peut pas se résumer à être une règle dont nous aurions intériorisée les instructions et qui nous dicterait comment appliquer le signe « plus ». Puisque Kripke considère le cas des règles mathématiques et notamment celui de l'addition, tentons de voir ce qui justifie notre façon d'appliquer cette fonction. De plus, si nous partageons tous le même sens usuel déterminant de « + » alors une telle règle devrait d'abord spécifier que la fonction *quus* est exclue comme interprétation possible de « + » parce qu'elle ne vérifie pas certaines des lois que nous acceptons pour « + ». Kripke souligne ainsi que l'addition, et non la quaddition, est la seule fonction, dans le domaine des entiers naturels, qui vérifie certaines lois, que nous acceptons – à savoir les « équations récursives » pour « + ». Cette règle pourrait se formuler ainsi : appliquer w à x si et seulement si x est ceci, où ceci implique une définition de w en des termes plus simples. Par exemple, nous pourrions énoncer la règle de l'addition, comme suit :

(1) Donner la réponse z à $x + y = ?$ ssi $\langle x, y, z \rangle$ appartient à l'extension de « + », où l'extension de « + » est défini par les clauses (récursives) suivantes :

i. $(\forall x) (x + 0 = x)$

ii. $(\forall x)(\forall y) (x + s(y) = s(x + y))$, où « s » correspond à la fonction de successeur.

Nous pourrions aussi considérer la règle de l'addition comme une forme de recette (n'impliquant pas nécessairement une définition) pour appliquer un terme ou un signe. Par exemple, nous pourrions, au lieu d'une règle mathématique sophistiquée, donner une recette ou un ensemble d'instructions pratiques pour employer « + » comme suit :

(2) Pour trouver la réponse à la question « $x + y = ?$ », compter d'abord x billes et en faire un tas, puis y billes et en faire un tas, et enfin compter la réunion des deux sous-tas de billes. Le résultat est la réponse à donner à « $x + y = ?$ ».

Tel est donc ici cet « ensemble de directives⁵⁵ » que nous nous sommes antérieurement et explicitement données à nous-mêmes. Or, c'est cet ensemble de directives qui justifie notre réponse actuelle et non une liste finie d'additions particulières que nous aurions effectuée dans le passé. Kripke précise clairement qu'il suffit dans ce cas de se reporter « à ce qui se passe réellement lorsque j'additionne 68 et 57⁵⁶ ». Car dans ce cas, nous ne répondons pas automatiquement par « 125 ». Ce qui nous guide, ajoute-t-il, est « l'algorithme de l'addition

⁵⁵ Ibid., p.26.

⁵⁶ Ibid., p.26.

que j'ai appris antérieurement⁵⁷ ». L'idée est donc qu'à un moment du passé, nous avons « intériorisé » cette règle, et nous l'appliquons chaque fois qu'on nous demande de faire une addition.

Cependant, nous ne faisons que transformer le problème sceptique en expressions qui s'expriment dans une règle. Or, cette remarque invite à se demander en quoi consiste la signification des termes en question dans la règle. Par exemple, « compter » est l'un des termes à questionner dans le cas de (2). Aussi, si lorsque nous utilisons le terme « compter » par le passé, nous entendons l'acte de compter, alors « plus » devrait référer à l'addition. Mais, tout comme « plus », nous n'avons appliqué « compter » qu'un nombre fini de fois dans le passé. Le sceptique peut donc remettre en question notre interprétation actuelle de nos usages passés du terme « compter » exactement comme il l'a fait avec « plus ». Il pourrait soutenir que par « compter », nous voulions dire antérieurement « quompter » : peut-être que pour nous, dans le passé, « compter » signifiait *quompter*, où *quompter* les objets d'un tas consiste à compter (au sens ordinaire), sauf si le tas est formé par la réunion de deux tas dont l'un a 57 éléments (ou plus), auquel cas vous devez donner comme réponse « 5 ». Il va de soi que, si par le passé « compter » signifiait « quompter », et si nous suivons la règle pour « plus » opposée au sceptique, nous devons admettre que la réponse à donner à « $68 + 57$ » ne peut être que 5. Nous avons donc ici supposé que nos « comptes » antérieurs s'étaient toujours appliqués à des tas formés de la réunion de sous-tas dont aucun n'avait 57 éléments (ou plus), mais si cette borne supérieure particulière ne convient pas, nous en adopterons une autre. De fait, si nous expliquons « plus » en recourant au terme « compter », toute interprétation non standard de ce dernier induira une interprétation non standard du premier. Une objection similaire émerge de (1). Ici, « + » a été défini en termes de « successeur », « quantificateur universel » et « d'égalité ». Le problème est que les autres signes utilisés dans ces lois (les fonctions, quantificateurs universels, le signe d'égalité etc.), ont été eux-mêmes seulement appliqués dans un nombre fini de cas. Par conséquent, nous pourrions également leur donner des interprétations non-standard, et obtenir ainsi des interprétations non standard de « + ». Par exemple, le quantificateur universel « $(\forall x)$ » pourrait signifier « $(\forall x)$ pour tout $x < h$ ou...pour tout $x > h$ » où h est une borne supérieure quelconque majorant tous les cas passés d'application d'un quantificateur universel et où nous pouvons

⁵⁷ Ibid., p.26.

insérer ce que nous voulons au niveau du second disjoint ; et de manière similaire pour le successeur et l'égalité⁵⁸.

Cependant, si en trouvant des règles adéquates pour l'application des symboles, nous pensons alors enfin avoir en main notre « recette » pour répondre au défi sceptique, nous ne pouvons pas nier que nous aurons ensuite besoin de règles de second niveau pour justifier chaque symbole employé dans les équations récursives afin d'écarter les nouvelles suggestions du sceptique. Il serait tentant de répliquer au sceptique en renvoyant d'une règle à une autre, plus « fondamentale » en continuant *ad infinitum*.

Puisque que notre application actuelle de la règle peut aisément être interprétée par un sceptique de telle sorte qu'elle donne un nombre indéfini de résultats distincts, il semble alors que nous ne puissions déduire *a priori* d'une telle règle la manière dont nous devons appliquer le terme *w*. Le candidat [A] échoue donc à satisfaire la condition (2) dans [J₁], et ne peut pas valoir comme solution directe⁵⁹. Selon le sceptique, l'introduction de l'idée même de règle ne nous a rien apporté. Comme Kripke le souligne :

Et soutenir que j'ai à l'esprit une règle générale qui me dit comment additionner à l'avenir, c'est seulement déplacer le problème sur d'autres règles, qui, à leur tour, semblent n'être données qu'à travers un nombre fini de cas⁶⁰.

[B]. *Un état qualitatif de conscience (accessible par introspection), comme une image ou une sensation, dont j'ai l'expérience en additionnant.*

Ce ne sont peut-être pas des règles mentales, mais bien plutôt des images mentales et des sensations qui sont à l'origine de la signification et de la compréhension de nos expressions linguistiques, tel que le candidat [B] le suggère. Le locuteur ainsi mis au défi par le sceptique de justifier son affirmation selon laquelle il entend *addition* par « + » peut être tenté

⁵⁸ Ibid., p. 27, n. 12.

⁵⁹ Notons que même si nous retirons la contrainte de justification, le candidat [A] demeurera vulnérable à l'objection suivante de la régression [REG]:

[REG] Comment invoquer une règle R_1 – disons une règle qui est « en moi ou devant moi » – peut-il être constitutif de notre compréhension d'un terme ? Étant donné que la règle R_1 fera appel à d'autres termes, nous ne pouvons que soulever de nouveau le problème sceptique pour ces termes-ci. Si notre compréhension de l'un de ces termes-ci conduit à une règle R_2 que nous avons intériorisée, nous pouvons alors poser le problème sceptique une autre fois et répéter l'opération pour la nouvelle règle, et ainsi de suite, ce processus conduisant ainsi à une régression à l'infini.

⁶⁰ Ibid., p. 33.

d'invoquer pour cela la notion de *quale* : cette stratégie consiste à associer « vouloir dire *addition* par » à une expérience qualitative particulière. Par exemple, le fait de vouloir dire *cube* en employant le terme « cube » consiste à visualiser dans notre esprit l'image mentale d'un cube⁶¹ ou à éprouver un sentiment particulier à chaque fois que nous utilisons ce mot. Kripke envisage cette hypothèse comme suit :

Or, ne peut-on soutenir, au contraire, que « signifier l'addition par 'plus' » dénote une expérience irréductible, ayant son propre *quale* spécifique, et dont chacun d'entre nous aurait connaissance directement par introspection ? [...] Je me réfère ici à une expérience d'*introspection* car, comme chacun de nous sait immédiatement, et en toute certitude, qu'il signifie l'addition par « plus », on peut présumer que, [...], nous savons cela comme nous savons que nous avons mal à la tête – en prêtant attention à l'aspect « qualitatif » de nos propres expériences. [...] *signifier l'addition* est une expérience qui a une qualité propre, irréductible, tout comme le fait d'avoir mal à la tête. En ce sens, le fait de signifier l'addition par « plus » doit être identifié au fait que j'ai l'expérience de cette qualité⁶².

Une fois de plus, cette hypothèse ne réussit pas à satisfaire la clause (2) de [J]. La *quale* ne détermine pas par elle-même l'usage correct du mot en question, parce que cet état qualitatif est « *semantically inert*⁶³ », c'est-à-dire, demande à être interprété.

Supposons, par exemple, que pour vouloir dire *vert* au moyen du terme « vert », il faille avoir en tête l'image de la couleur verte à chaque nouvel emploi de ce terme. Cette image ne pourrait-elle pas être interprétée comme étant de couleur *vleu*, de telle sorte qu'à chaque fois nous appliquons le mot « vert » aux objets *vleu*⁶⁴ ? Kripke dit ainsi :

⁶¹ Cette idée a été rendue célèbre par le travail de certains empiristes anglais. Par exemple, John Locke, dans ses *Essays Concerning Human Understanding*, associe la signification que l'on attache à un mot à son « idée ou image mentale » correspondante, telle qu'on l'éprouve dans le souvenir, l'imagination et le rêve. Kripke évoque aussi cette idée en faisant référence à Hume. Cf. *Ibid.*, p. 77, n. 51.

⁶² *Ibid.*, p. 53.

⁶³ C'est une expression de McGinn, 1984, p. 7.

⁶⁴ Certaines formules utilisées par Kripke ou ses commentateurs rappellent le fameux problème de l'induction rendu célèbre par Goodman, 1984. Cette évocation n'est pas injustifiée, mais elle ne devrait cependant pas nous amener à croire que l'argument sceptique n'est au final qu'une variante du problème de l'induction. Kripke, 1996, p. 31, en fait référence comme suit :

Certains ont supposé que, pour déterminer mon usage du mot 'vert', il suffisait que je dispose d'une représentation de cette couleur, et que je me la remémore chaque fois que j'aurais à appliquer le mot à l'avenir. [...] Par 'vert' peut-être signifiais-je antérieurement *vleu*, et ma représentation de couleur [...] était censée limiter définitivement mon application du mot 'vert' aux objets *vleus*. Si l'objet *bleu* que j'ai devant moi à l'heure actuelle est *vleu*, alors il tombe dans l'extension de 'vert', au sens où j'employais ce mot dans le passé. Il ne sert à rien de supposer que j'ai stipulé par le passé que 'vert' devait s'appliquer à toutes et seulement les choses 'de la même couleur' que mon échantillon. Car le sceptique peut réinterpréter 'la même couleur' comme étant la même *schmouleur*, [...].

Aucune impression interne, avec son *quale*, ne saurait à elle seule *me dire* comment l'appliquer à des cas futurs. Et on ne réussirait pas non plus à résoudre ce problème en accumulant de telles impressions, conçues comme des règles pour interpréter des règles. La réponse au problème sceptique : « qu'est-ce qui m'indique la marche à suivre pour appliquer une règle donnée dans un cas nouveau ? » doit faire intervenir autre chose que des représentations, ou des états mentaux « qualitatifs »⁶⁵.

De tels contenus, prétendument accessibles par introspection, échouent non seulement à satisfaire la contrainte [J_i] mais, comme Kripke le mentionne plus loin, ne sont pas utiles ou

Il poursuit à la page 72-73 ainsi :

[...] c'est la stratégie même que Goodman adopte pour s'attaquer à la 'nouvelle énigme' qui est étonnamment proche des arguments sceptiques de Wittgenstein. [...] En particulier, nous pourrions formuler ce problème dans le langage des impressions de couleur [...] ; dans ce cas le 'vleu' de Goodman tiendrait le rôle de 'quus'. Mais le problème ne serait plus celui de Goodman qui est relatif à l'induction – 'Qu'est-ce qui m'interdit de prédire que l'herbe, qui fut verte par le passé, sera vleu dans le futur?' –, mais celui de Wittgenstein qui est relatif à la signification : 'Comment être sûr que par le passé je ne signifiais pas vleu par 'vert', et non l'herbe?'. Cela dit, même si Goodman [...] ignore quasiment le problème que pose la signification, ses réflexions s'appliquent tout aussi bien au problème de Wittgenstein.

Il apparaît donc comme évident que, si Kripke reconnaît des similarités entre l'argument de Goodman et celui du sceptique, il insiste cependant sur le fait que (1°) ces deux arguments sont différents et (2°) que l'argument de Goodman ne peut être formulé indépendamment de l'argument sceptique. Il est, en effet, essentiel pour le sceptique de distinguer son argument de celui proposé par Goodman. Une première différence semble relever de l'orientation temporelle du problème ; alors que l'énigme de l'induction concerne nos prévisions s'agissant du futur ainsi que leur justification, le paradoxe sceptique est résolument tourné vers le passé. En d'autres termes, alors que le problème du sceptique est formulé en termes de constance entre le passé et le présent, l'énigme de l'induction est un problème portant sur la justification de nos prévisions. Une seconde différence apparaît dès lors qu'on réfléchit aux conséquences dont nous aurions à nous accommoder si le sceptique avait raison. Dans le cas de Kripke, on se retrouverait ainsi avec un langage dépourvu de fondement factuel, langage dont on essaierait de faire un usage cohérent en se calquant sur l'utilisation qu'en ferait notre communauté linguistique. Dans le cas de Goodman, si les émeraudes s'avéraient effectivement être *vleues*, le choc serait beaucoup plus violent dans la mesure où notre attitude vis-à-vis du monde serait radicalement remise en question. Hacking, 1993, note la différence entre scepticisme effrayant et scepticisme radical : alors que le paradoxe sceptique est, selon lui, un exemple du second, l'énigme de l'induction est un exemple du premier. La troisième différence fait usage de la stratégie consistant à montrer qu'une solution au problème de l'induction ne permet pas de répondre au sceptique, ce qui prouve que l'on a affaire à deux problèmes distincts. Cf. Esfeld, 2001, p. 76-77, pour une illustration de cette stratégie. Enfin, une dernière différence semble être que la notion de normativité ne joue aucun rôle dans la formulation de l'énigme de l'induction. En effet, la solution de Goodman consiste plutôt à construire un critère d'implantation : l'idée vise *grosso modo* à dire qu'un prédicat ou une hypothèse sont d'autant plus implantés qu'ils ont été utilisés plus fréquemment dans les projections passées. En bref, dans notre communauté linguistique, en cas de conflit entre deux prédicats, tels que « vert » et « vleu », nous ne projeterons que le prédicat le mieux implanté, en l'occurrence « vert », parce que cela correspond mieux à nos habitudes.

⁶⁵ Kripke, 1996, p. 55 : nos italiques.

nécessaires pour nous aider à déterminer ce que nous voulons dire au moyen du langage⁶⁶. D'un point de vue empirique, les entités mentales ne nous viennent pas toujours à l'esprit au moment où nous voulons dire quelque chose au moyen d'un mot. L'introspection ne confirme pas cette hypothèse⁶⁷. En outre, même quand les entités mentales nous viennent à l'esprit, il ne s'agit pas toujours de la même entité mentale. Par exemple, quand nous employons le mot « rouge », nous pouvons avoir en tête⁶⁸ l'image d'une robe rouge, une pomme rouge ou encore d'une fleur rouge, etc. Ce n'est donc pas plus nécessaire que nous vienne à l'esprit une entité mentale pour comprendre une expression – par exemple, l'image mentale d'un cube à chaque fois que nous entendons ou que nous prononçons le mot « cube » – qu'une image physique concrète comme le dessin d'un cube.

Nous pouvons ainsi renforcer notre propos⁶⁹ : même dans les cas où il semble pourtant bien y avoir une régularité empirique entre une expression particulière et une entité particulière, nous concevons tout à fait que quelqu'un comprenne une expression en l'absence de cette entité. Par conséquent, il apparaît qu'aucune sorte d'entité nous venant à l'esprit puisse dévoiler en quoi consiste le fait de vouloir dire addition par « + ». Kripke précise d'ailleurs:

Admettons que je ressente effectivement des maux de tête, d'une qualité tout à fait spécifique, chaque fois que je pense au signe « + ». Comment un tel mal de tête pourrait-il m'aider à trancher la question de savoir si je devrais répondre « 125 » ou « 5 », au cas où l'on me questionne à propos de « 68 + 57 » ? Si je pense que mon mal de tête indique que je devrais répondre « 125 », sur quoi pourrais-je m'appuyer pour réfuter un sceptique qui maintiendrait que, tout au contraire, il indique que je devrais répondre « 5 » ? [...] Ainsi donc : si « signifier » l'addition par « plus » consistait en une certaine expérience, analogue au fait d'avoir mal à la tête, celle-ci n'aurait pas les propriétés qu'est censé avoir l'état où je signifie l'addition par « plus » – elle ne m'indiquerait pas la marche à suivre dans les cas nouveaux.⁷⁰

Kripke désamorce donc ici toute tentative de rendre compte de notre saisie de la signification de « + » en invoquant une entité introspective : aucune entité dans ou devant notre conscience n'est susceptible d'expliquer comment nous trouvons la réponse correcte à un problème que

⁶⁶ Ibid., p. 54 : « Mais aussi fondamentale que soit cette idée, il reste qu'on ne voit pas en quoi un *quale*, prétendument accessible par introspection, pourrait nous aider à résoudre notre problème. »

⁶⁷ Ibid., p. 54-55.

⁶⁸ Historiquement, Berkeley, 1993, est parmi les premiers philosophes à avoir soulevé ces deux objections dans sa critique de la théorie de la compréhension de Locke.

⁶⁹ Comme McGinn, 1984, p.6, le souligne.

⁷⁰ Kripke, 1996, p.54-56.

nous n'avons pas encore rencontré en faisant référence à des « instructions » (introspectibles) qui peuvent être interprétées à leur tour d'une manière non-standard, c'est-à-dire à la « quus ». Cet élément ou qualité phénoménale irréductible⁷¹ resterait alors d'aucune utilité dans la mesure où rien ne semble être à même de nous indiquer s'il faut lui associer la fonction addition ou une quelconque autre fonction.

Nous verrons par la suite que ces remarques s'appuient dans une large mesure sur la dimension normative de la signification.

[C]. *L'analyse dispositionnelle*

Peut-être avons-nous jusqu'ici emprunté la mauvaise voie pour extraire ce fait constitutif de la signification en regardant du côté de nos états mentaux. Peut-être que ce qu'un sujet veut dire par l'*addition* au moyen du signe « + » ne réside pas en lui, mais dans son comportement physique, c'est-à-dire dans la manière dont il est disposé à appliquer le signe « + ». Il s'agit alors d'analyser la signification du terme « plus » en termes de dispositions. « Plus », tel qu'utilisé par un agent, signifie l'addition si cet agent est disposé à donner la somme de x et de y lorsqu'on lui demande « $x + y = ?$ ». Ainsi, au lieu de considérer notre usage passé de « + », nous devons tenir compte de nos dispositions à utiliser « + », qui s'étendent bien au-delà de notre usage *réel* de ce signe, et extraire de celles-ci la signification que nous associons à « + ». Ainsi, nous justifions notre réponse « 125 » par le *fait dispositionnel* suivant : si dans le passé, on nous avait posé la question « $68 + 57 = ?$ », nous aurions répondu « 125 ». Même si nous n'avons pas *de fait* été interrogés de la sorte, la disposition était présente chez moi. Kripke propose ainsi la solution dispositionnelle⁷² suivante :

[KD] S signifie l'addition par « + » si pour tout p, q, S est disposé à répondre r lorsque nous lui demandons d'effectuer une somme quelconque « $p + q = ?$ » si et seulement si r est la somme de p et de q .

⁷¹ Wittgenstein, 2005, §213, a des remarques similaires : « L'intuition était-elle seule à pouvoir dissiper ce doute ? – S'il s'agit d'une voix intérieure, – comment sais-je *de quelle manière* je dois la suivre ? Et comment sais-je qu'elle ne me fourvoie pas ? Car si elle peut me mettre sur la bonne voie, elle peut aussi me fourvoyer. ».

⁷² Kripke, 1996, p. 33-34.

Cette hypothèse semble résister aux objections soulevées à l'encontre de [A] et de [B], dans la mesure où nos dispositions à appliquer un terme ne s'apparentent pas à une quelconque entité intériorisée en nous. De plus, il apparaît qu'elle surmonte l'objection de la sous-détermination de la signification, dans la mesure où nos dispositions à employer un terme s'étendent bien au-delà de notre usage réel de ce signe : nous pouvons, en effet, être disposés à utiliser une expression d'une certaine manière et néanmoins ne pas l'appliquer ainsi, si les circonstances appropriées ne sont pas réunies pour faire en sorte que cette disposition se manifeste dans notre comportement. Nous pourrions, par exemple, être tout le temps disposés à répondre « 125 » à la question « $68 + 57 = ?$ », et pourtant ne pas fournir une telle réponse, simplement parce qu'aucun événement n'a contribué à actualiser notre disposition à additionner.

Par conséquent, ce dernier candidat s'avère plus prometteur que les précédents. Il n'est donc pas surprenant que Kripke lui consacre la majeure partie de son second chapitre. La question de savoir si l'analyse dispositionnelle répond ou non à nos attentes fera ainsi l'objet d'un second chapitre.

Regardons ici brièvement les objections⁷³ que Kripke adresse à l'analyse dispositionnelle.

i. L'objection de la finitude⁷⁴

Le sceptique souligne une première difficulté que rencontre l'approche dispositionnelle. Il n'est pas vrai que nous puissions donner la somme de deux nombres, *quelle que soit leur grandeur* : il se peut en effet que ces nombres soient trop grands pour que nous puissions les comprendre ou avoir le temps de les additionner. Par conséquent, rien n'indique que pour ce type de nombres, nous suivons la règle de l'addition et non celle de la quaddition. Nous ne pouvons donc ignorer le fait que la totalité de nos dispositions soit limitée, et que celles-ci soient compatibles avec différents comportements verbaux relativement aux nombres très grands.

Nous pourrions néanmoins répliquer que si nous avons les moyens de mener à terme nos intentions relativement aux nombres trop grands pour que nous puissions présentement les additionner, alors, à la question « $m + n = ?$ », où « m » et « n » sont de très grands

⁷³ Celles-ci seront reprises, plus en détail, dans un prochain chapitre. Nous nous en tenons ici à mettre en lumière les critiques à l'encontre d'une approche dispositionnelle de la signification.

⁷⁴ Ibid., p. 38-39.

nombres, nous répondrions en donnant leur somme, et non leur *quomme* (le résultat de la *quaddition*). Mais, cette réplique présuppose que nous avons une certaine intention plutôt qu'une autre, autrement dit, que pour nous, « + » signifie l'addition et non la *quaddition*. En effet, les conditions qui prévalent dans la situation contrefactuelle sont fondées sur le fait que nos dispositions réelles, qui ne s'appliquent qu'à un nombre fini de cas, *déterminent* la fonction particulière visée par nos intentions, ce que le sceptique peut toujours mettre en doute.

Cette objection montre ainsi que la flèche allant de droite à gauche de l'*analysans* dans [KD] échoue c'est-à-dire que :

$\forall p, q, S$ est disposé à répondre r à la question « $p+q=?$ » $\nleftrightarrow r$ est la somme de p et de q .

De plus, le sceptique ajoute que, faire appel aux réponses que nous pourrions donner dans des *conditions idéales*, qui transcendent cette finitude, n'aiderait pas davantage le dispositionaliste à reformuler [KD] :

[KD₁] Signifier l'*addition* par « + » consiste à être disposé, *sous des conditions idéales*, à répondre r à la question « $p + q = ?$ » si et seulement si r est la *somme* de p et de q .

En effet, parler de dispositions en termes de conditions idéales conduit à présupposer « comme un fait établi, notre intention de signifier telle fonction plutôt que telle autre par '+'⁷⁵ ». Supposons, par exemple, que ces conditions idéalisées s'identifient à des conditions où « si on remboursait mon cerveau avec de la matière supplémentaire [...] je répondrais en donnant leur somme, et non le résultat qu'implique telle ou telle règle de type quus.⁷⁶ ». Il va de soi que cette idéalisation est circulaire puisqu'elle présuppose au préalable que nous sommes disposés à appliquer la fonction de l'*addition* et non de la *quaddition*.

ii. L'objection de l'erreur⁷⁷.

L'explication en termes dispositionnels est insatisfaisante, objecte le sceptique, car il ne sert à rien de soutenir que « 125 » est la réponse que nous *sommes disposés* à donner, car cela n'implique aucunement que cette réponse ne soit pas arbitraire ou fautive. Plusieurs facteurs

⁷⁵ Ibid., p. 39.

⁷⁶ Ibid., p. 39.

⁷⁷ Ibid., p. 40-41.

(erreurs de calcul, capacités restreintes, etc.) peuvent faire en sorte que nous ne soyons pas *disposés à répondre* comme nous le *devrions*, si nous voulions agir *conformément* à nos intentions, et une explication en termes de dispositions ne peut rendre compte de ce fait. Certaines personnes sont, par exemple, disposés à oublier d'effectuer la retenue lorsqu'ils additionnent deux nombres un peu compliqués. On ne voudrait cependant pas dire pour cette raison que pour ces personnes « + » signifie quelque chose de différent. Inversement, deux individus peuvent avoir exactement les mêmes dispositions en ce qui concerne un certain symbole, mais néanmoins associer deux significations différentes à ce symbole. On ne doit donc pas confondre ce que nous sommes disposés à faire avec ce que nous devrions faire, car nous pouvons très bien être disposés à faire des erreurs⁷⁸. Bref, l'approche dispositionnelle est insatisfaisante, car nous pouvons dans certaines circonstances être disposés à utiliser une expression d'une manière qui ne soit pas en accord avec sa signification, mais nous ne pouvons pas dire que nous soyons disposés à utiliser cette expression d'une manière qui ne soit pas en accord avec nos dispositions concernant cette expression. Par conséquent, si la signification n'est rien d'autre que notre disposition à donner telle ou telle réponse, il semble dès lors impossible de se tromper, puisque nous ne pouvons agir autrement que tel que nous sommes disposés à le faire⁷⁹. Kripke relève d'ailleurs explicitement l'impossibilité pour le dispositionaliste d'opposer usage correct (performance) et usage effectif (compétence)⁸⁰.

L'objection de l'erreur a alors la même forme élémentaire que l'objection de la finitude, mais contrairement à l'objection de la finitude qui met en évidence que la flèche allant de droite à gauche du biconditionnel dans [KD] échoue, l'objection de l'erreur vise à montrer que les deux directions du biconditionnel dans [KD] échouent, c.-à-d. que :

$$\forall o, S \text{ est disposé à appliquer } w \text{ à } o \not\leftrightarrow o \text{ est un } f$$

$$\dots \rightarrow \dots$$

Un dispositionaliste peut ainsi répondre de deux manières à l'objection de l'erreur. Il peut soit, accepter la thèse selon laquelle un sujet qui fait des erreurs ne veut pas dire l'*addition* par « + » mais quelque chose de non-standard soit, rester fidèle au sens commun et dire qu'un sujet peut vouloir dire l'*addition* par « + », même si ses dispositions à calculer avec « + » sont

⁷⁸ Ibid., p. 35.

⁷⁹ Ibid., p. 40-41.

⁸⁰ Ibid., p. 35: ces points seront examinés plus en détail dans un prochain chapitre.

susceptibles, sous certaines conditions de ne pas correspondre parfaitement à la fonction de l'addition. Dans cette seconde option, le sceptique devra, selon Kripke, renoncer à formuler sa théorie au moyen de [KD].

Une fois de plus, Kripke maintient que l'ajout de conditions idéales n'aidera pas davantage le dispositionaliste à reformuler [KD], comme nous le notons dans :

[KD₁] Signifier l'*addition* par « + » consiste à être disposé, *sous des conditions idéales*, à répondre *r* à la question « $p + q = ?$ » si et seulement si *r* est la *somme* de *p* et de *q*.

Celui-ci est donc confronté au défi (comme dans l'objection de la finitude) de spécifier les conditions idéales d'une manière non circulaire⁸¹, et, Kripke soutient que cette tentative est vouée à l'échec.

ii. L'objection de la justification⁸²

Ainsi, la plus forte objection soulevée par le sceptique contre la théorie dispositionnelle paraît être l'objection de la justification. Les objections de la finitude et de l'erreur montrent que nos dispositions ne sont pas infaillibles, et n'englobent pas l'infinité des cas contenus dans la table de l'addition, de telle sorte que la satisfaction de l'*analysans* dans [KD] n'est pas nécessaire pour vouloir dire l'*addition* au moyen du signe « + ». L'objection de la justification maintient que même si nos dispositions correspondaient parfaitement à la fonction de l'addition, cela ne serait pas suffisant pour montrer que nous voulons dire l'addition par « + »⁸³.

Ainsi, il semble bien qu'une solution dispositionnelle interprète mal le problème du sceptique – trouver un fait passé *justifiant* ma réponse actuelle. En tant que fait « censé » déterminer ce que je signifie, la disposition ne satisfait pas la condition de base énoncée ci-dessus p.21, puisqu'elle ne me *dit* pas ce que je dois faire dans chaque nouveau cas⁸⁴.

Rappelons la seconde condition d'adéquation relative à toute solution directe à [SCEPT] : le sceptique insiste sur l'idée que tout fait constitutif de la signification d'une fonction par un signe de fonction donné doit être tel que, quelle que soit la réponse que nous sommes bien

⁸¹ Nous analyserons l'objection de la circularité dans un prochain chapitre, au chap. II, §2.4.4.

⁸² Ibid., p. 34-36.

⁸³ Ibid., p. 71.

⁸⁴ Ibid., p. 36.

disposés à donner, celui-ci *devrait* « me dicter⁸⁵ » la réponse que nous *devons* donner, mais les faits quant à la manière dont nous sommes disposés à appliquer un terme (même si celle-ci est en accord avec son extension) n'ont pas, note-t-il, cette propriété. Nos dispositions ne peuvent nous renseigner que sur la manière dont nous *allons* agir, et non sur la manière dont nous *devons ou devrions* agir. Par conséquent, de tels faits échouent à satisfaire la clause (2)⁸⁶ de [J₁].

Par ailleurs, l'approche dispositionnelle rencontre, selon le sceptique, un autre problème qui touche plus généralement les théories physiques de la signification et de la compréhension. Le passage suivant laisse entrevoir que Kripke identifie les dispositions linguistiques aux états physiques du cerveau :

Suis-je censé justifier ma croyance actuelle que je signifiais l'addition (et non la quaddition), et donc devrais répondre « 125 », en termes d'une *hypothèse* relative à mes dispositions *passées* ? (Est-ce que j'enregistre et examine la physiologie passée de mon cerveau?) Pourquoi suis-je sûr qu'une hypothèse particulière de ce genre est correcte, alors que toutes mes pensées passées peuvent être interprétées de telle sorte que je signifiais soit plus soit quus⁸⁷.

Cette identification mène alors à un autre problème :

[...] l'idée que nous manquons *d'un accès « direct » aux faits* indiquant si nous signifions plus ou quus a quelque chose de bizarre. [...] Rappelons qu'un tel fait est censé justifier au présent mes actions futures, les rendre inévitables, si je veux continuer à utiliser les mots avec le même sens qu'auparavant. *C'était là notre condition que devait remplir tout fait attestant ce que je signifiais*. Aucun état « hypothétique » ne pourrait remplir une telle condition [...] une telle approche est inadéquate ici. Il se peut qu'il y ait des faits me concernant auxquels je n'ai d'autre accès qu'indirect, et à propos desquels je ne puisse bâtir que des hypothèses provisoires; mais une chose est sûre en tout cas, le fait attestant ce que je signifie par « plus » n'en fait pas partie ! [...] lorsque je calcule « 68 + 57 », je fais immédiatement et sans la moindre hésitation, et la signification que j'attribue à « + » est supposée *justifier* cette procédure. Je n'échafaude pas des hypothèses provisoires, ni ne me demande ce que je devrais faire au cas où telle de ces hypothèses serait vraie⁸⁸.

Kripke souligne ici que les faits relatifs à la manière dont nous sommes disposés à appliquer un terme (étant donné qu'ils sont assimilés aux états physiques du cerveau) échouent non

⁸⁵ Ibid., p. 33.

⁸⁶ Nous renvoyons ici à la clause (2) de [J₁] : nous ne pouvons déduire *a priori* de *F* que nous devons appliquer *w* de telle et telle manière dans un nombre indéfini de situations.

⁸⁷ Ibid., p. 34-35.

⁸⁸ Ibid., p. 52: nos italiques.

seulement à remplir de manière satisfaisante la condition (2) de [J_i], telle que l'objection ci-dessus le démontre, mais également la condition (1) de [J_i] dans la mesure où nous ne disposons pas d'accès direct (non inférentiel) aux états physiques de notre cerveau:

[J_i] *F* justifie le fait que nous appliquons le terme *w* de telle et telle manière, conformément à sa signification, si et seulement si (1) nous avons un accès direct (non-inférentiel) à *F*, et (2) nous pouvons déduire *a priori* de *F* que nous devons appliquer *w* de telle et telle manière dans un nombre indéfini de situations.

[J_i] exclut non seulement, parmi les faits constitutifs de la signification, les faits relatifs aux états physiques de notre cerveau, mais aussi, plus généralement tout fait qui ne nous est pas immédiatement accessible – tels que les faits portant sur la grammaire de notre langue dont Chomsky considère que nous en avons une connaissance implicite. Cet argument a donc une portée assez large.

Il est ainsi, à notre avis, intéressant d'élaborer brièvement sur ce point. La défense entreprise par Chomsky⁸⁹ de sa théorie se présente comme une solution directe (à la version du problème sceptique relative non aux termes mais aux phrases de notre langage) et a ainsi reçu une attention particulière dans la littérature. La théorie de Chomsky vise à expliquer la compétence⁹⁰ linguistique en termes d'une constitution neurophysiologique du cerveau. La maîtrise ou l'usage effectif (performance) du langage est, selon Chomsky, « un état de notre cerveau / de notre esprit⁹¹ » (« a state of the individual mind / brain ») : l'idée est que nous aurions intériorisé une série de règles de grammaire sous-jacentes (un ensemble fini d'axiomes que Chomsky conçoit comme codifiant la dimension potentiellement infinie du langage) qui nous permettent de comprendre les significations d'un nombre indéfini de phrases que, pour la plupart, nous n'avons jamais prononcées ni entendues auparavant. Ces règles-ci font partie d'un « système représentationnel interne », et sont « psychologiquement effectives », c'est-à-dire qu'elles sont bien « des états de notre cerveau / de notre esprit⁹² » :

⁸⁹ Chomsky, 1986, Chap. 4.

⁹⁰ La compétence ou savoir linguistique des sujets parlants est, selon Chomsky, la connaissance que le locuteur-auditeur a de sa langue. La performance, quant à elle, concerne l'emploi effectif de la langue, les énoncés du vrai locuteur-auditeur, avec ses faiblesses et ses limites, dans les situations concrètes.

⁹¹ Ibid., p. 224.

⁹² Ibid., p. 221.

« They are factual in whatever sense statements about valence or chemical structure or visual equipment are said to be factual and involve truth claims⁹³. ».

Chomsky soutient que la maîtrise d'un langage n'exige pas une connaissance ou une formulation explicite de ces règles, les locuteurs se souviennent d'ailleurs à peine du peu de grammaire qu'ils ont appris à l'école. Notre connaissance de ces règles est davantage « tacite⁹⁴ ».

Mais, dans la mesure où nous n'avons pas accès à de telles règles, elles échouent à satisfaire la condition (1) dans [J₁], et le sceptique conclurait ainsi qu'il ne peut les considérer comme une solution directe au problème sceptique. Et même si nous reconnaissons que (1) soutient, que nous avons un accès direct aux règles que nous avons intériorisées, le sceptique ne se tairait pas et répliquerait en reprenant son objection adressée à l'encontre du candidat [A] :

Et soutenir que j'ai à l'esprit une règle générale qui me dit comment additionner à l'avenir, c'est seulement déplacer le problème sur d'autres règles, qui, à leur tour, semblent n'être données qu'à travers un nombre fini de cas⁹⁵.

[D]. Un état primitif

Il semble ici que nous ayons épuisé tout le royaume des faits possibles pouvant être considérés comme fait constitutif de la signification. Le sceptique en vient en dernier recours à avancer que le fait de vouloir dire *addition* par le biais du signe « + » s'apparente à un « état primitif », c.-à-d. « qui ne doit pas être assimilé ni à des sensations (migraines, ou états « qualitatifs » quelconques), ni à des dispositions; un état d'une espèce spécifique, tout à fait à part.⁹⁶ ». Cette dernière tentative est, comme l'affirme Kripke une ultime voix qui laisse entendre son refus à accepter l'inacceptable : « [...] Autrement, on ne voit pas comment chacun d'entre nous pourrait être sûr qu'il signifie effectivement, ici et maintenant, l'addition par 'plus'⁹⁷ ».

Le sceptique rejette cette hypothèse de l'état primitif pour deux raisons. La première concerne le prétendu échec de tels faits à satisfaire la clause (1) dans [J₁].

⁹³ Ibid., p. 224.

⁹⁴ Ibid., p. 223.

⁹⁵ Kripke, 1996, p. 33.

⁹⁶ Ibid., p. 64.

⁹⁷ Ibid., p. 64.

[...] elle laisse dans un brouillard mystérieux la nature de cet état postulé comme primitif : signifier l'addition par « plus ». Cet état n'est pas supposé être *accessible à l'introspection*, et cependant nous sommes censés en être conscients, avec quelque certitude, chaque fois qu'il se manifeste⁹⁸.

En effet, une fois que nous abandonnons l'idée que la signification puisse être une sorte d'entité introspective – comme un état qualitatif de conscience – rendre compte de la signification dans un genre d'énoncé à la première personne devient un mystère. Comment s'assurer, en matière d'états mentaux, que nous voulons bien dire addition par « + » sans invoquer une entité introspective ? Le sceptique semble ainsi laisser entendre que nous ne pouvons pas justifier notre habileté à connaître directement ce que nous voulons dire par « + » si nous adoptons une conception non-introspective (objective) des faits qui déterminent ce que nous voulons dire par « + ».

La seconde raison justifiant le rejet de cette hypothèse d'un état primitif concerne le fait que celle-ci ne réussit pas à satisfaire la condition (2) dans [J₁]. L'objection se poursuit : comment pouvons-nous déduire la manière dont nous devons appliquer un mot dans un nombre infini de cas alors que nos capacités mentales sont elles-mêmes finies ? Comment pouvons-nous stocker et coder une telle quantité d'information en ne disposant que de capacités limitées ?

Mais, ce qui est plus important encore, c'est la difficulté logique sous-jacente à l'argument sceptique de Wittgenstein. À mon sens, Wittgenstein soutient non seulement que l'introspection nous montre que ce supposé état « qualitatif » qu'est la compréhension est une chimère, mais aussi qu'il est logiquement impossible (ou à tout le moins problématique) que le fait de « signifier l'addition par 'plus' » corresponde à un état. Un tel état devrait être un objet fini, contenu dans nos esprits finis. Or, celui-ci ne consiste pas dans l'acte de se représenter explicitement chaque cas de la table de l'addition, encore moins dans le codage de ces cas, pris un à un, dans mon cerveau : il faudrait pour cela des capacités qui nous font défaut. [...] Mais en quel sens faut-il prendre cette présence ? [...] La suggestion qui nous occupe occulte ces questions, puisque la nature même de l'« état » supposé reste mystérieuse⁹⁹.

L'argument du sceptique est ici de dire que l'hypothèse de l'état primitif ne réussit pas à répondre à la question : comment est-ce qu'un état primitif, décrit comme un objet fini (contenu dans notre esprit lui-même fini), pourrait intégrer un nombre infini d'emplois futurs

⁹⁸ Ibid., p. 64 : nos italiques.

⁹⁹ Ibid., p. 64-65.

d'une expression et déterminer s'ils sont corrects ou non ? Comment un esprit fini peut-il logiquement déterminer, pour un éventail infini de cas, la manière dont un terme doit être appliqué ? Ceci a tout l'air d'être impossible¹⁰⁰.

Ce point vient clore les raisons avancées par Kripke (ou, plus précisément le sceptique) pour rejeter [A]-[D], et ainsi, appuyer sa conclusion, à savoir : qu'il n'existe pas de fait constitutif de la signification pouvant garantir que nous voulons bien dire l'addition au moyen du signe « + ». Kripke mentionne ainsi l'importance du rôle de la contrainte de justification dans l'atteinte de cette conclusion :

[...] tout fait proposé doit, [...], nous montrer *ce qui me justifie* à répondre « 125 » à la question « 68 + 57 ». Les « directives » [...] qui déterminent ce que je devrais faire dans chaque cas particulier, doivent en quelque façon être « contenues » dans tout fait censé matérialiser ce que je signifiais. Autrement, le sceptique qui tient que ma présente réaction est arbitraire pourrait estimer qu'on ne lui a pas répondu. La pertinence de cette deuxième condition apparaîtra mieux [...] lorsque nous aurons discuté le paradoxe de Wittgenstein sur un plan intuitif, et examinerons, à la *lumière de diverses théories philosophiques, en quoi peut consister le fait que je signifie plus*. Chacune de ces théories est confrontée à diverses objections. Mais aucune ne réussit à présenter un fait matérialisant ce que je signifiais, et qui démontre que la seule réponse que je « doive » donner soit « 125 » et non « 5 ». ¹⁰¹

Nous avons donc tenté jusqu'ici de clarifier le rôle de la contrainte de justification au sein de l'argument sceptique, à savoir : que tout fait susceptible de déterminer et de justifier l'usage correct d'un terme doit d'abord remplir les conditions (1) et (2) de [J₁] afin d'être considéré comme un fait constitutif de la signification. Or, aucune des réponses possibles à l'argument sceptique ne satisfait ces conditions. Nous nous sommes attachés jusqu'à présent à clarifier le rôle de cette contrainte de justification avant d'évaluer la solution sceptique. Nous y venons dans ce qui suit.

¹⁰⁰ Wright, 2001, p. 150, maintient que cet ensemble de problèmes (bien qu'il ne les situe pas dans Kripke, 1996) constitue l'une des préoccupations centrales de Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*, et mentionne qu'une solution satisfaisante demande encore à être formulée. Il énonce le problème ainsi : « How is it possible to be effortlessly, non-inferentially and generally reliably authoritative about psychological states which have no distinctive occurrent phenomenology and which have to answer, after the fashion of dispositions, to what one says and does in situations so far unconsidered ? ».

¹⁰¹ Kripke, 1996, p. 21 : nos italiques.

1.4. La solution sceptique.

Kripke¹⁰² expose ce qu'il nomme « une solution sceptique » au problème sceptique. La solution sceptique se scinde ainsi en deux temps. Tout d'abord, contrairement à une « solution directe », la solution sceptique ne vise pas à réfuter la conclusion de l'argument sceptique. Ce qui fait en sorte qu'il s'agit d'une position « sceptique » est, en premier lieu, qu'elle accepte la conclusion de l'argument sceptique :

[SC] Il n'existe pas de faits de signification qui correspondent à ce qu'un sujet *S* veut dire par l'addition au moyen du signe « + » (ou par tout terme *w*)

Mais, la « solution sceptique » ne fait pas que concéder au sceptique ses conclusions « paradoxales », elle montre, en second lieu, que notre pratique ordinaire, qui consiste à attribuer la maîtrise de l'usage de certains mots à autrui, peut être autorisée¹⁰³. Autrement dit, selon la solution sceptique, notre pratique ordinaire qui consiste précisément à attribuer la maîtrise de l'usage de certains mots à autrui, n'est pas sous-déterminée par [SC] et n'est ainsi pas menacée, même si les apparences laissent croire le contraire, par l'échec d'un fait (état d'un agent) à justifier notre application des termes tel que le sceptique l'exige.

[J₁] *F* justifie le fait que nous appliquons le terme *w* de telle et telle manière, conformément à sa signification, si et seulement si (1) nous avons un accès direct (non-inférentiel) à *F*, et (2) nous pouvons déduire *a priori* de *F* que nous devons appliquer *w* de telle et telle manière dans un nombre indéfini de situations.

Comme nous l'avons souligné, [J₁] est une approche internaliste de la justification, faisant seulement référence à un individu. La solution sceptique montre ainsi que l'échec de tout fait à satisfaire [J₁] ne sous-détermine pas notre pratique ordinaire d'attribution de la signification, celle-ci pouvant être justifiée de manière plus adéquate.

¹⁰² Ibid., Chap.3.

¹⁰³ Nous nous appuyons sur Soames, 1998a, p. 313, dans cette interprétation des termes « sceptique » et « solution ».

Tout individu prétendant maîtriser le concept d'addition sera jugé par la collectivité comme maîtrisant effectivement ce concept si ses réponses particulières concordent avec celles de la collectivité dans un nombre suffisant de cas, à commencer par les plus simples (et si ses réponses sont « erronées » ne sont pas trop souvent *bizarres*, comme dans le cas de « $68 + 57 = 5$ », mais semblent concorder en termes de *procédure* avec nos réponses – même lorsque l'individu en question fait des « erreurs de calcul »). Un individu qui passe de tels tests avec succès dans un nombre suffisant d'autres domaines est reçu comme un locuteur normal, et un membre à part entière de la collectivité. Les déviants (d'ordinaire, il s'agit d'enfants) sont repris, et on leur fait comprendre qu'ils n'ont pas saisi le concept d'addition. Un déviant dont les dérapages sont trop nombreux et rédhibitoires, ne peut tout simplement pas participer à la vie de la collectivité, ni communiquer¹⁰⁴.

Cette manière plus adéquate par laquelle notre pratique ordinaire d'attribution de la signification peut être justifiée, selon la solution sceptique, peut donc se résumer comme suit :

[J_E] « *S* veut dire *M* par *w* » est garanti / justifié si et seulement si *S* emploie un terme *w* conformément aux usages de sa communauté linguistique, et *M* correspond à ce que la communauté linguistique de *S* signifie au moyen de *w*.

Selon cette conception externaliste (sociale) de la justification, les conditions de justification (ou d'assertabilité¹⁰⁵) relatives aux attributions de signification – c'est-à-dire les conditions sous lesquelles nous sommes autorisés à formuler des assertions telles que « *S* veut dire l'addition au moyen du signe '+' » – sont énoncées comme suit : l'usage que fait la communauté linguistique de *S* est garanti / justifié lorsqu'elle affirme de *S* qu'il veut bien dire l'addition au moyen du signe « + » si et seulement si *S* a, dans un nombre suffisant de cas, lorsqu'interrogé à propos de la somme de deux nombres, donné une réponse en accord (c'est-à-dire qui concorde) avec celle des membres de sa communauté, et que ceux-ci veulent bien dire l'addition au moyen du signe « + »¹⁰⁶. [J_E] est une conception externaliste de la

¹⁰⁴ Kripke, 1996, p. 108.

¹⁰⁵ Ibid., p. 88, fait particulièrement remarquer que « nous ne devrions pas parler de conditions d'assertions, mais plutôt, et plus généralement, des conditions qui gouvernent un coup (une forme d'expression linguistique) dans un 'jeu de langage'. Mais, si, néanmoins, nous nous autorisons à recourir à une terminologie simplificatrice, plus appropriée à un certain type de cas, nous pouvons dire que Wittgenstein propose une conception du langage fondée, non sur les *conditions de vérité*, mais sur les *conditions d'assertabilité*, ou les *conditions de justification* : en quelles circonstances sommes-nous autorisés à faire une assertion donnée. »

¹⁰⁶ Ibid., p. 114, ajoute qu'« il n'y a pas de fait objectif [...] expliquant ainsi notre accord dans les cas particuliers. » et précise que « Pour Wittgenstein, une 'explication' de ce genre ignore son approche du paradoxe sceptique et sa solution [...] être libre de nous dire les uns les autres que nous signifions

justification en ce que, contrairement à [J_I], selon laquelle les conditions de justification relatives à la manière dont un sujet applique un terme dépendent de critères internes au sujet, [J_E] fait, quant à lui, reposer les conditions de justifications relatives à la manière dont un sujet applique un terme en se basant sur des critères externes au sujet – et plus spécifiquement sur des pratiques d'usage communautaire.

Deux conditions rendent donc possible le jeu de langage qui consiste à attribuer la maîtrise de concepts à autrui : d'abord, le « fait brut » qu'il existe en général un accord au sein de la communauté sur la façon d'appliquer les termes (et non pas le fait que tous saisissent le même concept); ensuite, la possibilité de tester et de contrôler la compétence linguistique d'autrui à l'aide de critères externes. Vérifier qu'une personne maîtrise l'usage de tel ou tel terme consiste *grasso modo* à vérifier si cette personne utilise le terme conformément aux régularités comportementales observables chez les autres membres de la communauté dans différentes circonstances. Par conséquent, les conditions d'assertabilité relatives à l'attribution de signification à un sujet supposent que les membres de la communauté sont en général d'accord entre eux dans leurs réponses, et que sur cette base ils peuvent se sentir justifier de juger les réponses d'autrui comme correctes ou déviantes¹⁰⁷.

Deux questions délicates, en ce qui concerne la solution sceptique, demandent ainsi à être clarifiées. Celles-ci feront l'objet de la discussion qui suit. Une première question porte sur la cohérence même de la conclusion sceptique [SC]. À première vue, [SC] semble se réfuter d'elle-même : en effet, s'il n'existe pas de fait pouvant garantir ce qu'un individu *S* veut dire par l'*addition* au moyen du signe « + » (ou par un quelconque terme du langage), comment pouvons-nous alors formuler la conclusion sceptique sans nous contredire ? Les réponses à ces questions dépendront de notre interprétation de la conclusion sceptique. Un certain nombre d'interprétations sont offertes dans la littérature; parmi celles-ci, nous retiendrons les suivantes :

l'addition par '+' fait partie d'un 'jeu de langage', qui ne se perpétue que parce qu'il se trouve que nous sommes généralement d'accord. ».

¹⁰⁷ Ibid., p. 113.

- *Un scepticisme radical* : tous les termes sont dénués de signification.
- *Une théorie de l'erreur* : toutes les attributions de signification sont erronées.
- *Un expressivisme* : les attributions de signification (ou les prédicats sémantiques) ne dénotent aucune condition ou valeur de vérité (vérité / fausseté ou factualité / non-factualité)
- *Un Anti-individualisme* : les attributions de signification ne peuvent pas être analysées en termes de faits portant uniquement sur le sujet (comme entité isolée).
- *Un Anti-réductionnisme* : les attributions de signification ne peuvent pas être analysées en termes d'un ensemble de faits naturels ou non sémantiques.

Nous développerons tout au long du paragraphe suivant (§1.4.1) chacune de ces interprétations ci-dessus. Parmi elles, seulement [a]-[c] sont vouées à l'échec ou incohérentes et, bien que [d] et [e] soient cohérentes, nous montrerons qu'à l'image des autres candidats, elles ne rendent pas compte des traits propres que Kripke attribue à la conclusion sceptique. Notre discussion autour de l'argument sceptique nous conduit donc à interpréter [SC] de la manière suivante:

[f] Il n'existe pas d'état d'un agent, analysable ou non-analysable / primitif, qui satisfasse [·].

La seconde interprétation du problème que nous devons clarifier porte sur la relation entre la solution sceptique et l'interprétation que donne Kripke de « l'argument du langage privé » de Wittgenstein. Kripke envisage ainsi la conclusion de l'argument du langage privé comme un « corollaire¹⁰⁸ » de la solution sceptique. Mais en quel sens pouvons-nous dire qu'il s'agit d'un « corollaire » ? Nous analyserons cette relation au §1.4.2.

1.4.1. L'interprétation de la conclusion sceptique

1.4.1.1. Un scepticisme radical

Certains commentateurs¹⁰⁹ ont ainsi interprété la conclusion sceptique [SC] comme la thèse d'un scepticisme radical selon laquelle :

¹⁰⁸ Ibid., p. 83.

¹⁰⁹ Cf. Read, 2000 et Wilson, 1998, 1994.

[a] Tous les termes sont dénués ou vides de signification.

[a] n'est certes pas incohérent d'un point de vue interne mais bien, d'un point de vue pragmatique. Si nous pouvons affirmer (asserter) [a], y adhérer ou tenter de le justifier nous mène à le réfuter¹¹⁰.

Pouvons-nous alors considérer, tout en restant cohérents, que la conclusion de l'argument sceptique préconise un scepticisme radical quant à la signification ? Kripke formule ainsi, dans ses termes, cette question :

[...] Wittgenstein soutient, avec le sceptique, qu'il n'y a pas de fait indiquant si je signifie plus ou quous. Mais, s'il faut concéder cela au sceptique, la discussion n'est-elle pas close ? Que *peut-on* dire en faveur de notre propension banale à attribuer un sens à notre propos et à ceux des autres ? Est-ce qu'on n'a pas d'ores et déjà été obligé d'admettre la conclusion incroyable et autodestructrice selon laquelle tout langage est dénué de sens ?¹¹¹

Kripke maintient clairement, dans les lignes qui suivent, qu'une telle conclusion est inconcevable, dans la mesure où Wittgenstein vise simplement à nier l'existence de faits « dans-le-monde¹¹² » que les philosophes associent, par erreur, aux attributions de signification et nullement à nier la pertinence des attributions de signification elles-mêmes.

Tout ce qui est requis pour légitimer les assertions selon lesquelles quelqu'un signifie quelque chose, c'est qu'il y ait des circonstances, grossièrement spécifiables où de telles assertions soient légitimes, et que le jeu consistant à les asserter dans ces conditions ait un rôle dans nos vies. Nul besoin de supposer que des « faits correspondent » à ces assertions¹¹³.

Cet argument est également mis en exergue dans un passage précédent :

¹¹⁰ Comme Soames, 1998a, p. 317, le souligne: « The skeptic's position is self-undermining not in the sense that it is internally inconsistent, but in the sense that it is inconsistent with the supplementary claim (which must be rejected by the skeptic) that he, or anyone else, has stated the skeptical position, argued for it, or believed the conclusion. (Of course, since rejecting that so and so is also a propositional attitude, crucially involving the notion of content, the skeptic must also reject – as we would put it – the claim that he has rejected anything). ».

¹¹¹ Kripke, 1996, p. 85.

¹¹² Ibid., p. 87.

¹¹³ Ibid., p. 93.

J'ai dit que la solution de Wittgenstein à son problème est une solution sceptique. Il ne se soucie pas de faire remarquer au sceptique étourdi tel fait caché qui lui aurait échappé, telle condition dans le monde prouvant que je signifie l'addition par « plus » - ce qui constituerait une solution « directe ». *En fait, il convient avec son interlocuteur sceptique fictif qu'il n'existe aucun fait de ce genre, ni aucune condition de ce genre, que ce soit dans le monde « extérieur », ou dans le monde « intérieur ».* Il faut reconnaître qu'en formulant ainsi la conception de Wittgenstein je force le trait [...] Il n'est pas question de douter ou de nier qu'on est parfaitement en droit de parler de soi ou d'autrui comme signifiant quelque chose, ou comme suivant des règles. [...] Notre propos est seulement de nier l'existence du « fait superlatif » que les philosophes attachent erronément à ce genre de formulations banales, nullement de nier la pertinence de ces formulations elles-mêmes¹¹⁴.

Nous devons distinguer, dans ces passages-ci, entre deux interlocuteurs : le Wittgenstein de Kripke et le sceptique de Kripke. Le *sceptique* joue le rôle de l'interlocuteur de Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*. Kripke vise à mentionner que, même si Wittgenstein soutient avec son interlocuteur sceptique fictif qu'il n'existe pas de « fait superlatif » indiquant ce que nous voulons dire au moyen d'un terme, cela ne revient néanmoins pas à dire qu'il adhère à [a]. Ce que nous considérons comme l'affirmation du Wittgenstein de Kripke semble être en accord avec le sceptique sur le point suivant :

[f] Il n'existe pas d'état d'un agent, analysable ou non-analysable / primitif, qui satisfasse [J].

Par « fait superlatif » dans le passage ci-dessus, Kripke paraît faire référence à un fait qui « contienne » un critère de correction; plus spécifiquement, un fait qui satisfasse [J₁]. Bien que le Wittgenstein de Kripke accepte [f], il n'insiste pas, contrairement au sceptique, pour que les conditions de [J₁] soient remplies : l'échec à satisfaire [J₁], comme nous l'avons mentionné, est la raison ultime avancée par le sceptique pour lui permettre de dégager la conclusion [SC]. Mais, à l'opposé, selon Kripke :

[Wittgenstein] À l'en croire (§183-193), si notre concept ordinaire de signification semble requérir un tel fait, c'est en raison d'une mésinterprétation philosophique – bien naturelle il est vrai – de certaines expressions ordinaires, comme « il signifiait ceci ou cela », « les diverses étapes sont déterminées par la formule », etc¹¹⁵.

¹¹⁴ Ibid., p. 83-84 : nos italiques.

¹¹⁵ Ibid., p. 80: nous ne détaillerons néanmoins pas, dans ce travail, la nature de cette « mésinterprétation philosophique ».

1.4.1.2. Une théorie de l'erreur

Une conception de l'erreur quant à un fragment d'un discours particulier, constitué de phrases déclaratives, considère ce fragment sémantique dans un sens littéral : les phrases déclaratives décrivent des faits objectifs et expriment des pensées représentationnelles¹¹⁶. Cependant, selon un partisan d'une telle conception, puisque rien ne correspond réellement aux faits ainsi décrits, tous les fragments composant ces phrases déclaratives sont erronés : ils reposent sur une erreur métaphysique.

Mackie préconise, par exemple, une telle approche de l'éthique¹¹⁷. Selon Mackie, les phrases déclaratives du discours moral visent à décrire un ensemble de prescriptions objectives. Or, l'idée selon laquelle les normes morales possèderaient une dimension prescriptive et universelle parce qu'elles correspondent à une réalité morale est, selon Mackie, une illusion. Il soutient ce qu'il a appelé une « théorie de l'erreur¹¹⁸ » (*error theory*) touchant les valeurs suivant lesquelles le bien et le mal ne sont pas des réalités objectives existant en dehors de nous, c'est-à-dire en dehors de nos esprits. Mackie affirme ainsi que les propositions évaluatives ont une prétention descriptive : juger que « la violence est une mauvaise chose », c'est affirmer que la violence possède une certaine propriété, une propriété qui nous motive du simple fait qu'on la reconnaît. Mais comme ces propriétés n'existent pas, il faut conclure, selon Mackie, que les propositions évaluatives sont toutes fausses. Elles sont fausses parce que les caractéristiques causales très étranges de ces propriétés ne peuvent pas

¹¹⁶ Ibid., p. 87 : « une phrase déclarative tire son sens de ses *conditions de vérité*, de sa correspondance avec des faits qui doivent advenir si elle est vraie. »

¹¹⁷ Mackie, 1977, a toujours défendu une conception antiréaliste de la morale, en particulier une conception sceptique ou subjectiviste quant aux valeurs, une conception issue directement du subjectivisme moral de Hume. En effet, Hume est sans doute le philosophe qui, en matière de moralité, a soutenu avec le plus de vigueur l'antiréalisme moral. On rappellera ici ce fameux passage de Hume, 2001, Livre III, Première partie, sect. 1 : « Prenez une action reconnue comme vicieuse : un meurtre prémédité, par exemple. Examinez-la sous tous les aspects et voyez si vous pouvez découvrir ce point de fait, cette existence réelle que vous appelez vice. De quelque manière que vous la preniez, vous trouvez seulement certaines passions, certains motifs, certaines volitions et certaines pensées. Il n'y a pas d'autre fait dans ce cas. Le vice vous échappe entièrement tant que vous considérez l'objet. Vous ne pouvez le trouver jusqu'au moment où vous tournez votre réflexion sur votre propre cœur et découvrez un sentiment de désapprobation qui naît en vous contre cette action. »

¹¹⁸ Selon cette théorie, les jugements moraux constituent bien l'expression de croyances, et non simplement de désirs ou d'émotions. Toutefois, pour les partisans de la théorie de l'erreur, ces croyances morales sont toutes fausses dans la mesure où les propriétés morales objectives auxquelles elles sont censées se référer n'existent pas. C'est en ce sens que nous parlons d'erreur en morale : il n'existe pas de réalité morale indépendante, de sorte que les jugements moraux formulés par les individus et visant à l'objectivité sont nécessairement faux.

être réalisées dans ce monde. La proposition « la violence est une mauvaise chose » serait donc une phrase fautive au même titre que « la violence est une bonne chose » et toutes les croyances évaluatives seront de même fautes. Elles seront fautes comme est fautive la phrase « le bois contient du phlogiston » parce qu'aucun objet ne possède une substance qui correspond à la description qu'on a pu donner du phlogiston. Certes, « être du phlogiston » est un prédicat qui signifie quelque chose, et on peut en conséquence avoir des croyances concernant l'extension de ce concept. Toutefois, son extension est en réalité vide. Il en est de même pour le prédicat « bon », et d'ailleurs pour le prédicat « mauvais ». En effet, le prédicat « bon » signifie une propriété supposée telle que le fait de savoir qu'une chose la possède motive *nécessairement* qui en a la connaissance à la désirer ou à la préférer. Puisqu'il ne peut y avoir une telle propriété, selon Mackie, chaque fois que nous disons d'une chose qu'elle est « bonne », nous commettons une erreur (une erreur métaphysique en fait, celle qui consiste à attribuer à une chose une propriété métaphysiquement absurde). Mackie défend ainsi une théorie de l'erreur concernant nos jugements de valeurs puisque ceux-ci tout en visant bien à décrire le monde le décrivent d'une façon irrémédiablement incorrecte. Il conçoit, en quelque sorte, la pensée et le discours moral à la manière dont un athée envisage la pensée et le discours religieux. Les croyants ne sont donc pas *conceptuellement* égarés (ils ne forment pas des erreurs *sémantiques*) mais demeurent *ontologiquement* dans l'erreur (l'erreur est ici « une superstition métaphysique¹¹⁹»)

Les théories de l'erreur n'apparaissent pas seulement en éthique, mais également à travers une large variété de discours¹²⁰. Nous pourrions ainsi penser que le but de l'argument sceptique est d'établir une théorie de l'erreur propre au discours de la signification, c'est-à-dire de montrer que :

[b] Toutes les attributions de signification sont fautes.

¹¹⁹ Nous reprenons une expression de Wright, 1992, p. 5.

¹²⁰ Nous les retrouvons ainsi dans l'analyse que font les philosophes cartésiens comme Malebranche et Arnauld de la couleur et plus récemment dans le travail de Boghossian et de Velleman. Selon ces philosophes, les couleurs ne résident pas seulement dans notre esprit; le monde lui-même n'est pas non plus coloré, mais nous faisons naturellement comme s'il l'était. Churchland, 1981, défend une théorie de l'erreur propre au discours psychologique relatif à l'esprit c.-à-d. aux phénomènes mentaux. Les théories de l'erreur ont aussi fait surface en philosophie des mathématiques, en philosophie des sciences, et en esthétique.

Cependant, il ne s'agit pas là d'une interprétation correcte de [SC]. Hormis le fait qu'il n'existe pas de preuve textuelle de cette lecture, une théorie de l'erreur relative aux attributions de signification, se réfute d'elle-même, comme le montre l'argument ci-dessous¹²¹.

(1) Pour tout S : « S veut dire que p » est faux (selon une théorie de l'erreur relative aux attributions de signification).

Mais les propriétés décatationnelles du prédicat de vérité avancent que (i) implique

(2) Pour tout S : « S n'a pas de signification ».

(1) implique qu'aucune phrase n'ait dotée de signification. Cependant, une phrase ne peut pas être fausse à moins d'être dotée de signification.

Ceci implique que (1) ne peut pas ne pas être vrai puisque ce que dit (1) est que certaines phrases – et notamment les phrases qui attribuent une signification aux termes – sont fausses.

¹²¹ Boghossian, 1989, p. 523 et 1990, p. 174-175, avance l'argument suivant pour démontrer qu'une théorie de l'erreur propre à la signification est incohérente. Notre résumé se construit ainsi :

i. Pour tout S et p : « S veut dire que p » est faux. (Selon une théorie de l'erreur propre au discours sémantique).

ii. Une phrase de la forme « S veut dire que p » est vraie ssi S veut dire que p . (Ceci découle des propriétés décatationnelles du prédicat de vérité).

iii. Pour tout S : « S » est dénué de signification, c.-à-d., aucune phrase n'est dotée de signification. (Ceci découle de (i) et de (ii)).

iv. Mais ce que dit (i) est que certaines phrases – et notamment les phrases qui attribuent une signification aux termes – sont fausses, et une phrase ne peut pas être fausse à moins d'être au préalable dotée de signification.

v. (i) est donc incohérent, dans la mesure où il implique une contradiction.

Notons que l'argument suppose que nous employons nos notions ordinaires de vérité et de fausseté, selon lesquelles dire à propos d'une phrase s que s est vraie (ou fausse) revient à supposer qu'elle est dotée de signification. Mais, comme Soames, 1998a, p. 344, n.8, le souligne :

« [...] the radical skeptic is free to replace the ordinary notions of truth and falsity with Tarski-type substitutes for his own language that do not presuppose any intentional notions. Let « TRUE » and « FALSE » be such predicates. A skeptic who says that there is a TRUE sentence written on a blackboard says something trivially equivalent to the following: either « Snow is white » is written on the blackboard and snow is white, or « Grass is green » is written on the blackboard and grass is green, etc. [...] When this notion of truth is employed the skeptic will accept the inference from s to the claim that s is TRUE and *vice versa*. He will characterize meaning-ascriptions as not TRUE and, depending on how FALSITY is defined, he may even characterize them as FALSE. However, now there is no contradiction in claiming that a sentence is both meaningless and TRUE (or FALSE). Similarly, the claim that there are conditions under which a sentence is TRUE, as well as the claim that a sentence has Truth-conditions, are not conceptually tied to any claim about the meaning of the sentence. ».

Cependant, comme nous l'avons vu précédemment, la conclusion sceptique n'est pas censée être aussi radicale au risque de s'auto-détruire. Par conséquent, la conclusion sceptique ne peut pas être [b].

1.4.1.3. L'expressivisme

L'*expressivisme*¹²² (ou, comme on le nomme parfois, l'*émotivisme*¹²³, le *non-cognitivisme*¹²⁴, ou le *projectivisme*¹²⁵) s'oppose à une théorie de l'erreur en contestant ce qu'une théorie de l'erreur admet : les phrases déclaratives d'un discours controversé décrivent des faits objectifs ou expriment bien des pensées représentationnelles. Ainsi, au lieu d'interpréter les énonciations au sein du discours controversé comme décrivant des faits, l'expressiviste nous incite à les interpréter comme accomplissant une variété de tâches non descriptives, telles qu'exprimer des émotions, des attitudes, des ordres ou des prescriptions. Selon l'analyse expressiviste, les similarités « grammaticales » superficielles (c.-à-d., les similarités dans la forme syntaxique) de certains types d'énonciations nous conduisent faussement à croire que leur fonction se limite à un rôle descriptif. Mais, comme un examen plus approfondi de leur rôle au sein du langage permettra de le révéler, ces énonciations-ci ne devraient pas être assimilées aux propositions dont la fonction est de décrire des faits.

¹²² L'expressivisme prétend que les normes ne sont que l'expression de nos attitudes mentales. Nous posons la norme « il est mal d'être cruel avec les enfants » parce que nous ne sommes pas cruels avec les enfants nous-mêmes et nous entendons l'affirmer.

¹²³ L'émotivisme est la thèse selon laquelle la fonction des jugements moraux est d'exprimer et de susciter des sentiments prétendant ainsi que les normes ne sont que des traductions formelles de nos émotions. Nous posons la norme « il est mal d'être cruel avec les enfants » parce qu'être cruel avec les enfants nous indignent.

¹²⁴ McDowell, 2001/3, comme nous le verrons au Chap. III, a critiqué le non-cognitivisme en servant d'arguments dérivés de la réflexion wittgensteinienne sur l'activité de « suivre une règle », et soutient une forme de réalisme moral, selon lequel (par opposition avec le non-cognitivisme) la valeur morale fait partie du monde, et est une chose que nous découvrons réellement dans le langage. Selon McDowell, les réflexions du second Wittgenstein sur l'activité de « suivre une règle » nous permettent de comprendre comment le refus non-cognitivistique d'une objectivité en morale est fondé sur une conception erronée et mythologique de l'objectivité.

¹²⁵ Le projectivisme prétend que nos évaluations morales projettent sur la réalité des propriétés quasi-morales qu'elle ne contient pas. Cf. Wright, 1984; cf. aussi pour une mise en forme éclairante de cette difficulté, Boghossian, 1989 et 1990. Il s'applique également au projectivisme en philosophie morale défendu par Blackburn, 1984a, 1993 ainsi qu'aux formes d'irréalisme défendues par Mackie, 1977, pour les valeurs morales et Field, 1989, pour les vérités mathématiques.

Les théories expressivistes ont été jusqu'ici principalement employées en philosophie morale¹²⁶. Tout comme les partisans d'une théorie de l'erreur, l'expressiviste moral rejette l'idée selon laquelle des faits moraux objectifs puissent non seulement exister mais surtout être la source des valeurs de vérité des jugements moraux (« *X* est moralement acceptable », « *X* est bon », « *X* doit être fait », etc.). Mais, contrairement aux partisans d'une théorie de l'erreur, qui en déduisent que ces « jugements » moraux sont faux, l'expressiviste infère, quant à lui, que les jugements ne sont pas des énoncés descriptifs et n'expriment pas des croyances, et réfute donc la thèse selon laquelle la signification de tout énoncé est déterminée en termes de vérité-correspondance pour laquelle les vérifacteurs¹²⁷ des croyances morales sont les faits moraux. Les « jugements » moraux servent plutôt à prescrire ou à prévenir certaines formes de conduite, et de ce fait à exprimer une attitude morale. Ce ne sont donc pas des croyances, mais des attitudes, l'expression d'émotions, des prescriptions, qui ne portent sur rien de réel et ne sont donc pas susceptibles d'être vraies ou fausses. Ainsi, en énonçant une phrase contenant une expression normative douée d'une signification évaluative éthique, nous n'exprimons aucune proposition vériconditionnelle. Nous nous contentons d'ébruiter une préférence ou une aversion subjective douée d'une signification « émotive » et dépourvue de signification « cognitive ». Dire que *X* a raison ou tort, qu'il est bon ou mauvais, selon l'expressiviste, est censée revenir à dire « Hourra pour *X* ! » ou « Hou pour *X* ! ». Nous faisons en quelque sorte comme si un énoncé se reconstruit ainsi : un énoncé + un ton, un sentiment, une expression d'indignation ou d'approbation. Dire : *X* est bien, bon, ce n'est pas apporter une connaissance sur *X*, c'est exprimer notre sentiment ou notre attitude par rapport à *X*. Ces propositions-ci n'attribuent pas une authentique propriété à *X* (et n'ont donc pas de vérifacteurs), comme la proposition « *X* est bon » est censée le suggérer (en vertu de sa structure de surface)¹²⁸.

¹²⁶ Une telle approche est adoptée par exemple par Ayer et Hare. Voir Ayer, 1946, Chap.6 et Hare, 1952.

¹²⁷ *Truthmakers*. Cf. Mulligan, 1984 : c.-à-d., un état de choses dans le monde qui rend vrai une proposition. Les croyances sont vraies ou fausses selon qu'elles correspondent ou non aux faits moraux.

¹²⁸ Les théories expressivistes touchent un ensemble assez large de discours. Par exemple, dans la philosophie des mathématiques, elles se retrouvent dans le travail du second Wittgenstein, et dans le formalisme de David Hilbert (l'approche selon laquelle les mathématiques sont un jeu doté de signes dénués de signification, régis selon des règles formelles). Elles ont aussi pris la forme de ce que l'on nomme l'instrumentalisme en philosophie des sciences (c.-à-d., la position selon laquelle nos théories scientifiques sont de simples outils explicatifs et prédictifs qui sont eux-mêmes dénués de toute valeur

L'expressivisme quant aux attributions de signification est ainsi l'approche selon laquelle les attributions de significations ne décrivent pas des états du monde. Bien qu'elles s'apparentent, en tant que phrases ou énoncés déclaratifs à des énoncés descriptifs, elles ont une fonction ou un rôle totalement différent. Il existe, en effet, une classe d'énoncés qui ne répond pas aux mêmes règles de signification que les énoncés descriptifs et qui possède un élément de signification qui est partagé par les différentes cultures, indépendamment de la signification descriptive qu'ils peuvent prendre. Cette classe de mots et d'expressions constituent le « langage prescriptif » dont la forme la plus simple est la phrase impérative ordinaire¹²⁹. Saisir la signification d'une phrase impérative telle que « range tes jouets » n'est pas saisir les conditions sous lesquelles nous pouvons prononcer cette phrase avec vérité. Par exemple, en ce qui concerne le signe « + », son rôle pourrait être similaire à celui de prescrire un comportement : « *S* devrait utiliser '+' de telle et telle manière » ; ou encore à celui de donner un ordre¹³⁰ à *S* : intégrez le au sein de sa communauté linguistique, veillez à en faire un utilisateur compétent du signe « + », et enfin autorisez le à employer le signe « + » pour accomplir ce que nous appelons « additionner ».

De nombreux commentateurs¹³¹ de *Règles et langage privé* ont interprété [SC] selon une perspective expressiviste, à savoir :

[c] Les attributions de signification (ou les prédicats sémantiques) ne dénotent aucune condition ou valeur de vérité (vérité / fausseté ou factualité / non-factualité).

Selon cette interprétation, l'argument sceptique avance que notre quête d'un fait constitutif de la signification est tout à fait erronée dans la mesure où toutes attributions de signification (comme par exemple « Jean veut dire l'addition par le signe '+' ») ne renvoient à aucune propriété réelle d'un état de choses dans le monde. [c] ne peut néanmoins pas constituer une interprétation correcte de [SC]. En premier lieu, un certain nombre d'arguments que nous

de vérité). Nous les rencontrons également en philosophie de l'esprit, au cœur de la théorie de l'intentionnalité de Dennett, 1987, selon laquelle une « posture intentionnelle » (« intentional stance »), nous faisant attribuer des croyances et des désirs au système, nous permet d'expliquer et de prédire le comportement du système.

¹²⁹ Hare, 1952, Chap.1, p. 2, écrit : « Bien que mon but n'est pas de réduire le langage moral aux impératifs, l'étude des impératifs est de loin la meilleure introduction à l'étude de l'éthique. ».

¹³⁰ Comme le souligne Soames, 1998a, p. 322.

¹³¹ Cf. Boghossian, 1989, p. 524-527; Wright, 1984, p. 761 et McGinn, 1984, p. 64. Pour une discussion quant au caractère inadéquat d'une telle interprétation, voir Horwich, 1998, Chap. 10; Soames, 1998a, et Byrne, 1996.

retrouvons dans la littérature¹³² prouve bien que [c] est incohérent, et, en second lieu, comme nous l'avons précédemment souligné, [SC] n'est pas censée être formulée de manière aussi radicale au point d'être incohérente. Soames formule ainsi son argument:

« [...] the non-descriptive version of the skeptical solution is incoherent. One way to bring out this incoherence is with the following argument: consider the sentence, « no meaning ascription expresses a proposition », used in stating this version of the skeptical solution. It makes a theoretical claim about a certain class of sentences, and so must itself be proposition-expressing and fact-stating. Thus, its negation, « some meaning ascription expresses a proposition », ought to have the same status. This sentence is an existential generalization whose instances are sentences of the form « s is a meaning ascription and s expresses a proposition ». Surely if the existential generalization expresses a proposition, then some of its instances do too, in which case some instances of the form « s expresses a proposition » must express propositions. But these are meaning-ascriptions of a certain sort, which, by the non-descriptive version of the skeptical solution do not express propositions. Thus we have it that some sentences both express propositions and do not express propositions¹³³. ».

La stratégie de Wright (qui est également celle adoptée par Boghossian) est ainsi de montrer qu'un non-factualisme sémantique implique un non-factualisme *global*, ce qui s'avère guère plausible, c'est-à-dire que (1) implique (2) :

- (1) Pour tout *S* et *p*, « 'S' veut dire que *p* » est non-factuel.
- (2) Pour tout *S*, « *S* » est non-factuel.

Wright l'exprime comme suit:

« The elegance of Kripke's interpretation [that meaning-ascriptions have no truth-conditions] does not long conceal its difficulties. One immediate difficulty is presented by the meaning truth-platitude. If the truth value of *S* is determined by its meaning and the state of the world in relevant respects, then nonfactuality in one of the determinants can be expected to induce nonfactuality in the outcome. [...] A projectivist view of meaning is thus, it appears, going to enjoin a projectivist view of what it is for a statement to be true. Whence, unless it is, mysteriously, possible for a projective statement to sustain a biconditional with a genuinely factual statement, the disquotational schema « 'P' is true iff P » will churn out the result that all statements are projective¹³⁴. ».

¹³² Cf. Soames, 1998a, 1998b; Wright, 1984 et Boghossian, 1989.

¹³³ Soames, 1998a, p. 324.

¹³⁴ Wright, 1984, p. 769; repris dans Wright, 2001, p. 104.

« [...] the irrealism about meanings, rules and their requirements imposed by the skeptical paradox – the thesis that there are « no facts of the matter » as far as rules and meanings are concerned – must necessarily inflate, it may seem, into *global* irrealism: the thesis that there are no facts of the matter *anywhere*. It is the merest truism [...]. If there are no substantial facts about what sentences say, there are no substantial facts about whether or not they are true. Thus, irrealism about meaning must enjoin an irrealism about truth, wherever the notion is applied. And irrealism about truth, wherever the notion is applied, is irrealism about all assertoric discourse¹³⁵. »

¹³⁵ Wright, 1992, p. 211. Son argument peut être résumé comme suit :

- i. Supposons pour tout S et p : « ' S ' veut dire que p » est non-factuel. (non-factualisme sémantique)
 - ii. Alors, pour tout S : « ' S ' est vrai » est non-factuel. (Dans la mesure où la condition de vérité de tout énoncé est – en partie – une fonction de sa signification, un non-factualisme sémantique implique un non-factualisme quant à la vérité).
 - iii. Donc pour tout S , ' S ' est non-factuel (Ceci résulte du schéma décitationnel et de l'hypothèse selon laquelle si l'énoncé A est non-factuel, et que « A ssi B », alors l'énoncé B est non-factuel).
 - iv. Par conséquent, un non-factualisme sémantique implique un non-factualisme global.
- Boghossian, 1989, p. 525 et 1990, p. 175, franchit ainsi une étape supplémentaire dans ce raisonnement, et cherche à montrer que le non-factualisme est incohérent. L'incohérence, maintient-il, est générée à partir du conflit entre ce que nous devons supposer à propos de la vérité afin de construire une thèse non-factualiste globale et ce que nous devons supposer à propos de la vérité comme résultat de notre adhésion à un non-factualisme sémantique. Boghossian s'appuie essentiellement sur l'idée qu'aucune position non factualiste ne peut être formulée en termes d'une conception purement déflationniste ou décitationnelle de la dénotation et de la vérité, ou en d'autres termes que toute position non factualiste présuppose une conception robuste de la dénotation et de la vérité. Nous résumons son argument ci-dessous :
- i. Supposons que pour S et p : « ' S ' veut dire que p » n'est pas vériconditionnel (non-factualisme sémantique).
 - ii. Alors pour tout S et p : « ' S ' a la condition de vérité de p » n'est pas vériconditionnel (Dans la mesure où la condition de vérité de toute phrase est – en partie – une fonction de sa signification, un non-factualisme sémantique impliquera un non-factualisme quant aux conditions de vérité).
 - iii. Donc les jugements relatifs à la valeur de vérité d'un énoncé *ne peuvent pas être factuels* (c.-à-d. ne correspondent à aucune propriété « réelle » des expressions linguistiques, c.-à-d. à aucune propriété dont nous pourrions avoir une valeur explicative quelconque).
 - iv. Selon une conception déflationniste de la vérité, il est nécessaire et suffisant, pour qu'un énoncé doué de signification possède des conditions de vérité (qu'il soit susceptible d'être asserté c.-à-d. posé comme vrai ou faux), qu'il ait une forme déclarative.
 - v. Mais le non-factualisme rejette la thèse selon laquelle les énoncés déclaratifs doués de signification (« ' S ' veut dire que p ») sont vériconditionnels, le concept de vérité tel que le conçoit une thèse non-factualiste ne s'apparente donc pas à un concept déflationniste. Un non-factualisme présuppose un concept de vérité plus riche que le concept déflationniste : il avance que le prédicat « vrai » indique une propriété indépendante du langage, c.-à-d. que la vérité est « robuste ».
 - vi. Si la vérité est robuste, alors les jugements quant à la valeur de vérité d'un énoncé sont factuels.
 - vii. (vi) contredit (iii) en vertu du fait que (iii) implique une conception déflationniste de la vérité, alors que (vi) présuppose au contraire une conception robuste de la vérité. Par conséquent, le non-factualisme sémantique est incohérent.
- Pour une critique du prolongement de l'argument de Wright par Boghossian, voir Soames, 1998b, p. 251, Wright, 1992, appendice et Laurier, 2004.

En outre, la lecture de Kripke souligne clairement qu'il ne vise pas à interpréter la conclusion sceptique telle que [c] la présente. La remarque suivante vient ainsi appuyer ce point :

La solution sceptique de Wittgenstein concède au sceptique qu'il n'existe aucune « condition de vérité », aucun « fait correspondant », vérifiant dans le monde un énoncé comme « Jean signifie l'addition par '+', tout comme la plupart d'entre nous ». Il s'agit plutôt d'observer comment on *utilise* de telles assertions. [...] Ne dit-on pas précisément de ce type d'assertions qu'elles sont « vraies » ou « fausses » ? Serait-ce inapproprié que de les introduire par la tournure « c'est un fait que », ou par sa négation ? [...] *Comme beaucoup d'autres, il [Wittgenstein] conçoit la vérité comme une forme de « redondance » : affirmer d'une phrase qu'elle est vraie [...] revient simplement à affirmer cette phrase elle-même (« p » est vraie = p).* [...] Selon lui, nous considérons quelque chose comme une proposition, et donc comme vraie ou fausse, lorsque nous lui appliquons dans notre langage le calcul des fonctions de vérité¹³⁶.

Comme nous l'avons déjà précisé, nous devons bien distinguer deux personnages dans ces passages-ci : le Wittgenstein de Kripke et le sceptique de Kripke. Le sceptique joue le rôle de l'interlocuteur de Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*. Ni le Wittgenstein de Kripke (partisan de la solution sceptique), ni le sceptique de Kripke (partisan de l'argument sceptique) ne rejette la propriété qui consiste à introduire une phrase par « Il est vrai que » ou « C'est un fait que », c.-à-d. que tous deux reconnaissent qu'il est correct d'affirmer d'une phrase qu'elle est vraie au moyen de « *C'est un fait que* Jean veut dire addition par '+' ou *Il est vrai que* Jean veut dire addition par '+' ». Aucun élément ne peut venir appuyer le contraire. Autrement dit, tant le sceptique de Kripke que le Wittgenstein de Kripke admet, ce que nous appelons, dans une terminologie contemporaine, un minimalisme¹³⁷ quant à la vérité. Le minimalisme diffère d'une théorie de l'erreur ou d'une théorie expressiviste en refusant de déduire (i) et (ii) de l'énoncé hypothétique suivant :

S'il n'existe pas de faits objectifs sur lesquels reposent les valeurs de vérité des énoncés dans un discours particulier, alors :

- (i) (Théorie de l'erreur) Ces propositions-ci sont fausses.
- (ii) (Expressivisme) Ces propositions-ci ne dénotent aucune condition ou valeur de vérité (vérité / fausseté ou factualité / non-factualité).

¹³⁶ Kripke, 1996, p. 101-102 : nos italiques.

¹³⁷ Pour une discussion et défense de cette théorie de la vérité, voir Horwich, 1990a, 1990b; Wright, 1992 et Engel, 1994, Chap. 5. Le « quasi-réalisme » de Blackburn, 1993, 2000, est également une forme de minimalisme.

(iii) (Minimalisme) Ces propositions-ci dénotent une condition (ou valeur) de vérité (vérité / fausseté ou factualité / non-factualité) (en référence à (ii)) et elles ne sont pas fausses (en référence à (i)).

Selon un partisan du minimalisme, une proposition dénote une condition ou valeur de vérité (vérité / fausseté ou factualité / non-factualité) si celle-ci est régie par des conditions d'assertabilité et s'insère au sein de conditionnels, de disjonctions, et d'autres connecteurs, ainsi que dans les contextes indirects créés par les verbes d'attitudes propositionnelles. Tant que les attributions de signification satisfont ces conditions-ci, elles dénotent une condition ou une valeur de vérité. Selon cette approche, il n'y a rien d'incohérent à affirmer « Il est vrai que Jean veut dire l'addition par '+' », ou « C'est un fait que Jean veut dire l'addition par '+' », même s'il n'existe pas de faits objectifs sur lesquels reposent les valeurs de vérité de ces énoncés-ci. Nous sommes donc autorisés à poser de tels coups dans notre jeu de langage. Nous devons simplement veiller en formulant ces énoncés à ce que le prédicat minimal de vérité n'exprime aucune propriété « substantielle », en particulier aucune propriété métaphysique ou profonde, telle que la correspondance.

C'est là où le sceptique de Kripke diffère du Wittgenstein de Kripke. Le sceptique de Kripke, contrairement au Wittgenstein de Kripke, dote, par erreur, ces énoncés-ci d'une fausse ontologie. Il suppose que ces énoncés impliquent l'existence d'un « fait superlatif » indiquant ce que nous voulons dire au moyen d'un terme : un état qui satisfait [J₁]. Il en vint ainsi à la conclusion qu'un tel fait n'existe pas et qu'il ne s'avère finalement pas nécessaire pour garantir la légitimité de notre pratique ordinaire d'attribution de signification. La solution sceptique consiste en fin de compte à dire que l'application correcte d'une expression doit être en dernière instance garantie par la communauté. C'est cette communauté qui juge de la correction de l'usage. L'usage que fait la communauté linguistique de Jean est justifié non en vertu de l'existence d'un fait mythique mais bien en raison du comportement de Jean, celui-ci formulant, lorsqu'interrogé à propos de la somme de deux nombres, une réponse en accord avec celle des membres de sa communauté (ces derniers voulant dire l'addition au moyen du signe « + »). Autrement dit, cette notion d'un accord communautaire est une donnée essentielle de notre jeu de langage. Il apparaît ainsi, en examinant le rôle et la fonction des attributions de significations au sein de notre langage que c'est un « fait » (mais non au sens

d'un « fait superlatif ») que les agents veulent dire ce qu'ils font au moyen des termes qu'ils utilisent.

1.4.1.4. Anti-individualisme

Selon l'interprétation de [SC] que nous préconisons ici, le « fait superlatif », dont [SC] rejette l'existence, doit satisfaire [J₁]. Mais d'autres commentateurs soutiennent qu'en rejetant l'existence d'un « fait superlatif », le sceptique ne nie pas l'existence d'un tel fait, mais plutôt que :

[d] les attributions de significations ne peuvent pas être analysées en termes de faits émanant uniquement d'un sujet (au sens d'un sujet isolé).

Cette interprétation (connue sous le nom d'*anti-individualisme*) est rendue célèbre avec les perspectives anti-individualistes de Burge et de Putnam¹³⁸. Elle semble ainsi impliquer que

¹³⁸ Cf. Putnam, 1975 et Burge, 1979. Selon Putnam, 1975, l'expérience de pensée de « Terre Jumelle », est destinée à montrer que deux états psychologiques intrinsèquement identiques peuvent néanmoins déterminer deux extensions différentes, dépendamment de la nature de l'environnement dans lequel se trouve le locuteur. Dans le cas de Terre-Jumelle, ce sont seulement les interactions causales entre le locuteur et son environnement qui déterminent la nature de la référence. Sur Terre, Oscar se réfère à l'eau en *t* ; sur Terre₂, Oscar se réfère à l'eau₂ en *t*, étant donné que celle-ci est différente substantiellement de l'eau, *bien que tout le monde l'ignore en t*. Par conséquent, être dans un état interne n'est ni nécessaire, voire ni suffisant (déférence) pour connaître le sens extensionnel d'un mot. Il faut, plus fondamentalement, un rapport avec l'environnement pour savoir de quoi on parle. La dimension extensionnelle de la signification est déterminée par des facteurs externes. La thèse de Putnam, 1975, portait sur des termes d'espèces naturelles, comme « eau », « orme », « tigre » ou « aluminium », et sur la dépendance de leurs extensions par rapport à l'environnement naturel. Burge, 1979, la généralisa pour d'autres types de concepts (qui sont, pour lui, des objets de pensées, et pas seulement du discours), comme les concepts historiques, sociaux, ou techniques. Burge ne change pas les environnements naturels, mais les environnements sociaux, pour faire apparaître la dépendance externe de la signification : selon l'expérience de pensée de Burge, Bert a des douleurs musculaires dans la cuisse gauche, et applique à son mal le concept d'arthrite, en pensant « J'ai de l'arthrite dans la cuisse gauche ». Il annonce à son médecin qu'il a de l'arthrite dans la cuisse gauche. Le médecin corrige l'application faite par Bert du concept d'arthrite, ce qui fait que Bert renonce à sa croyance initiale. Imaginons maintenant que Bert soit télétransporté au sein d'une communauté dans laquelle le concept d'arthrite s'applique aussi bien aux douleurs articulaires qu'aux douleurs musculaires. Dans ce contexte, la croyance de Bert « J'ai de l'arthrite dans la cuisse gauche » est correcte – le concept ARTHRITE est correctement appliqué. Étant donné que la valeur de vérité de la croyance change en fonction de l'environnement des croyances et conventions de la communauté, Bert n'exprime pas la même croyance dans les deux cas. Les deux contenus exprimés sont certes relatifs à deux véhicules physiquement et fonctionnellement indiscernables dans les deux contextes, mais, *malgré* cette identité interne et *du fait* que leurs valeurs de vérité dépendent du contexte, ils sont différents. La nature sémantique, l'identité des croyances d'un individu peut donc également dépendre de ce que la communauté linguistique à laquelle il appartient signifie par les concepts constituant le contenu de ces croyances. La nature des propriétés référentielles de la relation de signification ne dépend alors pas des

nous ne pouvons avoir de compréhension d'une règle ou d'obéissance à la règle qui soit le fait d'un individu isolé. L'anti-individualisme conçoit que ce qu'un individu veut dire par un terme *w* est analysable en termes d'une relation entre l'individu lui-même et sa communauté linguistique ou d'autres faits qui lui sont externes¹³⁹. Cette relation pourrait, par exemple, reposer sur un accord dans l'usage du terme *w*. Dans ce cas, le fait constitutif de la signification pouvant garantir que par l'emploi du terme « + » Jean veut bien dire « addition » serait en partie un fait propre à Jean et en partie un fait propre à sa communauté linguistique.

Contrairement à nos interprétations antérieures de [SC], [d] ne se réfute pas d'elle-même et est tout à fait plausible. De plus, contrairement également à nos interprétations précédentes, nous pouvons nous appuyer sur le texte de Kripke pour appuyer nos dires. Dans un premier temps, le problème sceptique est toujours présenté en des termes *individualistes* : puis-je trouver quelque fait se rapportant à moi pouvant garantir que par l'emploi du terme « + » je veuille bien dire *l'addition* ?

Le défi wittgensteinien prend la forme d'une question relative à *moi-même* : puis-je trouver dans mon passé quelque fait se rapportant à moi – ce que je « signifiais » par plus – qui me prescrive ce que je devrais faire maintenant ?¹⁴⁰

Répondre par la négative à cette question (telle que formulée dans les passages ci-dessous) demeure compatible avec l'anti-individualisme. Le sceptique maintient qu'aucun fait relatif à *mon* passé – ni même aucun fait mental ou comportemental – ne peut réussir à établir si je veux dire plus et non *quus*¹⁴¹.

Le défi sceptique [...] vise à montrer que rien dans l'histoire de mes faits et gestes passés [...] ne permet d'établir si je signifiais plus ou quus. Dès lors, il s'ensuit manifestement qu'il n'existait rien qui constituât le *fait* que j'aie signifié plus, plutôt que quus¹⁴².

relations causales entre le sujet et son environnement naturel, mais des usages de la communauté linguistique, et donc d'un environnement mental.

¹³⁹ Burge, 1992, p. 46-47, précise ainsi ce qu'il entend par anti-individualisme: « not all of an individual's mental states and events can be type-individuated independently of the nature of the entities in the individual's environment. There is, on this view, a deep individuating relation between the individual's being in mental states of certain kinds and the nature of the individual's physical or social environments. ».

¹⁴⁰ Kripke, 1996, p. 25.

¹⁴¹ Ibid., p. 24.

¹⁴² Ibid., p. 32.

Revenons maintenant au sceptique wittgensteinien, qui soutient qu'à sa connaissance aucun fait relatif à un individu ne constitue l'état dans lequel il signifiait plus plutôt que quus¹⁴³.

Il s'avère que cette solution ne nous autorise pas à dire qu'un individu singulier, considéré en lui-même et isolément, puisse signifier quoi que ce soit¹⁴⁴.

En outre, la discussion de Kripke autour de la relation entre la solution sceptique et l'argument du langage privé vient confirmer [d] :

On définit d'ordinaire un « langage privé » (d'après le §243) comme un langage logiquement impossible à comprendre pour quelqu'un d'autre. L'argument du langage privé est donc censé réfuter la possibilité du langage privé en ce sens. Cette conception n'est pas erronée, mais il me semble qu'elle ne met pas l'accent sur l'essentiel. Ce qui est nié, en réalité, c'est-ce qu'on pourrait appeler le « modèle privé » de l'acte de suivre une règle, à savoir l'idée qu'une personne qui suit une règle donnée doit être analysée uniquement en *termes de faits se rapportant à elle et à elle seule, sans référence à son appartenance à une collectivité plus large*¹⁴⁵.

L'interprétation de Kripke de l'argument du langage privé est ainsi que la signification et l'activité de suivre une règle ne sont pas applicables à un *individu considéré de façon isolée*. Une expression comme « signifier telle ou telle chose » fait implicitement référence à une communauté linguistique, c'est-à-dire à la relation entre un individu et sa communauté linguistique.

[d] trouve enfin un dernier appui dans le rapprochement que fait Kripke entre la « solution sceptique » de Wittgenstein et la notion de causalité de Hume. Selon Kripke, l'argument de Wittgenstein contre le langage privé a une structure similaire à celle de Hume contre la causalité privée :

¹⁴³ Ibid., p. 51.

¹⁴⁴ Ibid., p. 83.

¹⁴⁵ Ibid., p. 126-127.

On pourrait croire, à première vue, que la question de savoir si un événement particulier *a* est cause d'un événement *b* met en jeu uniquement les événements *a* et *b* (et leurs relations), et ne fait référence à aucun autre événement. Mais, si Hume a raison, ce n'est pas le cas. Car, même si Dieu examinait les événements en question, il ne verrait rien qui les relie, si ce n'est qu'ils se succèdent. C'est pourquoi *a* ne peut être dit « cause » de *b* que si l'on subsume en pensée les événements particuliers *a* et *b* sous leurs types respectifs, *A* et *B*, qui sont reliés par une généralisation selon laquelle *tous* les événements de type *A* sont suivis par des événements de type *B*. *Aucune notion causale ne s'applique aux événements a et b considérés isolément et en eux-mêmes*. On pourrait baptiser cette conclusion humienne : l'impossibilité de la causalité privée¹⁴⁶.

Une fois qu'on a reconnu l'impossibilité de répondre à l'argument sceptique dans ses propres termes, une solution sceptique est proposée, contenant tout ce qui peut être sauvé de la notion de causalité. C'est donc un trait propre à cette analyse que la causalité perde tout sens lorsqu'on l'applique à deux événements isolés, après avoir soustrait le reste de l'univers. Ce n'est que si on pense ces événements comme des instances de types d'événements reliés par une régularité, qu'on peut concevoir entre eux une connexion causale. Si deux événements particuliers étaient à ce point *sui generis* qu'il n'existe pas de types d'événements sous lesquels on puisse les subsumer, aucune notion causale ne leur serait applicable¹⁴⁷.

Néanmoins, même si ces passages ci-dessus semblent laisser croire que [d]¹⁴⁸ soit la conclusion préconisée par Kripke, nous ne pensons pas qu'il s'agisse là de l'interprétation de Kripke. L'extrait suivant confirme ce point :

¹⁴⁶ Ibid., p. 82 : nos italiques.

¹⁴⁷ Ibid., p. 82-83. Le passage suivant, p.83, a également été cité pour appuyer [d] :

« J'ai dit que la solution de Wittgenstein à son problème est une solution sceptique. Il ne se soucie pas de faire remarquer au sceptique étourdi tel fait caché qui lui aurait échappé, telle condition dans le monde prouvant que je signifie l'addition par « plus » - ce qui constituerait une solution « directe ». *En fait, il convient avec son interlocuteur sceptique fictif qu'il n'existe aucun fait de ce genre, ni aucune condition de ce genre, que ce soit dans le monde 'extérieur', ou dans le monde 'intérieur'* ».

Nous pourrions considérer que « le monde extérieur » fait référence à notre communauté linguistique ou à d'autres facteurs externes, mais nous pensons qu'il s'agit ici d'une référence à notre *comportement extérieur*; dans ce cas, ce passage ne vient pas confirmer [d]. Kripke mentionne bien à la page 24 : « le sceptique soutient que j'aurai beau fouiller dans mon histoire personnelle, je n'y trouverai aucun fait mental ou comportemental démontrant que je signifiais plus et non quus. ». Et également à la page 32, il affirme que : « rien dans mon histoire mentale interne, ou dans mon comportement affiché, ne peut servir à contrer le sceptique qui suppose qu'en fait je signifiais quus ? ». Nous pensons qu'il reprend ici ce même argument.

¹⁴⁸ Horwich, 1998, Chap.10 et Soames, 1998a ne considèrent également pas cette interprétation comme une lecture plausible de la conclusion sceptique.

La théorie de Wittgenstein ne doit pas être confondue avec celle qui dit que, pour tout m et n , la valeur de la fonction que nous signifions par « plus » est (par définition) la valeur que (presque) tous les membres de la collectivité linguistique donneraient comme réponse. Une telle théorie serait, en effet, une théorie des conditions de vérité des assertions du type : « Par 'plus' nous signifions telle ou telle fonction », ou « Par 'plus' nous signifions une fonction telle que, appliquée à $68 + 57$, la valeur obtenue est 125 ». [...] La théorie affirmerait que, pour les arguments donnés, 125 est bien la valeur de la fonction signifiée si et seulement si presque tout le monde répondait « 125 » confronté à ces mêmes arguments. Cette théorie serait donc une version sociale, ou à dimension collective, de la théorie dispositionnelle [...] On doit garder fermement à l'esprit que Wittgenstein n'a aucune théorie des conditions de vérité [...] Il remarque simplement que chacun d'entre nous calcule *automatiquement* de nouveaux problèmes d'addition (sans ressentir le besoin de faire appel à la collectivité pour vérifier si notre procédure est bien appropriée) ; que la collectivité s'autorise à corriger un calcul déviant ; que de telles déviations sont rares en pratique [...] Wittgenstein pense que ces observations, qui portent sur des assertions justifiées et leurs conditions suffisantes, éclairent l'utilité et le rôle, dans nos vies, des assertions sur la signification et la détermination de nouvelles réponses. *Ce qui découle de ces conditions d'assertabilité n'est pas que la réponse de quiconque à un problème d'addition est, par définition, la bonne, mais, plus platement, que si tout le monde s'accorde sur une certaine réponse personne ne se sentirait justifié en la qualifiant d'erronée*¹⁴⁹.

Selon Kripke, Wittgenstein propose une solution sceptique à un paradoxe sceptique. La solution consiste à considérer la personne qui utilise une règle non plus isolément, mais en tant que membre d'une communauté d'utilisateurs dans laquelle elle sera supposée avoir compris la règle comme il se doit si et seulement si les réponses qu'elle considère comme « correctes », simplement en ce sens que ce sont celles qu'elle a une propension ou une disposition naturelle à donner, coïncident normalement avec celles que les autres utilisateurs sont également enclins à fournir. Le seul garant de la correction « objective » dans l'application est la concordance entre les applications individuelles au sein de la communauté. Ce serait donc notre accord dans le langage qui garantirait ce que nous considérons comme vrai ou faux¹⁵⁰ mais pourtant, rien ne nous indique que notre voix se fonde dans la concordance. Affirmer que la communauté est le seul juge de la correction de l'usage

¹⁴⁹ Kripke, 1996, p. 128-129.

¹⁵⁰ Wittgenstein, 2005, formule au §241 ce qu'il entend par l'idée d'un accord et ne fait rien d'autre que de décrire l'utilité d'une certaine pratique dans nos vies, à savoir : « Dis-tu donc que l'accord entre les hommes décide du vrai et du faux ? – C'est ce que les hommes *disent* qui est vrai et faux ; et c'est dans *le langage* que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais une forme de vie. ». Il ajoute au § 242 : « Pour qu'il y ait compréhension mutuelle au moyen du langage, il faut qu'il ait non seulement accord dans les définitions, mais (si étrange que cela puisse paraître) accord sur les jugements [...] ».

ne rétablit pas pour autant la signification dans ses droits à un statut factuel et connaissable. En effet, on pourrait en arriver à dire que ma réponse « 125 » à la question « combien font $68 + 57$? » est correcte, si et seulement si elle concorde avec celle des autres. Mais, même si le sceptique et nous-mêmes acceptons d'avance ce critère, le sceptique ne pourrait-il pas maintenir que, tout comme nous nous trompions sur ce que « + » signifiait par le passé, nous nous trompions aussi à propos de « concorder » ? Tenter de réduire la règle de l'addition à une autre règle – « Répondez à un problème d'addition exactement de la même manière que les autres ! » – c'est en effet se heurter aux limitations de Wittgenstein qui interdisent de chercher « une règle pour interpréter une règle ». En outre, une telle règle décrirait mal ce que nous faisons : nous ne consultons pas les autres lorsque nous additionnons car si chacun devait suivre une règle de ce genre en additionnant, nous n'arriverions collectivement à rien – nul ne pourrait répondre sans attendre la réponse de quelqu'un d'autre. Par conséquent, si Wittgenstein avait voulu fournir une condition nécessaire et suffisante montrant que « 125 », et non « 5 », est la bonne réponse, nous aurions pu l'accuser, comme nous venons de le souligner, de circularité¹⁵¹. Par ailleurs, si nous ne regardons plus du côté de l'objection de la circularité mais que nous nous tournons vers l'objection de la finitude, nous notons que la pratique de la communauté, en couvrant seulement un segment fini de l'ensemble des applications possibles de l'addition, ne peut, comme nous l'avons constaté à l'échelle individuelle, déterminer la règle que nous suivons au niveau communautaire. En effet, comment nos pratiques communautaires peuvent-elles alors déterminer la signification de « plus », voire même de n'importe quel autre terme ? De plus, comment une communauté, considérée comme un tout, peut-elle bien déterminer ce qu'elle veut dire au moyen d'une expression, si la pratique de chacun de ses membres s'applique à un nombre fini et par conséquent indéterminé de cas ? (Kripke soutient que l'objection de l'erreur peut également s'appliquer et être généralisée).

Il s'ensuit donc, selon Kripke, que ce n'est pas l'accord au sein de nos pratiques communautaires qui décide ce qui est vrai ou faux mais que c'est cet accord qui *justifie* et détermine si le sujet applique un terme correctement ou non. Le changement de perspective qui permet ainsi à Kripke de formuler ce qu'il appelle la solution sceptique du paradoxe sceptique attribué à Wittgenstein est, pour une part essentielle, le remplacement d'une

¹⁵¹ Kripke, 1996, n. 87, p. 129.

conception réaliste de la signification – appuyée sur l'idée de conditions de vérité objectives qui peuvent être ou ne pas être réalisées sans que nous soyons dans tous les cas en mesure de déterminer si elles le sont ou non – par une conception antiréaliste, appuyée sur l'idée de conditions d'assertabilité justifiée pour une proposition. La position de Kripke est que la proposition problématique « *A* veut dire l'addition par 'plus' » n'a pas de conditions de vérité mais seulement des conditions d'assertion correcte : la question n'est pas de savoir si quelqu'un veut dire réellement ceci ou cela par un mot quelconque, mais si lui-même et les autres sont ou non justifiés à croire que c'est ce qu'ils veulent dire. Autrement dit, il s'agit apparemment de renoncer à dire à quelles conditions (ou en vertu de quels faits) il est le cas que le mot « plus » ou « table » signifie telle ou telle chose dans la langue de Jean, pour se contenter de dire de quelle manière nous utilisons de telles attributions, et à quelles conditions nous les tenons pour justifiées. Ainsi, si la pratique de Jean (dans un nombre fini de cas) s'accorde avec la pratique linguistique de sa communauté (dans un nombre fini de cas), sa communauté linguistique est alors justifiée à asserter que Jean veut dire addition par « + ».

Par conséquent, si l'on admettait que l'accord sur nos pratiques communautaires s'exprime en termes de conditions de vérité relatives aux attributions de signification, l'extension de « plus » serait alors déterminée par les verdicts communautaires :

(*) Pour tout ensemble de triplet ordonné de nombres $\langle p, q, r \rangle$, $\langle p, q, r \rangle$ appartient à l'extension de « plus » si et seulement si notre communauté linguistique venait à juger que $\langle p, q, r \rangle$ satisfait « $p + q = r$ ».

Cependant, Kripke affirme dans ce passage que (*) ne peut pas être correct : l'objection de la finitude montre que la flèche allant de gauche à droite du biconditionnel échoue, et selon l'objection de l'erreur, qu'il est tout à fait concevable que la communauté linguistique soit enclin à commettre des erreurs et à évaluer, de manière erronée, l'ensemble de tous les triplets $\langle p, q, r \rangle$ tels que $p + q = r$. Par ailleurs, (*) rend impossible l'idée même d'une erreur communautaire quant à l'application du signe « + » dans la mesure où ce sont les pratiques communautaires qui définissent l'extension de « + ». Nous en venons donc à conclure par *a reductio* que (*) est incorrect. Comme Kripke le met ainsi en exergue dans ce passage :

Ce qui découle de ces conditions d'assertabilité n'est pas que la réponse de quiconque à un problème d'addition est, par définition, la bonne, mais, plus platement, que si tout le monde s'accorde sur une certaine réponse personne ne se sentirait justifié en la qualifiant d'erronée¹⁵².

Nous reviendrons dans un second chapitre sur cette question de savoir si un accord fondé sur nos pratiques communautaires peut ou non être exprimé en termes d'attributions de signification douées de conditions de vérité.

Le sceptique dispose également d'un autre argument à l'encontre de [d], à savoir : que nous n'avons ni un accès direct quant à la manière dont notre communauté linguistique est disposée à employer les termes, ni ne pouvons déduire *a priori* à partir de tels faits (étant donné que nous devons observer la manière dont nos applications coïncident avec les applications communautaires) que nous devons appliquer un terme de telle et telle manière. Par conséquent, de tels faits échouent à satisfaire [J₁], et tous faits qui échouent à satisfaire [J₁] ne peuvent pas, selon le sceptique, être envisagés comme des faits constitutifs de la signification. Il semble donc bien étrange que la conclusion de l'argument sceptique consiste à affirmer que les faits constitutifs de la signification soient des faits me liant à ma communauté. [d] n'apparaît ainsi pas comme une interprétation adéquate de [SC].

Mais, affirmer que les faits qui me lient à ma communauté ne valent pas comme solution directe au problème sceptique ne conduit pas à soutenir que Kripke rejette aussi une forme plus faible d'anti-individualisme, selon laquelle les attributions de signification de la forme « Il est vrai que Jean veut dire telle et telle chose » ou « C'est un fait que Jean veut dire telle et telle chose » sont, d'une certaine manière, justifiées ou qu'il est légitime de les asserter en s'appuyant sur des faits faisant appel à notre communauté linguistique. Comme nous le précisons au § 1.4.2, cette idée même constitue la base de l'interprétation de l'argument du

¹⁵² Wilson, 1998, maintient, en des termes naturalistes, que la conclusion sceptique est incompatible avec la perspective de la solution sceptique, dans la mesure où (i) est implicite, au cœur de la solution sceptique, l'idée selon laquelle les attributions de signification relatives à un locuteur donné dépendent des dispositions linguistiques pertinentes d'un locuteur à s'ajuster adéquatement aux standards pertinents de correction établis au sein de la communauté linguistique; et (ii) étant donné que les attributions de signification répondent à cette exigence, il est difficile de concevoir tout en restant cohérent qu'elles soient dotées d'un contenu non-factuel. Elles énoncent des faits quant aux relations entre les dispositions linguistiques du locuteur et les pratiques linguistiques stables de la communauté. Cet argument semble loin de ce que nous avançons, dans la mesure où la conclusion (ou la solution) sceptique ne rejette pas l'idée que ces relations-ci puissent énoncer des faits, mais qu'elles puissent être exprimées en termes de conditions de vérité se rattachant aux attributions de signification. Voir sur ce point, Kremer, 2000.

langage privé de Wittgenstein. Si le comportement d'un agent linguistique ne peut pas être évalué et comparé à celui des autres membres de sa communauté, nous ne sommes alors pas justifiés à affirmer qu'il est porteur d'une signification quelconque. Bien que cette forme d'anti-individualisme entrevue dans [d] ne puisse offrir une solution directe au problème sceptique, il demeure néanmoins (comme nous le verrons au §1.4.2) qu'elle fait partie intégrante de la solution sceptique au problème sceptique.

1.4.1.5. Anti-réductionnisme

La lecture de la conclusion sceptique qui semble être la plus contemporaine est la suivante¹⁵³ :

[e] les attributions de signification ne peuvent pas être analysés en termes d'un ensemble de faits naturels ou non-sémantiques.

Selon cette lecture, [e] renvoie au refus du sceptique à soutenir qu'il existe un « fait superlatif » en vertu duquel nous puissions dire qu'un agent attache telle ou telle signification à une expression donnée. [e] a ainsi été formulée de diverses manières : il n'existe pas de faits de signification; il n'existe pas d'« authentiques » faits de signification; il n'existe pas de faits objectifs de signification « robustes », etc. Selon cette lecture, la conclusion sceptique rejette toute tentative de réduire ou d'exprimer les attributions de signification au moyen de propositions non sémantiques¹⁵⁴. Il ne paraît donc pas légitime de rendre compte de l'argument sceptique en ayant recours à une analyse réductionniste des attributions de signification. Davidson¹⁵⁵ mentionne ainsi que les concepts tels que la réalité, la vérité, la connaissance, la beauté, l'espace, le temps, etc. retiennent essentiellement l'attention des philosophes dans la mesure où ce sont les concepts les plus élémentaires que nous possédons. Il soulève alors la question suivante – pourquoi ne pas envisager de réduire ces concepts-ci en des concepts plus simples, plus clairs et plus fondamentaux ? – et en conclut que:

¹⁵³ Elle est d'ailleurs, entre autres, défendue par Horwich, 1998, Chap.10.

¹⁵⁴ Horwich, 1998, p. 216, le souligne et le décrit comme suit: « The thesis is that meaning attributions are not made true by any conglomeration of non-semantic phenomena – so they cannot be incorporated into any grand unified theory of the natural world. ».

¹⁵⁵ Davidson, 1996.

« What makes these concepts so important must also foreclose on the possibility of finding a foundation for them that reaches deeper into bedrock¹⁵⁶. ».

Peut-être que le sceptique tire une conclusion similaire quant aux attributions de signification, à savoir : qu'il est déraisonnable de vouloir traduire ces attributions de signification en des termes plus fondamentaux ou plus clairs, dans la mesure où nous ne pouvons pas les saisir dans des termes plus élémentaires ou plus simples. Ce point n'implique ni que les attributions de signification soient mystérieuses, ambiguës ou guère fiables, ni que nous ne puissions rien dire de significatif à leur égard : nous pouvons, au contraire, en rendre compte en décrivant la manière dont nous les employons au sein de notre langage et le rôle qu'elles jouent dans nos vies.

Le passage suivant semble appuyer cette interprétation :

Il est très important de garder à l'esprit que nous ne cherchons pas à savoir quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes (les conditions de vérité) pour suivre une règle, ni analyser « en quoi consiste » le fait de suivre une règle. De telles conditions fourniraient certes une solution « directe » au problème sceptique, mais on a vu qu'il fallait les rejeter¹⁵⁷.

Tout comme dans ce passage, Kripke emploie, de manière interchangeable, les notions de « conditions de vérité », de « définition », d'« analyse ». Il décrit ainsi la conclusion sceptique comme suit : il n'existe pas de « faits », de « conditions de vérité¹⁵⁸ » ou de « conditions-dans-le-monde¹⁵⁹ » qui correspondent à des attributions de significations.

En rejetant la thèse selon laquelle les attributions de signification sont dotées de conditions de vérité, ni le sceptique ni le Wittgenstein de Kripke (qui accepte la conclusion sceptique) ne cherchent à nier que les attributions de signification aient des conditions de vérité dans un sens « minimal », selon lequel pour toute phrase *S* qui exprime une proposition, *S* si et seulement si il est vrai que *S* si et seulement si c'est un fait que *S*. Nous avons d'ailleurs déjà vu que tant le sceptique que le Wittgenstein de Kripke considèrent que

¹⁵⁶ Ibid., p. 264.

¹⁵⁷ Kripke, 1996, p. 102-103. Selon Horwich, 1998, p. 216-217, un élément supplémentaire venant confirmer cette interprétation se trouve dans la forme de l'argument sceptique: « the strategy of the sceptical paradox is to consider a series of non-semantic candidates for the facts in virtue of which 'plus' means what it does, and to argue against each of them, concluding that there are no facts of the right sort to identify with facts about meaning. ».

¹⁵⁸ Kripke, 1996, p. 87, p. 92.

¹⁵⁹ Ibid., p. 87, p. 101.

le sens minimal de « vérité » et de « fait », comme préfixe ou suffixe se rapportant aux attributions de signification, n'est pas problématique.

Bien que nous soyons enclins à penser que [e] soit plus proche du contenu de la conclusion sceptique que les autres candidats que nous avons étudiés, nous ne croyons néanmoins pas que [e] soit l'interprétation appropriée de la solution sceptique. Le passage extrait de *Règles et langage privé* est un peu déroutant dans la mesure où une « solution directe » n'est pas simplement une solution qui propose une analyse de ce que nous voulons dire au moyen d'un terme *w*. Tout fait qui figure dans une telle analyse doit aussi satisfaire [J₁]. Par conséquent, si nous considérons que [e] laisse ouverte la possibilité qu'il y ait un « état » qui satisfasse [J₁], et que cet état soit non analysable ou primitif, alors [e] ne correspond pas à ce que le sceptique vise par [SC]. Rappelons qu'après avoir examiné un nombre de candidats susceptibles d'être un fait constitutif de la signification et avoir considéré qu'ils étaient inadéquats (dans la mesure où ils ne réussissaient pas à répondre aux conditions de [J₁]), le sceptique de Kripke vient à affirmer que signifier telle et telle chose au moyen d'un terme *w* constitue un état non-analysable / primitif : un état « qui ne doit être assimilé ni à des sensations (migraines, ou états 'qualitatifs' quelconques), ni à des dispositions; un état d'une espèce spécifique, tout à fait à part¹⁶⁰ ». Mais, il écarte cette hypothèse comme inadéquate, pour la même raison qui le poussait à évaluer les candidats envisagés à titre de solutions directes comme inadéquates, à savoir : en raison de leur échec à satisfaire [J₁]. Ceci semble suggérer que la manière appropriée d'interpréter [J₁] s'énonce comme suit :

[f] Il n'existe pas d'état d'un agent, analysable ou primitif, qui satisfasse [J₁].

En outre, [e] ne peut pas être la manière adéquate d'interpréter la solution sceptique puisqu'elle ne découle pas de l'argument sceptique. S'il n'existe pas de fait qui satisfasse [J₁], il ne s'ensuit pas qu'il n'existe aucun fait qui puisse constituer une analyse réductionniste quant aux attributions de signification.

Nous pouvons offrir une interprétation plus précise de la conclusion sceptique que celle formulée par [f]. Rappelons, selon notre analyse de [J₁] au §1.2 :

¹⁶⁰ Ibid., p. 64.

[contrainte métaphysique] + [contrainte épistémologique] = [contrainte de justification [J₁]]

Une contrainte métaphysique (relative à la *normativité* de la signification) : F contient une norme, un standard de correction qui détermine *a priori* la manière dont *w* doit être appliqué dans un nombre indéfini de situations.

Une contrainte épistémologique : nous avons un accès direct à *F* (de façon à guider nos applications futures de *w*).

[J₁] *F* justifie le fait que nous appliquons le terme *w* de telle et telle manière, conformément à sa signification, si et seulement si (1) nous avons un accès direct (non-inférentiel) à *F*, et (2) nous pouvons déduire *a priori* de *F* que nous devons appliquer *w* de telle et telle manière dans un nombre indéfini de situations.

L'ingrédient clé de [J₁] montre que tout fait examiné dans l'argument sceptique échoue à satisfaire la contrainte métaphysique (les candidats [A] et [B] satisfont, au moins, la contrainte épistémologique). Une manière plus appropriée d'interpréter la conclusion sceptique est donc :

[f*] Il n'existe pas d'état d'un agent, analysable ou primitif, qui « contienne » une norme, un standard de correction, qui détermine d'avance ou *a priori* la manière dont *w* doit être appliqué dans un nombre indéfini de situations.

Le sceptique attaque finalement l'idée qu'il existe des états contenant des instructions sur la manière d'appliquer un terme dans une situation donnée. La question de savoir si ces états-ci peuvent ou non être exprimés en des termes non-sémantiques, s'ils sont établis indépendamment ou non du locuteur, ne constitue pas ce qui est ultimement en cause; il s'agit plutôt de voir s'ils peuvent répondre, de manière satisfaisante, à ce défi. Aucun état ne possède cette propriété, selon l'argument sceptique. C'est bien ce que l'argument sceptique vise à montrer, et c'est ainsi que nous interprétons [SC].

En parcourant la littérature, il apparaît qu'au moins un commentateur – George Wilson – s'accorde à dire qu'il s'agit de la bonne manière d'interpréter une prémisse fondamentale de l'argument sceptique, si ce n'est la conclusion sceptique, comme nous l'envisageons ici; un point de vue qu'il attribue également au Wittgenstein de Kripke. L'interprétation de Wilson de l'argument sceptique se présente ainsi, dans ses grandes lignes, comme suit :

L'interprétation de Wilson de l'argument sceptique

[Ns] (la contrainte de normativité) Si X veut dire quelque chose au moyen d'un terme w , alors il existe un ensemble de propriétés $P_1 \dots P_n$ qui régit l'application correcte que fait X de w . Autrement dit, il existe un ensemble de propriétés $P_1 \dots P_n$ telles que X a l'intention (a pris l'engagement linguistique) d'appliquer correctement w à un objet o ssi o vérifie $P_1 \dots P_n$ ¹⁶¹.

[G] (la contrainte de base ou « the grounding constraint¹⁶²») S'il existe un ensemble de propriétés $P_1 \dots P_n$ qui régisse l'application correcte que fait X de w , il existe alors des faits relatifs à X qui constituent $P_1 \dots P_n$ c.-à-d., des conditions qui régissent l'usage que fait X de w . Autrement dit, il doit exister des faits psychologiques et/ou sociaux à propos de X qui établissent $P_1 \dots P_n$ comme conditions de correction régissant l'usage que fait X de w .

¹⁶¹ Wilson, 1994, p. 370. Soames, 1998a, p. 330, souligne qu'il existe une manière d'interpréter [Ns] telle que nous puissions l'envisager comme une conséquence de la conception vériconditionnelle minimale de la signification et de la compréhension, qu'il décrit, pour les prédicats, comme suit : « A speaker understands a predicate ϕ that expresses the property of being F iff the speaker knows that ϕ (correctly) applies to an object o iff o is F ». Mais Soames affirme que cette conception vériconditionnelle minimale de la signification s'avère être pratiquement indéniable :

« It is obvious that sentences and predicates do have truth and applications conditions of this sort, and speakers do have the relevant beliefs and intentions. Try this for yourself. All of you who understand the predicate 'red' (and also what it means for a predicate to apply to an object), ask yourself whether you know that the predicate 'red' correctly applies to an object iff it is red. The answer, of course, is that you do. The sceptical cannot be seen as denying this triviality. »

Par conséquent, Soames avance que nous devons proposer « a stronger, more substantial, and more plausibly deniable interpretation of 'the classically realist conception of normativity' and 'classical realism about truth conditions' ». Il offre, ainsi, p.332, en parlant au nom de Wilson, une version plus forte de [Ns]:

[Ns+] Si x veut dire quelque chose au moyen d'un terme w , c'est parce que x connaît au préalable un ensemble de propriétés $P_1 \dots P_n$, et que x a l'intention d'appliquer correctement w à un objet o ssi o vérifie les propriétés $P_1 \dots P_n$.

Ce que le sceptique rejette, dans cette lecture des règles qui régissent la manière dont un locuteur comprend les termes du langage, incluant son habileté à les appliquer à chaque nouveau cas particulier d'objets, est cette idée que le locuteur puisse associer w à des propriétés $P_1 \dots P_n$ qu'il appréhende indépendamment et qu'il connaît déjà d'avance.

¹⁶² Wilson, 1994, p. 370; Soames, 1998a, p. 329.

[BSC] (Conclusion sceptique centrale) Il n'existe pas de faits quant à X qui constitue un ensemble de propriétés régissant l'emploi que fait X de w . Autrement dit, il n'existe pas de faits dans le monde dont nos attributions de signification puissent adéquatement rendre compte¹⁶³.

∴ [RSC] (Conclusion sceptique radicale) Tout un chacun ne signifie rien au moyen d'un terme¹⁶⁴.

Wilson maintient que contrairement au sceptique de Kripke, le Wittgenstein de Kripke se range du côté de l'opinion commune, celle-ci soutenant que tout un chacun veut dire quelque chose au moyen des termes et des énoncés qu'il utilise. Il rejette donc [RSC]. Ces mêmes termes et énoncés ne peuvent donc pas, selon lui, avoir de conditions d'application sur le mode d'une conception classique et réaliste de la vérité (« a classical realist »). Il accepte alors [BSC] et tend par conséquent à rejeter [Ns].

En bref, selon la lecture de Wilson, la différence entre le sceptique de Kripke et le Wittgenstein de Kripke, se présente ainsi :

Le sceptique de Kripke	Le Wittgenstein de Kripke
Ns	G
G	BSC
BSC	~ RSC
∴ RSC	∴ ~ Ns

Selon l'interprétation que nous avons proposée de l'argument sceptique, le sceptique de Kripke n'arrive pas à la conclusion sceptique [RSC], comme Wilson le montre ici. Dissocier le sceptique de Kripke du Wittgenstein de Kripke n'implique pas, à notre avis, qu'il faille attribuer au sceptique de Kripke une conclusion en faveur d'un scepticisme radical. [J1] pourrait ainsi nous permettre de circonscrire cette différence : le sceptique de Kripke insiste pour que cette contrainte soit remplie par tout fait en vertu duquel nous puissions affirmer qu'un locuteur attache telle ou telle signification à un terme w , alors que le Wittgenstein de Kripke la rejette.

¹⁶³ Wilson, 1994, p. 370, 1998, p. 107.

¹⁶⁴ Wilson, 1994, p. 372, 1998, p. 108.

Mais, que rejette, selon Wilson, le Wittgenstein de Kripke en rejetant [RSC] ? Wilson soutient que le Wittgenstein de Kripke refuse de concevoir l'idée de standards ou de critères de correction pré-établis d'avance qui détermineraient la manière dont un terme doit être correctement appliqué dans un nombre indéfini de situations. Autrement dit, Wittgenstein rejette, selon Kripke, cette conception classiquement réaliste de la signification¹⁶⁵. Wilson formule ce point ainsi:

« Unlike the skeptic, Kripke's Wittgenstein [...] he claims to have shown that those sentences cannot have classical realist truth conditions (for sentences) nor classical realist satisfaction or truth-of-conditions (for terms). Hence the meaningfulness of language for its users cannot consist in that¹⁶⁶. »

« He also agrees with the sceptic that we can make no sense of the idea that properties can be pre-linguistically « singled out » in this way nor of the standard-fixing *de re* intentions that classical realism invokes. The mistake of the classical realism (and therefore, of the radical skeptic), according to Kripke's Wittgenstein, occurs at the very outset. The meaningfulness of a term and the fact about what it means are not engendered by the constitutively prior recruitment of independently existing properties to serve as standards of correctness for a term¹⁶⁷. »

Wilson souligne donc que cette question d'un scepticisme quant à l'idée d'une signification pré-établie d'avance joue un rôle central dans les considérations de Wittgenstein se rattachant à l'activité de suivre une règle. Mais, malheureusement, fait-il remarquer, cette question semble s'effacer devant l'insistance de Kripke à établir la non-factualité de la signification, à savoir : l'idée qu'il n'existe pas de faits de signification, individualistes ou sociaux en vertu desquels nous puissions dire d'un locuteur qu'il attache telle signification plutôt que telle autre à une expression linguistique donnée. Nous rejoignons la réflexion de Wilson sur ces deux points.

Il est, en effet, généralement reconnu que si un sujet veut dire telle ou telle chose au moyen d'un terme *w*, c'est bien d'une part, qu'il obéit à certains standards qui déterminent s'il applique *w* correctement, et d'autre part, que si son usage de *w* est correct, celui-ci doit alors être conforme aux standards ou normes en vigueur. Ce qui revient ici à dire qu'une attribution de signification est normative. Mais, il ne s'agit pas de laisser entendre que ces

¹⁶⁵ Wilson, 1994, p. 373: « [...] Wittgenstein rejects what he (Kripke) calls the 'classical realist' theory or picture of meaning. »

¹⁶⁶ Ibid., p. 374.

¹⁶⁷ Wilson, 1998, p. 109-110.

standards-ci sont déterminés d'avance, qu'ils s'appliquent indifféremment à chaque nouveau cas et qu'ils ne varient absolument pas au fil du temps. Nous montrerons, dans un second chapitre (§2.4) que cette image ne correspond pas à la vraie nature de nos termes et énoncés linguistiques : ces derniers sont sujets à changement et s'adaptent aux fluctuations de notre environnement au cours de l'histoire. La notion de « démocratie » ne recouvre, par exemple, plus à l'heure actuelle le sens antique de démocratie directe; nous parlons toujours de démocratie mais de démocratie représentative. Cette image platoniste, qui conçoit les significations comme éternelles, immuables, et fixées d'avance pour toujours, se révèle tout à fait erronée. Ce fut donc bien une préoccupation centrale de Wittgenstein d'écarter une telle conception mythologique de la règle et c'est aussi, un point important que Kripke soulève dans son analyse.

1.4.2. L'interprétation de Kripke de l'argument du langage privé

Le changement de perspective qui permet à Kripke, comme nous l'avons mentionné au point [d] du § 1.4.1, de formuler « la solution sceptique » du problème sceptique qu'il attribue à Wittgenstein, vise à substituer à une théorie « classique réaliste » de la signification, une conception de la signification comme usage. Or le passage d'une conception véri-conditionnelle de la proposition – dans laquelle comprendre la proposition veut dire savoir ce qui est le cas lorsqu'elle est vraie – à une conception vérificationniste – dans laquelle comprendre la proposition veut dire savoir dans quel cas elle peut être légitimement assertée – est justement celui que Wittgenstein est supposé, selon une interprétation plus ou moins reçue, avoir effectué entre le *Tractatus* et les écrits de sa deuxième période¹⁶⁸ :

Que Wittgenstein ait ou non raison de penser que la conception globale du *Tractatus* est une conséquence de présuppositions naturelles et apparemment incontournables, il a incontestablement raison en ce qui concerne ce point fondamental. Le modèle de la correspondance-avec-les-faits doit être écarté avant qu'on puisse s'attaquer au problème sceptique¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Kripke, 1996, p. 86.

¹⁶⁹ Ibid., p. 94.

La solution sceptique de Wittgenstein concède au sceptique qu'il n'existe aucune « condition de vérité », aucun « fait correspondant », vérifiant dans le monde un énoncé comme « Jean signifie l'addition par '+', tout comme la plupart d'entre nous.»¹⁷⁰.

Selon Kripke, Wittgenstein substitue à la question du *Tractatus*¹⁷¹ :

i. Que doit-il advenir pour que la phrase « Jean veut dire l'*addition* par '+' » soit vraie ?

Deux autres questions dans les *Recherches philosophiques* :

ii. Dans quelles conditions pouvons-nous asserter (ou nier) de manière appropriée que Jean veuille bien dire l'*addition* au moyen du signe « + » ?

iii. Quel rôle et quelle utilité a dans nos vies la pratique qui consiste à asserter (ou nier) dans ces conditions les propositions en question ?

Kripke interprète Wittgenstein en lui attribuant la position que nous avons résumée sous la forme de [JE] en réponse à ii. : « Jean veut dire l'addition par '+' » est garanti / justifié si et seulement si l'usage que fait Jean de « + » est en accord avec celui des membres de sa communauté linguistique, et que ceux-ci veulent bien dire l'*addition* au moyen du signe « + ». En réponse à iii., Kripke interprète Wittgenstein en lui attribuant la thèse selon laquelle, en énonçant ces propositions linguistiques-ci, nous ne concevons pas le monde en lui attachant des conditions objectives de vérité. Il s'agit plutôt de savoir à quelle condition un agent est justifié de juger qu'une énonciation d'un autre agent est correcte. Nous exprimons davantage notre confiance en un sujet : nous devons ainsi pouvoir être justifié à juger que ses énonciations sont correctes et conformes à l'usage du signe « + » en vigueur. Supposons par exemple que j'aie chez l'épicier et que j'affirme que celui-ci veut bien dire l'addition au moyen du signe « + », j'asserte alors que nous pouvons lui faire confiance et qu'il ne va pas chercher à nous tromper lorsque nous irons faire nos commissions mais, si j'asserte que cet épicier ne veut pas dire l'addition par « + », je vous mets alors en garde d'acheter quoi que ce soit chez lui. C'est dans des circonstances de ce genre que nos attributions de signification ont un rôle et une utilité dans nos vies.

Bien que le Wittgenstein de Kripke accepte la conclusion de l'argument sceptique ([f] ci-dessus), il rejette la manière dont nous y parvenons. Selon le sceptique, la conclusion

¹⁷⁰ Ibid., p. 101.

¹⁷¹ Ibid., p. 88.

sceptique résulte de l'échec de tout fait constitutif de la signification à satisfaire [J_I]. Le Wittgenstein de Kripke rejette cependant [J_I].

[J_I] *F* justifie le fait que nous appliquons le terme *w* de telle et telle manière, conformément à sa signification, si et seulement si (1) nous avons un accès direct (non-inférentiel) à *F*, et (2) nous pouvons déduire *a priori* de *F* que nous devons appliquer *w* de telle et telle manière dans un nombre indéfini de situations.

Il concède que « si notre pratique ou croyance ordinaire reste néanmoins justifiée, c'est parce que [...] elle ne requiert pas la justification intenable dénoncée par le sceptique.¹⁷² ». [J_I] est une approche internaliste de la justification, faisant seulement référence à un individu. Le Wittgenstein de Kripke souligne que l'échec de tout fait constitutif de la signification à satisfaire [J_I] ne sous-détermine pas notre pratique ordinaire d'attribution de la signification, celle-ci pouvant être justifiée de manière plus adéquate.

Tout individu prétendant maîtriser le concept d'addition sera jugé par *la collectivité* comme maîtrisant effectivement ce concept si ses réponses particulières *concordent avec celles de la collectivité* dans un nombre suffisant de cas, [...] Un déviant dont les dérapages sont trop nombreux et rédhibitoires, ne peut tout simplement pas participer à la vie de la collectivité, ni communiquer¹⁷³.

Cette manière plus adéquate par laquelle notre pratique ordinaire d'attribution de la signification peut être justifiée, selon la solution sceptique, peut donc se résumer comme suit :

[J_E] « *S* veut dire *M* par *w* » est garanti / justifié si et seulement si *S* emploie un terme *w* conformément aux usages de sa communauté linguistique, et *M* correspond à ce que la communauté linguistique de *S* signifie au moyen de *w*.

En l'appliquant à l'argument du langage privé, [J_E] revêt une version plus forte :

[J_{E+}] « *S* veut dire *M* par *w* » est garanti / justifié si et seulement si (a) *S* emploie un terme *w* conformément aux usages de sa communauté linguistique, et *M* correspond à ce que la communauté linguistique de *S* signifie au moyen de *w*, et (b) il est possible de vérifier que *S* emploie bien un terme *w* conformément aux usages de sa communauté linguistique.

Contrairement à [J_I], selon laquelle les conditions de justification relatives à la manière dont un sujet applique un terme dépendent de critères internes au sujet, [J_E] fait reposer les

¹⁷² Ibid., p.81.

¹⁷³ Ibid., p. 108 : nos italiques.

conditions de justifications relatives à la manière dont un sujet applique un terme sur des critères externes (sociaux) au sujet – et plus spécifiquement sur des pratiques d'usage communautaire. Les conditions de justification doivent, selon le Wittgenstein de Kripke, intégrer la référence aux autres locuteurs : la distinction entre une manière correcte (au sens où l'assertion qu'une personne suit une certaine règle est justifiée) et incorrecte de suivre une règle doit être exprimée en termes d'accord ou d'absence d'accord avec les pratiques de la communauté. L'individu est donc jugé par la communauté sur la base de la conformité de sa manière d'agir à la manière d'agir de la majorité de la communauté.

L'impossibilité d'un langage privé, maintient Kripke, émerge comme un « corollaire » à la solution sceptique. Kripke aborde ainsi la relation entre la solution sceptique et l'argument du langage privé dans les passages suivants :

Pour un individu *pris isolément*, l'idée qu'une règle guiderait celui qui l'adopte ne peut avoir aucun contenu réel. [...] Tant *qu'on considère que quelqu'un suit une règle « en son for intérieur »*, et donc tant que ce sont ses propres conditions de justification qui comptent, tout ce qu'on peut dire est qu'il est libre de suivre la règle en question telle qu'elle s'impose à lui. C'est pourquoi Wittgenstein dit : Croire que l'on « suit la règle » n'est pas la suivre. C'est donc aussi qu'on ne peut pas suivre la règle *privatim*; sinon croire que l'on suit la règle serait la même chose que la suivre. (§202)¹⁷⁴.

On définit d'ordinaire un « langage privé » (d'après le §243) comme un langage logiquement impossible à comprendre pour quelqu'un d'autre. [...] Ce qui est nié, en réalité, c'est-ce qu'on pourrait appeler le « modèle privé » de l'acte de suivre une règle, à savoir l'idée qu'une personne qui suit une règle donnée doit être analysée uniquement en termes de faits se rapportant à elle et à elle seule, sans référence à son appartenance à une collectivité plus large. [...] L'impossibilité d'un langage privé, [...], se déduit bel et bien de l'inadéquation du modèle privé pour le langage et les règles, puisque dans un « langage privé » l'acte de suivre une règle est analysable seulement dans un modèle privé, mais l'inadéquation du modèle privé est plus fondamentale, parce qu'il s'applique à toutes les règles. Je tiens que tout ceci est au cœur du §202¹⁷⁵.

Nous pouvons ainsi résumer l'interprétation que propose Kripke de l'argument du langage privé, comme suit :

¹⁷⁴ Ibid., p. 105 : nos italiques.

¹⁷⁵ Ibid., p. 126-127: nos italiques.

L'interprétation de Kripke de l'argument du langage privé [KALP¹⁷⁶] :

i. Le langage est une activité gouvernée par des règles, et celle-ci existe à partir du moment où nous sommes à même de dire qu'un individu suit bien une règle. (La comparaison de Wittgenstein du langage à la notion de jeu de langage est ici pertinente).

ii. (Corollaire à la solution sceptique) Il est pertinent de dire qu'un individu suit une règle (c.-à-d. applique un terme correctement) seulement si nous pouvons vérifier qu'une règle a bien été suivie ou déviée. À cet effet, il faut établir :

(a) Les standards d'application correcte d'un terme doivent être externes au sujet. Ils doivent, plus spécifiquement, reposer sur nos pratiques communautaires et sociales¹⁷⁷.

(b) La manière dont un sujet applique un terme *w* doit (en principe) être soumise à l'évaluation¹⁷⁸ des autres membres de la communauté linguistique, ces derniers vérifiant

¹⁷⁶ Nous utiliserons cette abréviation pour faire référence à l'interprétation de Kripke de l'argument du langage privé.

¹⁷⁷ McGinn, 1984, p. 185, soutient que la référence à la communauté est redondante dans la condition de justification: « for the correct condition is simply that I observe that you give the sum of pairs of numbers sufficiently often. This conclusion is of course entirely individualistic in that it refers only to the person to whom the rule is ascribed and to his behavior. ». Il ajoute, p. 187: « It is not essential to make reference to the community in giving the criteria for (e.g.) meaning addition by '+' ». Goldfarb, 1985, p. 482, soulève un argument similaire. Pourquoi, avance Goldfarb, ne pouvons-nous pas construire les conditions d'assertabilité ou de justification comme suit:

(*) Nous sommes autorisés à affirmer qu'une personne veut dire l'addition par '+', lorsqu'interrogée à propos de deux nombres, cette personne donne leur somme dans chaque nouveau cas.

Goldfarb, 1985, p. 483, poursuit:

« Kripke's objection was that, in the solitary case, there would be no difference between an individual's actually fulfilling a condition and its appearing to him that he fulfills it. Clearly however, with respect to (*) there is a difference. In short, descriptively adequate assertability conditions can be framed using (not mentioning) what is ascribed as being meant, that is, notions like addition, table, green, chair, and so on. Such conditions invoke neither community nor agreement. Yet they do yield a distinction between an individual's fulfilling a condition and the individual's taking himself to fulfill it, and they do provide a basis for distinguishing between responses that are in accord with a previously ascribed meaning and responses an individual is simply inclined to make. Thus Kripke's central claim, that his solution shows how public language is impossible but solitary is not, collapses. ».

Nous évaluerons ces objections dans un second chapitre au §3.1 (telles qu'elles sont formulées dans le contexte de la théorie dispositionnelle de Kripke), et montrerons qu'elles privilégient une conception platoniste, peu plausible voire intenable, de la signification.

¹⁷⁸ Kripke, 1996, p. 118 : « [...] chaque sujet prétendant suivre une règle peut être contrôlé par les autres. Les autres membres de la collectivité peuvent contrôler si le supposé suiveur des règles est, ou n'est pas, en train de donner des réponses particulières auxquelles ils souscrivent, et qui concordent avec les leurs. ».

si S applique w conformément aux standards mentionnés dans (a). Le sujet S , considéré en lui-même et isolément, n'est donc pas en mesure de dire s'il suit correctement la règle. Il se peut que S pense suivre une règle alors qu'il n'est pas en train de la suivre : penser que nous sommes en train de suivre une règle n'est pas la même chose que suivre une règle.

iii. Un « langage privé » est par définition un langage qui est « logiquement impossible » à comprendre pour toute personne autre que le sujet lui-même. Par conséquent, dans un langage privé, personne n'est en position de dire si S applique les termes correctement, dans la mesure où personne ne peut être, en principe, en mesure de vérifier si ses dispositions à appliquer un terme sont correctes.

iv. Il n'est donc en aucun cas pertinent de dire qu'un sujet suit une règle dans le contexte d'« un langage privé ».

v. Il ne peut y avoir (conceptuellement parlant) un langage privé.

Les conditions de justification en vertu desquelles un terme w a été appliqué correctement (pour tout terme w) doivent être indépendantes du locuteur c'est-à-dire externes à l'agent dans les deux sens fondamentaux mis en évidence dans (a) et (b).

Il convient de noter que (b) $\not\rightarrow$ (a). McGinn l'exprime comme suit :

« What we need for a genuine community conception is the idea that following a rule is a notion, like that of being in fashion or marching in step, that inherently involves reference to individuals other than the individual to whom the ascription is made : and the requirements of third person-knowability and of sharability do not entail anything of that kind. Neither does the idea that rule-following has to be in principle correctable by others, if indeed this goes beyond knowability and sharability¹⁷⁹. ».

Il convient également de noter que (a) $\not\rightarrow$ (b). Les conditions d'application correcte d'un terme peuvent reposer sur des pratiques communautaires, même si la manière dont un sujet applique un terme w n'est (en principe) pas soumise à l'évaluation des autres membres de la communauté linguistique. Supposons, par exemple, que S emploie le terme « rouge » pour représenter une sensation privée qui s'apparente à la couleur rouge. Tant que ses applications du terme « rouge » sont conformes à celles de la communauté, nous sommes justifiés à asserter que « S veut dire rouge par 'rouge' », selon (a), même si les dispositions de S à

¹⁷⁹ McGinn, 1984, p. 194.

appliquer le terme « rouge » ne sont pas en principe soumises à l'évaluation des autres membres de la communauté. Par conséquent, la conclusion de l'interprétation que donne Kripke de l'argument du langage privé ne peut résulter uniquement de (a), c'est-à-dire de [J_E]. C'est seulement si nous ajoutons (b) à [J_E], comme nous l'avons formulé dans [J_{E+}], que nous arrivons à exclure la possibilité d'un « langage privé ».

L'interprétation que donne Kripke de l'argument du langage privé est plus forte que les interprétations vérificationnistes de l'argument du langage privé qui requièrent seulement (b), puisque, selon Kripke, même si (b) est satisfait, un « langage privé » demeure toujours impossible. S'ajoute à (b), un autre sens en vertu duquel, selon Kripke, les standards ou normes d'application correcte d'un terme ou d'une expression linguistique, doivent être indépendants du locuteur : ils doivent reposer sur nos pratiques communautaires, dans la mesure où c'est seulement au sein de nos pratiques communautaires que ces standards prennent forme et sens. Selon la lecture de Kripke de l'argument du langage privé, « vouloir dire telle et telle chose » fonctionne sur le mode du prédicat relationnel « petit » tel que $P(x, y)$ où $y \neq x$. Lorsque nous affirmons que x est petit, nous le comparons à d'autres personnes : y . x peut être petit par rapport à y' et grand par rapport à y'' . Il en est de même de « vouloir dire telle et telle chose » qui est un prédicat relationnel $V(x, y)$ où $y \neq x$. « Vouloir dire telle et telle chose » ou « suivre une règle de telle et telle manière » sont, en quelque sorte, pour reprendre les exemples de McGinn¹⁸⁰, des notions similaires au fait d'être à la mode ou de marcher au pas ; elles impliquent la référence aux autres membres de la communauté. Ainsi, lorsque nous disons que x veut dire telle et telle chose, nous comparons l'usage qu'il fait de x à celui de sa communauté linguistique y . Les régularités observées dans le comportement collectif de y servent, d'une certaine manière, de point de comparaison et déterminent les normes régissant une application correcte des termes. Les régularités observées dans le comportement d'un seul individu ne peuvent pas générer des normes. Elles ne peuvent pas constituer une « pratique », comme Kripke le souligne en interprétant l'emploi que fait Wittgenstein de cette expression dans le §202 des *Recherches philosophiques* :

¹⁸⁰ Ibid., p. 194.

C'est donc que « suivre la règle » est une pratique. *Croire* que l'on « suit la règle » n'est pas la suivre. C'est donc aussi qu'on ne peut pas suivre la règle *privatim*; sinon croire que l'on suit la règle serait la même chose que la suivre¹⁸¹.

Les contenus de signification émergent ainsi au sein de pratiques sociales collectives plus ou moins uniformes. Celles-ci constituent l'environnement (y) duquel les normes de signification puisent leur source, et nous ne pouvons affirmer d'un individu x qu'il emploie les termes du langage de manière appropriée qu'à partir du moment où son comportement est jugé conforme à ces mêmes normes.

Kripke précise que son interprétation de l'argument du langage privé n'impose pas la conclusion que Robinson Crusoé, isolé sur une île, ne puisse suivre aucune règle¹⁸² :

Pour un individu *pris isolément*, l'idée qu'une règle guiderait celui qui l'adopte ne peut avoir aucun contenu réel. [...] La situation change profondément si nous élargissons notre perspective, et considérons notre suiveur de règle non plus isolément, *mais en interaction avec une collectivité plus large*. Dans ce cas, les autres aussi auront des conditions de justification validant, ou invalidant, le fait que le sujet suit une règle, et celles-ci ne consisteront pas à s'en remettre simplement et sans condition à l'autorité propre du sujet¹⁸³.

Son interprétation préconise plutôt que :

si nous représentons Crusoé comme suivant des règles, nous l'agrégeons ainsi à notre collectivité, et lui appliquons nos critères propres à l'acte de suivre une règle. La fausseté du modèle privé ne signifie pas obligatoirement qu'un individu *isolé physiquement* ne puisse être dit suivre des règles; mais que, d'un individu *pris isolément* (qu'il soit ou non physiquement isolé), on ne peut rien de tel¹⁸⁴.

[KALP] n'exige donc pas la réelle participation de Crusoé au sein de la communauté linguistique pour que les autres membres soient justifiés de lui attribuer des règles¹⁸⁵. Elle

¹⁸¹ Wittgenstein, 2005, § 202.

¹⁸² Kripke, 1996, p. 127.

¹⁸³ Ibid., p. 105 : nos italiques.

¹⁸⁴ Ibid., p. 125-126.

¹⁸⁵ Notons également que cette interprétation de Kripke de l'argument du langage privé n'exige pas la réelle participation de Crusoé au sein de la communauté linguistique pour qu'il puisse suivre des règles. Celle-ci porte seulement sur la question de savoir ce que nous sommes ou non justifiés à asserter à propos d'un individu isolé qui suit une règle. Par conséquent, l'objection que McGinn adresse à l'interprétation de Kripke, à savoir – « it would, I think, be totally implausible to maintain that Crusoé somehow loses his rule-following capacities when he wakes up on his island in social isolation, that his words no longer have meaning (what if you went alone to a desert island for a holiday ?) » – semble manquer ce point essentiel.

requiert seulement que ceux-ci soient capables (en principe) de comparer son comportement avec celui de la communauté linguistique en question. Nous serions, par exemple, autorisés à dire que Crusoé suit la règle « plus » s'il applique le signe « + » comme nous sommes enclins à l'employer. Se conformer aux normes ou standards d'une communauté qui suit la règle « plus » est essentiel pour que nous puissions légitimement attribuer la règle « plus » à Crusoé.

Nous avons vu que l'idée que les autres puissent confirmer si les réponses d'un sujet concordent avec les leurs est indissociable de la conception *générale* qu'a Wittgenstein du fonctionnement de *toutes* nos expressions attribuant des concepts¹⁸⁶.

L'interprétation que donne Kripke de l'argument du « langage privé » n'impose pas non plus que d'autres suivent la même règle que Crusoé. Nous pourrions décrire la règle que suit Crusoé en termes de règles plus simples que celles que les autres suivent. Supposons, par exemple, qu'après avoir longuement observé le comportement de Crusoé, nous formions l'hypothèse : « Crusoé emploie le terme 'image' pour désigner ce qui correspond pour nous à des objets de couleur rouge ou orange ». Nous sommes alors autorisés à dire « Crusoé veut dire *rouge* ou *orange* au moyen du terme 'image' » tant qu'il applique 'image' à ce qui fait référence pour nous à des objets de couleur rouge ou orange. L'interprétation de Kripke de l'argument du « langage privé » n'exclut donc pas la possibilité d'attribuer la capacité de suivre une règle à un mathématicien créatif qui, en découvrant une fonction, décide de lui donner un nom, ou encore à un zoologiste qui, en faisant la découverte d'une espèce jusque-là inconnue, commence également par lui choisir une appellation spécifique¹⁸⁷. Il est également probable que ces nouvelles expressions-ci soient ou puissent être définies en termes d'autres expressions possédant déjà une signification au sein de la communauté linguistique de l'agent, de telle sorte que la question de savoir si celui-ci applique les termes en question correctement se confonde avec celle de savoir s'il applique les expressions les plus élémentaires conformément à l'usage en vigueur au sein de sa communauté linguistique.

[KALP] laisse ainsi d'importantes questions en suspens. Supposons qu'un sujet parle une langue qui ne se trouve partagée par aucune communauté, incluant la nôtre, et qu'il n'a

¹⁸⁶ Ibid., p. 117.

¹⁸⁷ Comme McGinn, 1984, p. 195, semble le penser.

jamais côtoyé aucun individu susceptible de suivre une règle, tel que le décrit McGinn dans le passage suivant:

« [Suppose] Romulus, upon the age of reason, hits upon the idea of distributing sign-posts around his island as an *aide-memoire*. He wants to avoid the marshes, so he writes an arrow in the sand and undertakes to walk in the direction of the head when he comes across it in the future; he follows his rule correctly in the future if he conforms his actions to his original intentions in respect of the arrow; and he may discover on occasion that he has followed his rule incorrectly when, misremembering his original intention, he finds himself wallowing in the marsh (he mistakenly thought that his original intention was to follow the *tail* of the arrow). Nor do I see any conceptual obstacle to his introducing properly linguistic signs for his own use, e.g. to keep records of the weather: all he needs is a good reason to introduce the signs and the intelligence to operate with them. That he has never had contact with other rule-followers does not seem to me to put a logical wall between him and the activity of rule-following. Certainly it seems implausible to insist that rules must necessarily be *taught* if they are to be grasped: for who taught the teachers?¹⁸⁸ ».

Chomsky imagine la réponse que pourrait être ici celle de Kripke :

« Kripke argues that we can still attribute rule-following to RC [Robinson Crusoe] in accordance with the Wittgensteinian solution. Namely, we regard him as a person who acquires rules under certain experiences, although not our rules, because we had different experiences. Then we can take him into the broader community of persons, who share our « form of life » in a broader sense. 'Our community can assert of any individual that he follows a rule if he passes the tests for rule-following applied to any member of the community', that is, if he acts in the manner of rule-follower although he doesn't give our responses¹⁸⁹. ».

Afin que nous puissions attribuer une identité au sujet, Chomsky soutient l'idée que, pour que nous reconnaissons l'autre comme sujet libre¹⁹⁰, il faut lui attribuer l'autonomie, c'est-à-dire l'usage créatif des règles. Cependant, nous ne retenons aucun passage dans le texte de Kripke qui prouve qu'il emploie l'attribution d'une identité personnelle comme critère pour l'attribution de suivre une règle. Nous pensons plutôt que Kripke traitera ce cas de la même manière que l'exemple de Crusoé ci-dessus. Tant que le comportement de Romulus présente des régularités (en principe) observables qui imitent et concordent avec les régularités de sa

¹⁸⁸ Ibid., p. 195-196.

¹⁸⁹ Chomsky, 1986, p. 230-231.

¹⁹⁰ Ibid., p. 235: « characteristic features of will and choice, the creative aspect of language use, and other indications of intelligence. »; cf. p. 230. Chomsky voit ainsi en la notion de règle un principe transcendantal, une condition d'intelligibilité. C'est une condition transcendantale, quoique Chomsky fasse référence ici non à Kant mais à Descartes, et fasse de cette condition une présomption indépassable analogue au *je pense* cartésien.

communauté linguistique, nous sommes justifiés à affirmer qu'il suit bien une règle. Ceci n'implique pas que :

- (i) Romulus doit être un membre d'une communauté linguistique.
- (ii) Romulus fut jadis un membre d'une communauté linguistique qui suit des règles.

Mais il apparaît que [KALP] implique que :

- (iii) La présence d'autres locuteurs soit effectivement requise afin de servir de point ou de base de comparaison (y).

Selon McGinn, ce point pose un sérieux problème à [KALP], dans la mesure où :

« Adam [did not have to] wait for Eve before he could follow rules. [...] How could the creation of other individuals wreak such a momentous change in the first created individual?¹⁹¹

[...] could nor the rest of the human race be wiped out while you sleep and yet the next day awake with your rule-following capacities intact?¹⁹²».

Cette objection nous paraît manquer l'idée essentielle de [KALP] dans la mesure où [KALP] ne vise pas à déterminer ce qui est vrai ou n'est pas vrai à propos d'Adam, mais ce que nous sommes ou ne sommes pas autorisés à dire à son égard. Nous ne sommes pas autorisés à dire d'Adam, ou du dernier homme sur terre, qu'ils suivent des règles, puisqu'il n'y a personne par rapport auquel leur comportement puisse être comparé. Il s'ensuit donc que, selon [KALP], nous ne sommes pas autorisés à qualifier leur comportement linguistique de langage.

Kripke souligne que les procédures qu'emploient une communauté linguistique pour contrôler si un de ses membres est, ou n'est pas, en train de donner des réponses particulières auxquelles elle souscrit, et qui concordent avec les siennes, variera selon le type de discours. Par exemple, dans le cas du terme « table », qui désigne des objets physiques observables, nous jugeons qu'un individu maîtrise le terme en question s'il l'applique aux objets physiques visibles dans notre champ visuel pour lesquels nous nous accordons à dire qu'il s'agit bien de tables. Dans le cas des aveux de douleur à la première personne (tels que « j'ai mal »), nous ne pouvons affirmer juste par l'observation si un individu éprouve de la douleur; nous visons plutôt à évaluer si son comportement manifeste ou non ce que nous considérons

¹⁹¹ McGinn, 1984, p.191n.

¹⁹² Ibid., p. 198.

être un signe de souffrance ou de douleur lorsqu'il émet un tel aveu¹⁹³. De même, dans le cas des énoncés mathématiques, nous ne comparons pas l'usage que fait un individu d'un concept mathématique (pour savoir par exemple s'il maîtrise le concept d'addition) avec une quelconque réalité infinie et suprasensible, nous contrôlons plutôt ses réponses observables à des problèmes d'addition particuliers, afin de voir si elles concordent avec les nôtres. Selon [KALP], nous sommes donc justifiés à attribuer un contenu de signification à un individu dans la mesure où nous pouvons comparer son comportement au nôtre. Par conséquent, comme le note Kripke, « le jeu où nous attribuons des concepts aux autres repose sur le consensus¹⁹⁴. ».

1.5. Conclusion

Kripke semble ainsi attribuer à Wittgenstein une conception sociale anti-réaliste de la signification. Il soutient que Wittgenstein endosse un argument en faveur du scepticisme sémantique, venant alors à récuser l'idée même d'une application correcte et objective de la signification de toute expression linguistique donnée. Selon Kripke, Wittgenstein propose une solution sceptique à un paradoxe sceptique. La solution consiste à considérer la personne qui utilise une règle non plus isolément, mais en tant que membre d'une communauté d'utilisateurs dans laquelle elle sera supposée avoir compris la règle comme il se doit si et seulement si les réponses qu'elle considère comme « correctes » coïncident normalement avec celles que les autres utilisateurs sont également enclins ou disposés à fournir. Le seul garant de la correction « objective » dans l'application est la concordance entre les applications individuelles au sein de la communauté. Les standards ou normes d'application correcte d'un terme doivent donc être externes au sujet et reposer sur des pratiques d'usage communautaire. Par conséquent, la manière dont un sujet applique un terme *w* doit (en principe) être soumise à l'évaluation des autres membres de la communauté linguistique, ces derniers vérifiant si le sujet en question applique *w* conformément aux normes en vigueur. Le changement de perspective qui permet ainsi à Kripke de formuler ce qu'il appelle la solution sceptique du paradoxe sceptique attribué à Wittgenstein est, pour une part essentielle, le

¹⁹³ Kripke, 1996, p. 122 : « Si j'attribue à quelqu'un la maîtrise du terme 'douleur', il suffit qu'il prononce sincèrement la phrase 'j'ai mal' pour que je compatisse, veuille l'aider, etc. (à l'inverse, si je suis un sadique), et cela même si sa souffrance ne se manifeste par aucun autre signe [...] ».

¹⁹⁴ Ibid., p. 122.

remplacement d'une conception réaliste de la signification – reposant sur l'idée de conditions de vérité objectives qui peuvent être ou ne pas être réalisées sans que nous soyons dans tous les cas en mesure de déterminer si elles le sont ou non – par une conception antiréaliste, appuyée sur l'idée de conditions d'assertabilité justifiée pour une proposition. Le passage d'une théorie véri-conditionnelle de la proposition à une théorie faisant appel aux conditions d'assertabilité écarte, comme Kripke le souligne, l'idée même d'une application correcte et objective des normes de signification. En effet, sa position consiste à affirmer que la proposition problématique « *S* veut dire l'addition par 'plus' » n'a pas de conditions de vérité mais seulement des conditions d'assertion correcte : la question n'est pas de savoir si *S* veut dire réellement ceci ou cela par un mot quelconque, mais si lui-même et les autres sont ou non justifiés à asserter que c'est ce qu'ils veulent dire et s'ils peuvent ainsi rendre compte du rôle et de l'utilité que cette pratique a dans leurs vies. Les conditions d'assertion doivent donc intégrer la référence aux autres locuteurs : la distinction entre une manière correcte (au sens où l'assertion qu'une personne suit une certaine règle est justifiée) et incorrecte de suivre une règle doit alors être exprimée en termes d'accord ou d'absence d'accord avec les pratiques de la communauté. Par conséquent, si un individu présente des régularités (en principe) observables qui imitent et concordent avec les régularités de sa communauté linguistique, nous sommes justifiés à asserter qu'il suit bien une règle.

La solution sceptique concède donc au sceptique ses conclusions « paradoxales », mais montre que notre pratique quotidienne qui consiste à attribuer la maîtrise de l'usage de certains mots à autrui peut être autorisée. Selon Kripke, Wittgenstein avance la thèse selon laquelle la signification n'est pas objectivement correcte mais correcte dans un sens plus faible. La « solution sceptique » qu'il attribue à Wittgenstein vise finalement à exprimer la signification en termes de conditions sous lesquelles une communauté se trouve légitimement justifiée à asserter une proposition, à réduire l'objectivité de la signification aux conditions d'assertion relatives à une communauté donnée et donc à réduire la notion même de normativité de la signification, la dimension de « ce qui devrait être » contenue dans les expressions explicites de la signification d'un terme, à des régularités observables dans le comportement de groupes de locuteurs.

Mais, avant de mener plus avant une telle critique, il nous paraît nécessaire de voir si une approche dispositionnelle en termes de régularités ou de dispositions comportementales ne

pourrait pas rendre compte de la dimension normative et sociale de la signification. Nous pourrions protester que les objections de Kripke contre l'approche dispositionnelle sont injustes, puisque la théorie qu'il considère est simpliste : une théorie dispositionnelle sophistiquée, pourrait-on souligner, serait peut-être en mesure de distinguer entre les dispositions à appliquer correctement un terme et les dispositions à appliquer celui-ci de manière incorrecte. Autrement dit, une théorie dispositionnelle suffisamment développée pourrait spécifier quelles sont les dispositions qui sont constitutives de la signification. Mais une telle réplique ne satisfera pas le sceptique. C'est précisément ce que nous analyserons dans un second chapitre.

CHAPITRE II

L'ANALYSE DISPOSITIONNELLE

2.1. Introduction

Dans un premier chapitre, nous avons parcouru en détail l'argument sceptique et avons procédé à diverses remarques relatives à sa structure et à sa portée. Nous avons terminé sur une note plutôt pessimiste, puisqu'aucune des diverses stratégies envisagées pour relever le défi sceptique ne s'est avérée satisfaisante. Pourtant, il apparaît que l'analyse dispositionnelle peut être raffinée. Il sera donc d'une part question de savoir quels sont les principes et conditions permettant de construire une théorie plus adéquate et d'autre part, d'évaluer si une approche sociale dispositionnelle plus raffinée peut prétendre rendre compte d'une application correcte et objective des normes de signification. Nous aborderons ainsi cette approche et analyserons les objections que lui adresse Kripke par l'intermédiaire du sceptique. C'est à travers cette série d'objections que nous entrerons dans le débat relatif à la normativité de la signification.

2.2. L'analyse dispositionnelle de la signification

Le sceptique nous défie de lui indiquer un fait nous permettant de justifier que nous voulons bien dire *addition* (et non *quaddition*) par « + ». Nous avons vu au chapitre précédent que ni nos usages passés (compatibles tant avec la fonction *addition* qu'avec la fonction *quaddition*), ni une quelconque règle associée à ce signe (le sceptique peut remettre en question de la même manière la signification de chacun des termes de la règle), ni un quelconque état qualitatif ne permettent de réfuter les doutes du sceptique concernant la factualité et, de ce fait, le caractère déterminé de la signification.

Mais, il semble nous rester encore une carte à jouer : les dispositions¹⁹⁵ présentent ainsi l'avantage de fournir un critère permettant de distinguer les cas dans lesquels le signe « + »

¹⁹⁵ Les états mentaux sont identifiables à des capacités, à des dispositions à l'action et au comportement. Par exemple, attribuer une connaissance tacite des règles à un locuteur ou des

est associé à la fonction *quaddition* de ceux dans lesquels il est associé à la fonction *addition*, en particulier dans les cas où les deux fonctions donnent les mêmes réponses. Si la réponse est identique, il existe un fait dispositionnel déterminant ce que le sujet entend par « + ». L'analyse dispositionnelle paraît dès lors éviter les écueils évoqués à la fin du chapitre précédent.

Cependant, le sceptique n'accepte pas une telle approche et soulève les objections suivantes¹⁹⁶ contre la théorie dispositionnelle de la signification (appliquée au terme « + ») :

(1) *L'objection de la finitude* : étant une créature finie, nos dispositions réelles ne peuvent être, elles-aussi, que limitées. Aussi, confronté à des nombres excessivement grands, nous constatons que certains nombres sont tout simplement trop grands pour être saisi par notre esprit. Néanmoins, il est bien évident que nous voulons dire l'addition par le signe « + » même si nous ne sommes pas disposés à saisir des nombres trop grands.

(2) *L'objection de l'erreur* : Toute théorie sémantique doit pouvoir rendre compte de la possibilité de l'erreur. Mais, un ensemble de dispositions ne peut fournir un standard permettant de déterminer si l'utilisation d'un terme est correcte ou non. Une disposition ne permet pas de dégager l'espace nécessaire entre performance (ce que je fais) et compétence (ce que je devrais faire) : chercher la manière dont nous *devrions* appliquer le signe « + » revient ici à dire comment nous *appliquerions* le signe « + ».

(3) *L'objection de la circularité*¹⁹⁷ : La théorie dispositionnelle ne peut pas réussir à donner une description non-circulaire des faits qui constituent notre intention de signifier l'addition au moyen du signe « + ».

dispositions comportementales, c'est alors lui attribuer réellement un ensemble d'états dispositionnels, jouant un rôle causal dans la production systématique d'un comportement linguistique correct. Autrement dit, nos dispositions comportementales, issues d'un dressage ou d'un entraînement, contribuent à expliquer, de manière causale, les formes de transmission et d'incorporation des règles.

¹⁹⁶ Kripke, 1996, Chap. 2.

¹⁹⁷ L'analyse de cette objection fera partie de notre discussion autour de l'objection de l'erreur.

(4) *L'objection de la justification* : Tout fait constitutif de la signification doit nous « montrer comment je suis justifié¹⁹⁸ » à signifier telle fonction plutôt que telle autre, par un signe de fonction donné, si l'on nous demande de faire une addition. Autrement dit, tout fait constitutif de la signification doit être tel que, quoi que nous fassions (ou soyons disposés à faire), il y ait une seule chose que nous devons faire¹⁹⁹. Mais, les dispositions n'ont pas cette propriété.

Dans ce chapitre, nous examinerons et évaluerons chacune de ces objections. Ce chapitre est divisé en quatre sections, correspondant aux quatre objections. Le plan de chaque section s'ordonne comme suit :

i. Nous exposerons d'abord l'argument correspondant à l'objection en question, afin d'identifier la contrainte que l'objection impose à la théorie dispositionnelle.

ii. Nous évaluerons la portée de l'argument proposé par Kripke et soulignerons ses faiblesses.

iii. Finalement, nous tenterons d'offrir une interprétation moins radicale de la contrainte en question en montrant qu'une version différente de la théorie dispositionnelle de celle proposée par Kripke peut résister à l'objection si la contrainte est ainsi interprétée.

2.3. L'objection de la finitude

2.3.1. L'argument de la finitude

L'argument de la finitude contre la théorie dispositionnelle de la signification apparaît dans le passage suivant :

¹⁹⁸ Ibid., p. 21.

¹⁹⁹ Ibid., p.35.

La théorie dispositionnelle tente d'éviter le problème de mes performances effectives passées, en faisant intervenir une disposition [...] Il n'est pas vrai, par exemple, qu'interrogé à propos de la somme de deux nombres quelconques, arbitrairement grands, je puisse toujours donner leur somme ; car certains couples de nombres sont tout simplement trop grands pour que mon esprit – ou mon cerveau – puisse les saisir [...]

J'ai entendu dire que notre problème viendrait seulement d'une notion trop grossière : *ceteris paribus*, si on me demande d'additionner deux nombres, je répondrai certainement en énonçant leur somme [...] Soit, mais comment articuler concrètement cette stipulation ? Peut-être en disant ceci : si on rembourrait mon cerveau avec de la matière supplémentaire, en quantité suffisante pour me permettre de saisir des nombres assez grands, et si on lui donnait une capacité qui lui permette d'effectuer ce genre d'addition gigantesque [...], alors, requis d'additionner deux très grands nombres m et n , je répondrai en donnant leur somme, et non le résultat qu'implique telle ou telle règle de type quus [...] Mais, bien entendu, ce que la stipulation *ceteris paribus* signifie en définitive c'est en gros ceci : si, d'une manière ou d'une autre, il m'était donné les moyens de réaliser mes intentions relativement à des nombres actuellement trop grands pour que je puisse les additionner (ou les saisir), et si j'entreprenais de les réaliser, alors, requis d'additionner deux très grands nombres quelconques m et n , je répondrais en donnant leur somme [...] Il présuppose, comme un fait établi, mon intention de signifier telle fonction plutôt que telle autre par « + ». [...] Or, ce que le sceptique conteste, c'est l'existence même d'un tel fait ; et on ne peut lui répliquer qu'en spécifiant sa nature²⁰⁰.

Rappelons, le problème auquel la théorie dispositionnelle est sensée apporter une solution :

[SCEPT] Existe-t-il un fait constitutif de la signification pouvant garantir que par l'emploi du terme addition nous voulons bien dire « addition » (ou plus généralement, un fait constitutif de la signification qui, par le mot w veut dire « w » pour toute expression w de notre langage) ?

Le dispositionnaliste de Kripke offre la solution suivante au [SCEPT]²⁰¹ :

[KD] S signifie l'addition par « + » consiste si pour tout p, q, S est disposé à répondre r lorsque nous lui demandons d'effectuer une somme quelconque « $p+q = ?$ » si et seulement si r est la somme de p et de q .

Un problème soulevé par Kripke dans le passage cité ci-dessus est qu'il n'est pas vrai, qu'interrogé à propos de la somme de deux nombres quelconques, arbitrairement grands, nous puissions toujours donner leur somme ; car certains couples de nombres sont tout simplement trop grands pour que notre esprit, ou notre cerveau, puisse les saisir. Dans ce sens, nos dispositions à additionner ne couvrent qu'un nombre fini de cas. Néanmoins, il est

²⁰⁰ Ibid., p. 38-39.

²⁰¹ Ibid., p. 34.

bien évident que nous signifions l'addition par « + » même si nous ne sommes pas disposés à manipuler des nombres excessivement grands.

Cette objection montre que la flèche allant de droite à gauche de l'*analysans* dans [KD] échoue c'est-à-dire que :

$\forall p, q, S$ est disposé à répondre r à la question « $p + q = ?$ » $\not\Leftarrow r$ est la somme de p et de q .

et constitue ainsi la prémisse clé dans l'argument de la finitude. L'argument (qui peut être extrait du passage) semble prendre la forme d'une *reductio*, et pourrait être résumé comme suit :

2.3.2. Résumé de l'argument de la finitude contre la théorie dispositionnelle

i. Supposons que nous veuillons dire l'addition par « + ».

ii. Selon la théorie dispositionnelle [KD], nous voulons dire l'addition par « + » si et seulement si nous sommes disposés à fournir des réponses qui covarient avec l'ensemble de triplets ou de paires ordonnées²⁰² contenus dans l'extension de « + ».

iii. Vu que le signe « + » s'applique à des objets qui nous sont *épistémiquement inaccessibles*, il y aura des ensembles de triplets $\langle p, q, r \rangle$ contenus dans l'extension de « + », sur lesquels nous ne serons pas disposés à répondre r à la question « $p + q = ?$ ».

iv. Par conséquent, selon la théorie dispositionnelle [KD], nous ne signifions pas ou nous n'entendons pas l'addition par « + ».

v. Mais cela contredit la supposition i. selon laquelle nous signifions bien l'addition par « + ». La théorie dispositionnelle [KD] doit donc être fausse.

²⁰² L'ensemble $\{x, y\}$, qui possède les deux éléments x et y , est appelé paire non ordonnée de x et de y . On peut définir des paires ordonnées à l'aide de paires non ordonnées. La façon la plus naturelle est peut-être celle-ci: on se donne deux objets a et b qui vont servir de « marqueurs ». On identifie alors la paire ordonnée constituée de x et de y avec l'ensemble $\{\{x, a\}, \{y, b\}\}$, c'est-à-dire avec la paire non ordonnée dont les éléments sont les deux paires non ordonnées $\{x, a\}$ et $\{y, b\}$. Notons $\langle x, y \rangle$ cette paire ordonnée; autrement dit, $\langle x, y \rangle$ est définie comme étant $\{\{x, a\}, \{y, b\}\}$. On voit alors aisément que, pour tout x, y, u, v : $\langle x, y \rangle = \langle u, v \rangle$ si et seulement si $x = u$ et $y = v$. Ainsi, deux « paires ordonnées » sont identiques uniquement quand leurs éléments sont identiques et sont dans le même ordre. Aussi, les expressions extensionnelles sont identiques si leur extension est la même: deux classes seront identiques si elles ont exactement les mêmes membres; deux relations sont identiques si elles relient exactement les mêmes paires (triplets, etc.). Par exemple, la classe des mammifères marins vivant en 1940 et celle des cétacés vivant en 1940 seront considérées comme la même classe si elles ont les mêmes membres (Cf. Quine, 1965, p. 20).

Kripke ajoute également que, faire appel aux réponses que nous pourrions donner dans des conditions idéales, qui transcendent cette finitude, n'aiderait pas davantage le dispositionaliste à reformuler [KD] :

[KD₁] Signifier l'*addition* par « + » consiste à être disposé, *sous des conditions idéales*, à répondre *r* à la question « $p+q=?$ » si et seulement si *r* est la *somme* de *p* et de *q*.

Comment allons-nous alors clarifier ce que nous entendons par ces conditions idéales ? La suggestion de les décrire comme des conditions dans lesquelles « il nous est donné les moyens de réaliser nos intentions » relativement à des nombres actuellement trop grands pour que nous puissions les additionner réussira, affirme Kripke, seulement si nous présupposons « comme un fait établi, notre intention de signifier telle fonction plutôt que telle autre par '+'²⁰³ ». Nous ne pouvons pas néanmoins affirmer avec certitude que, s'il nous est donné les moyens de réaliser nos intentions, nous répondrons conformément à la table infinie de la fonction. Soit, mais comment articuler concrètement une telle stipulation ? Serions-nous disposés ou non à appliquer « + », si notre cerveau était rembourré avec de la matière cervicale supplémentaire, ou si un élixir prolongeait notre vie ? Comment pourrions-nous savoir ce qu'il adviendrait dans ce cas ? De telles expérimentations pousseraient peut-être à la folie²⁰⁴. Mais, si nous ne sommes pas poussés à la folie, rien ne nous garantit que nous soyons disposés à donner des réponses qui soient conformes à la fonction de l'addition par opposition à une fonction – nommons-la la *quaddition* – qui coïncide avec la fonction de l'addition sur un segment initial fini de la fonction de l'addition, mais qui diverge de celle-ci par la suite, à moins, dit Kripke, de présupposer que nous avons formé l'intention de donner des réponses qui soient conformes à la fonction *plus*. Néanmoins, Kripke maintient que, construire cette clause dans des conditions idéales rendrait [KD] circulaire ; nos dispositions

²⁰³ Kripke, 1996, p. 39.

²⁰⁴ Martin et Heil, 1998, p. 300, soutiennent dans une défense de la théorie dispositionnelle qu'il n'est pas nécessaire de recourir à de telles expérimentations visant à idéaliser nos capacités cognitives parce que nous possédons bien cette habileté ou disposition à additionner indéfiniment des nombres très grands, mais puisque nos capacités physiques de vitesse de calcul et de mémoire sont limitées, nous sommes incapables de les manifester. Dans un autre monde possible, où, disent-ils, nos capacités physiques ne sont sujettes à aucune restriction, nous pourrions les manifester. Ce n'est donc pas, concluent-ils, que nous ne possédons pas cette habileté à additionner de très grands nombres mais plutôt que la manifestation de cette habileté est bloquée ou inhibée par certaines limites physiques. Par conséquent, la manifestation dans l'usage de la signification ne transcende pas la possibilité de sa manifestation.

idéalisées n'étant déterminées que parce que nous tenons d'avance pour réglée la question de savoir quelle fonction nous signifions.

2.3.3. Critique de l'argument de la finitude

Nous venons de le voir : l'argument de la finitude repose sur l'idée selon laquelle nos dispositions sont finies et sont dès lors dans l'incapacité de rendre compte de l'infinité des applications que semble déterminer la notion de signification. Pourtant, l'argument de la finitude ne résiste pas à la critique.

Selon la théorie dispositionnelle [KD] exposée par Kripke, nous sommes ainsi disposés à appliquer « + », puisque nous signifions l'addition par « + », si et seulement si nous sommes disposés à fournir des réponses qui covariant avec l'ensemble de paires ou de triplets ordonnés contenus dans l'extension de « + ». Ce qui engendre un problème car l'extension de « + » implique l'emploi de termes trop grands, insaisissables par notre esprit, de telle sorte que²⁰⁵ le sens de la flèche allant de droite à gauche du biconditionnel dans [KD] échoue c'est-à-dire :

$\forall p, q, S$ est disposé à répondre r à la question « $p + q = ?$ » $\nleftrightarrow r$ est la somme de p et de q

Certains termes s'appliquent à des objets qui nous sont épistémiquement inaccessibles, et donc à des objets que les dispositions d'un sujet normal ne permettent pas de saisir. « Plus » est un terme de ce genre, pour une certaine catégorie de valeurs. Mais, nous pourrions nous demander pourquoi il faudrait être capable d'additionner correctement de très grands nombres pour démontrer que nous voulons bien dire l'addition par « + ». Cette exigence est trop forte et place une lourde charge épistémique sur le locuteur – qu'il est tout à fait impossible de satisfaire. Étant donné que, selon [KD], aucun être humain ne peut remplir une telle exigence, aucun être humain ne peut réussir à vouloir dire l'addition par l'emploi du signe « + ». Par conséquent, en ajoutant cette exigence à la description de la théorie dispositionnelle, Kripke formule en quelque sorte un sophisme dit de l'homme de paille²⁰⁶.

²⁰⁵ Cf. §2.3.2, prémisse iii.

²⁰⁶ Baillargeon, 2005, définit ainsi ce paralogisme: si on ne peut vaincre un argumentaire, il peut être possible de sortir victorieux d'une confrontation avec une version affaiblie de cet argumentaire : cela sera d'autant plus facile si nous créons nous-mêmes la version affaiblie en la façonnant exactement telle qu'elle doit l'être pour garantir qu'elle sera démolie. Telle est, en substance, la stratégie mise en

C'est également le sens de la remarque suivante de McGinn qui ne voit pas pourquoi parler d'une disposition finie ferait obstacle à l'élaboration d'une théorie sémantique :

« I have no wish to deny that our possession of infinitary concepts raises philosophical difficulties – notably how an infinite object such as the number series can be represented by a finite object (the mind or brain) – but I think that this is not a problem on which Kripke can legitimately rest his case [...]. [The] problem is a specific problem about infinity; it is not a general problem about the notion of meaning²⁰⁷. ».

Nous savons ce qu'est π , quand bien même ce nombre est infiniment long. En quoi le fait que nous sommes des êtres finis dotés de dispositions finies devrait-il nous empêcher d'en saisir la complexité ? Pareille difficulté semble concerner l'épistémologie en général, et il semble bien trop exigeant qu'elle soit résolue par une simple théorie sémantique. L'argumentation du sceptique ne paraît donc pas concluante car elle exige ici d'une théorie sémantique qu'elle réponde à un problème qui la dépasse et qui, au final, relève davantage de l'épistémologie.

Nous pensons qu'une solution plus simple consiste à restreindre le biconditionnel dans [KD] pour les termes comme « + » dont les extensions sont déterminées par une procédure computationnelle ou algorithmique, c'est-à-dire :

S signifie l'addition par « + » si pour tout p, q, r que S est capable (en principe) de saisir, S soit disposé²⁰⁸ à répondre r à la question « $p+q=?$ » si et seulement si r est la somme de p et de q , et que l'addition²⁰⁹ est la fonction la plus simple correspondant à ces limites comportementales-ci.

Ce que cette version de la théorie dispositionnelle implique pour le signe « + » est que nous n'avons pas nécessairement besoin d'être disposé à résoudre des sommes avec de très grands nombres pour réussir à vouloir dire l'addition par « + », une requête à laquelle aucun être humain ne peut répondre, mais seulement *un segment initial* de la fonction impliquant les calculs les plus longs que mon esprit est (en principe) capable de saisir. Ainsi formulée, la théorie dispositionnelle résisterait à l'objection de la finitude.

œuvre par le paralogisme dit de l'homme de paille. Il tire son nom de cette ancienne coutume des soldats qui s'entraînaient au combat contre un adversaire fait de paille.

²⁰⁷ McGinn, 1984, p. 162-163.

²⁰⁸ Comme nous le verrons, nous introduirons bientôt une clause *ceteris paribus* dans cette équivalence, non dans le but de surmonter l'objection de la finitude, mais dans celui de surmonter l'objection de l'erreur.

²⁰⁹ Kripke, 1996, p. 18, ne met pas en doute l'extension du signe « + », à savoir si 125 est bien la somme arithmétique de 68 et de 57. Mais, il entend saper, comme je le mentionne dans mon premier chapitre, la certitude de ma réponse en attaquant son sens métalinguistique: quel fait est tel que lorsque j'emploie le signe « + », je dénote bien l'addition et non la *quaddition* ?

Cependant, Boghossian a, par ailleurs, proposé un exemple visant à montrer que l'objection de la finitude peut aussi s'appliquer aux termes non mathématiques, comme « cheval », dont les extensions ne sont pas déterminées par une procédure computationnelle ou algorithmique. Il souligne qu'un terme s'applique à tous les éléments de son extension, quels que soient le moment et le monde considérés. Or, il se trouve que si la signification était une disposition, nous nous trouverions dans l'impossibilité d'appliquer ce terme à tous les objets auxquels il s'applique. Ce point est mis en évidence dans le passage suivant :

« The idea of meaning something by a word is an idea with an infinitary character – if I mean plus by « + », then there are literally no end of truths about how I ought to apply the term, namely to just the members of this set of triples and not to others, if I am to use it in accord with its meaning. [...] It holds for any concepts. If I mean horse by « horse », then there are literally no ends of truths about how it would be correct for me to apply the term – to horses in Imperial Armenia, and so on, but not to cows, or cats wherever they may be – if I am to use it in accord with its meaning. But, Kripke argues, the totality of my dispositions is finite, being the dispositions of a finite being that exists for a finite time. And so facts about dispositions cannot capture what it is for me to mean addition by « + »²¹⁰. ».

Il poursuit ainsi en ajoutant que :

« If it is indeed the property *horse* that I am disposed to apply the term to, then I should be disposed to apply it to *all* horses, including horses so far away and so far in the past that it would be nonsense to suppose I could ever get into causal contact with them. Otherwise, what is to say that my disposition is not a disposition to apply the term to the property *nearby horse*, or some such? But no one can have a disposition to call all horses « horse », for no one can have a disposition with respect to inaccessible objects²¹¹. ».

Afin de déterminer si la formulation de la théorie dispositionnelle de Kripke résiste ou non à cette objection, nous devons tenter en premier lieu d'esquisser le portrait d'une version plus générale de cette théorie et de souligner les difficultés que nous rencontrons.

Dans son analyse de la théorie dispositionnelle de Kripke, Horwich suggère de manière schématique la généralisation suivante de [KD] :

[KD] *S* veut dire *F* par *w* consiste en ce que *S* est disposé à appliquer *w* à *x* si et seulement si *x* est un *f* (où « *f* » doit être remplacé par un prédicat (c.-à-d. « chien ») et « *F* » par le nom de la signification de ce prédicat-ci (c.-à-d. « CHIEN »).

²¹⁰ Boghossian, 1989, p. 509.

²¹¹ Ibid., p. 528-529.

Il avance ensuite²¹² que [KD] n'est pas plausible et devrait être rejeté parce qu'il présuppose une théorie inflationniste de la vérité. Selon Horwich²¹³, [KD] est construit afin de pouvoir lire (ou d'extraire) l'extension du prédicat à partir (*read off*) de toute propriété susceptible de constituer sa signification. Autrement dit, [KD] implique que nous puissions déterminer l'extension de w à partir de la manière dont S est disposé à appliquer w :

w est vrai de x si et seulement si S est disposé à appliquer w à x

Ceci implique qu'il y ait des conditions de vérité non-sémantiques nécessaires et suffisantes – soit quelque chose de la forme :

w est vrai précisément de f si et seulement si $R(w, f)$

Où $R(w, f)$ peut être déduit de n'importe quelle propriété non-sémantique constituant la signification de w . Mais, Horwich maintient que, l'existence d'une telle théorie est plausible, seulement si *être vrai de* est une relation substantielle, c.-à-d. une relation dont les propriétés essentielles sont non-sémantiques, à l'image d'une analyse naturaliste. Et ceci, maintient-il, est précisément ce que le déflationisme, qu'il défend, rejette.

Ainsi, afin de clarifier plus concrètement l'approche de Horwich, tentons de la formuler à l'aide de la terminologie développée par Wright. Considérons la proposition suivante, inspirée de l'*Euthyphron* de Platon²¹⁴ :

(i) Pour tout acte X , X est *pieux* si et seulement si X est aimé des Dieux.

Dans une perspective de ce genre, la question de Socrate porterait sur la règle à appliquer dans le cas du concept *pieux*, et de son rapport avec les attitudes de certains sujets qui semblent pertinentes relativement au domaine concerné (ici, les dieux pour la piété). Elle se présente alors comme un dilemme, dit « dilemme de l'*Euthyphron* », que nous proposons, en suivant Wright, de réinterpréter comme suit.

²¹² Horwich, 2005.

²¹³ Horwich, 1995, p.363-364.

²¹⁴ Dans l'*Euthyphron*, Socrate demande à son interlocuteur : est-ce que le pieux est aimé des dieux parce qu'il est pieux, ou bien est-il pieux parce qu'il est aimé des dieux? (Platon, 1998, 10a).

Voici la présentation que donne Wright du dilemme de l'Euthyphron :

« On this view (Socrates' view), the gods are, by their natures, cognitively responsive to piety; and citation of the piety of an act can thus quite properly feature in the explanation of the gods' estimate of it. As we might say: the piety of an act is one thing, and the gods' estimate is another, and it is merely that the gods are so fortunately endowed that the piety of an act need never elude them if they so choose. By contrast, one who avers the second claim at the expense of the first (the position taken by Euthyphro) intends to repudiate the thought that piety has sufficient, as it were, constitutive independence from the opinions of the best judges (gods) to feature in the explanation of the direction that those opinions take; rather, such opinions enter in some constitutive sense into the determination of which acts are pious. Thus, the « because » in the second claim adverts, on this view, to the *conceptual* ground of an act's being pious²¹⁵. ».

Nous pouvons alors clarifier ce dilemme de la façon suivante, en le généralisant à un prédicat F (comme « pieux ») qui exprime le concept C (comme celui de *pieux*²¹⁶), à un objet quelconque X, et à des sujets S, capables de réagir de façon discriminée :

(1) « X est F » est vrai si et seulement si X est en soi ou réellement F.

Exemple : « X est pieux » est vrai si et seulement si X est en soi ou réellement pieux.

(2) « X est F » est vrai si et seulement si X suscite (est disposé à susciter) une réaction R en S.

Exemple : « X est pieux » est vrai si et seulement si X est aimé des dieux (aimable aux dieux)²¹⁷

L'alternative est la suivante : ou bien, comme dans (2), la règle d'application du concept ne dépend que des attitudes ou des réactions de ces sujets parce qu'il n'y a effectivement rien de plus dans le fait d'être dit tel ou tel que de susciter ces réactions, ou bien, comme dans (1) elle dépend de la possession d'une qualité ou d'une propriété, qui est indépendante des réactions des sujets mais susceptible néanmoins de les susciter. Wright appelle ce modèle-ci : « modèle de la détection », mais nous pouvons aussi, semble-t-il, le considérer comme un « modèle platoniste » dans la mesure où c'est celui qui va recevoir les faveurs de Platon dans l'*Euthyphron*. Ce modèle peut s'entendre de la façon suivante : nous reconnaissons ou détectons la présence d'une propriété réelle dans l'objet ; cette reconnaissance, si elle remplit

²¹⁵ Wright, 1992, p. 79-80.

²¹⁶ Nous noterons ici les prédicats F, et leurs exemples entre guillemets, et les concepts C, et leurs exemples en *italiques gras*. Occasionnellement, les guillemets seront utilisés pour les mots du langage naturel, mais la mention sera alors explicite.

²¹⁷ Ces deux expressions sont nécessaires pour la classification exacte des positions: aussi bien les formulations qui mentionnent les « réponses » que « les dispositions à susciter telle ou telle réponse » sont des formes d'euthyphronisme.

certaines conditions²¹⁸, peut nous autoriser à appliquer tel ou tel concept de façon justifiée, et c'est la présence réelle de la propriété dans l'objet qui fait que notre attribution est vraie. Un acte est dit pieux, parce qu'il a la propriété d'être pieux, et l'existence de cette propriété ne dépend pas du fait qu'elle soit reconnue. Ce que nous entendons donc par « modèle platoniste²¹⁹ » est un modèle doublement réaliste : il repose d'une part sur un réalisme sémantique, au sens de Dummett²²⁰ où les valeurs de vérité des énoncés sont déterminées indépendamment de nos moyens de les vérifier, et sur un réalisme métaphysique, selon lequel il y a une réalité déterminée absolument indépendante.

Dans *Truth and Objectivity*²²¹, Wright souligne ainsi que (i) semble être le point sur lequel Socrate et Euthyphron s'entendent : Socrate et Euthyphron reconnaissent tous deux, en (10c), que ce qui est pieux est aimé des dieux. Ils acceptent ainsi :

« X est pieux » est vrai si et seulement si x est aimé des dieux.

Ils paraissent ainsi d'accord sur les critères qui garantissent l'application du prédicat F, et les conçoivent tous deux en termes des réactions des sujets S. Nous pouvons donc poser que :

(Critère de l'application de F) « X est F » est vrai si et seulement si X suscite la réponse R en S.

²¹⁸ Par exemple, la reconnaissance doit venir d'un sujet compétent, capable justement de repérer la propriété en question (par exemple, un enfant n'est pas compétent pour juger de la piété d'un acte, ou un daltonien de la couleur d'une chose). Il faut également que cette reconnaissance vienne du sujet lui-même et non d'une suggestion extérieure (ce qui est le cas, par exemple, si la reconnaissance de la présence de la couleur rouge est obtenue par un artifice, qui trompe les capacités de détection du sujet).

²¹⁹ Nous voudrions distinguer ici entre une conception « platoniste », qui se réclame, en prenant quelques largesses, de Platon, et une conception « platonicienne », qui est propre à Platon. Le terme « platoniste » se justifie également par le fait que le platonisme est le nom que donnent les pragmatistes au genre de conception qu'ils rejettent. Par « philosophie pragmatiste », nous pensons aux initiateurs incontestés comme Peirce, James, Dewey et Schiller ainsi que Putnam, Rorty et Brandom pour ne citer que les plus célèbres de ces nouveaux pragmatistes.

²²⁰ Dummett, 1978, p. 146: « Realism I characterize as the belief that statements of the disputed class possess an objective truth-value, independently of our means of knowing it; they are true or false in virtue of a reality existing independently of us. ». La position antagoniste prend le nom « un peu terne » (*Ibid.*) d'anti-réalisme et se définit par la croyance que « statements of the disputed class are to be understood only by reference to the sort of thing which we count as evidence for a statement of that class. [...] the meaning of statements of the disputed class are tied directly to what we count as evidence for them, in such a way that a statement of a disputed class, if true at all, can be true only in virtue of something of which we could know and which we should count as evidence for its truth. ». La distinction de Dummett a suscité d'importants débats, dont il est impossible de rendre compte ici.

²²¹ Wright, 1992, Appendice du chap.3, p. 108.

Chaque fois que la réponse R est attestée, dans telle situation, pour un X particulier, nous pouvons être assurés que le prédicat F s'applique à ce X. Le véritable problème, qui divise en fait les deux interlocuteurs, est celui de savoir si ce sont ces réponses mêmes qui *constituent* le fait pour X d'être F (le fait pour un acte d'être pieux n'est rien de plus pour cet acte, que d'être aimé des dieux) ou si ces réponses se contentent d'indiquer un fait indépendant de celles-ci (un acte est pieux, et par là aimé des dieux parce qu'il a une propriété P, celle d'être réellement pieux, qui est indépendante de la règle qui gouverne notre attribution). Mais comment penser qu'être pieux ne soit que le fait d'être aimé des dieux ? Généralisées à un concept quelconque C, nous devrions dire que les conditions d'application d'un concept sont entièrement dépendantes de nos réactions : c'est cette idée qui se trouve reprise dans les modèles dits de « dépendance à la réponse de nos concepts²²² ».

Ainsi, Wright poursuivra la réflexion²²³ initiée par Mark Johnston et tentera de résumer comme suit, le problème qui divise les deux interlocuteurs : Socrate semble accorder un certain ordre de priorité au côté gauche du biconditionnel – il s'agit ici de ce que Wright nomme « *detectivism* » ou « modèle de la détection c.-à-d. modèle indépendant à la réponse » de la piété – alors que Euthyphron semble accorder un certain ordre de priorité au côté droit – il s'agit ici de ce que Wright nomme « *projectivism* » ou « modèle projectiviste c.-à-d. modèle de dépendance à la réponse » de la piété.

Johnston²²⁴ utilise ainsi cette distinction pour différencier les qualités premières des qualités secondes. Considérons les propositions suivantes :

(ii) x est carré si et seulement si x ressemble à un carré à des observateurs standards sous des conditions standards (« modèle de détection »).

(iii) x est rouge si et seulement si x ressemble à la couleur rouge à des observateurs standards sous des conditions standards (« modèle projectiviste »).

²²² « *Response-dependence* »: cette expression a été introduite par Johnston afin de dénoter les concepts qui « exhibit a conceptual dependence on or interdependence with concepts of our responses in certain specified conditions. », Smith, Lewis et Johnston, 1989, p.145. Nous traduirons par « dépendance à la réponse », en écho aux emplois de dépendre dans « dépendance à une substance ».

²²³ Ce sont probablement McDowell, 1998, p. 131-150 et Wiggins, 1998, p. 185-214, qui ont donné à ces modèles leur meilleure expression dans le domaine moral. Par la suite, la conception de dépendance à la réponse a été développée, sous ce nom et de façon plus générale par McGinn, 1983 et Johnston, 1993, p. 82-130.

²²⁴ Wright fait remarquer que Johnston a présenté cette analyse lors d'un séminaire à Princeton en 1986, mais s'en est depuis écartée.

Johnston suggérait que (ii) soit lu selon « un modèle de détection » impliquant une priorité allant de gauche à droite, et (iii) selon un « projectivisme » ou « modèle projectiviste » - où le réel n'est jamais que la projection ou le produit de nos pratiques - impliquant une priorité allant de droite à gauche. Autrement dit, les jugements de couleur sont dits être « *response-dependent* » : les verdicts des observateurs standards sous des conditions standards déterminent les extensions des termes de couleur. Selon cette lecture, (iii) est vrai par définition : le biconditionnel est synonyme d'équivalence conceptuelle. D'autre part, selon Johnston, les termes de forme sont dits « indépendants à la réponse » : les verdicts des observateurs standards sous des conditions standards suivent une extension constituée indépendamment de nos réponses subjectives. Par conséquent, (ii) est une vérité contingente : il se peut que les verdicts des observateurs standards sous des conditions standards échouent à déterminer des extensions indépendamment de nos réponses subjectives.

L'idée est ici que les concepts *bons*, *mauvais*, et certains autres peuvent être conçus, à l'instar des concepts de qualités secondes (par exemple, *rouge*, *chaud*, *amer*) comme *nécessairement* liés aux réponses subjectives qu'ils entraînent. De là un accord sur ce que nous appelons les équations de dépendance à la réponse (parfois « équations de base »), et que nous noterons (DR):

(DR) « X est F » est vrai si et seulement si X est disposé à susciter les réponses R chez le sujet S.

ou encore : (DR) $C(X) \leftrightarrow X$ est disposé à susciter les réponses R chez le sujet S.

Au-delà de cet accord minimal, les formulations et les modèles diffèrent, mais le problème qui les sous-tend demeure en substance le même : si elles sont nécessairement liées à nos réponses et à notre subjectivité, ces attributions en perdent-elles pour autant toute objectivité ? Ne dépendent-elles que de notre bon vouloir, et de ce que nous pensons ? Comment peuvent-elles avoir une force normative, et nous prescrire ce qu'il est correct de dire ?

Mais avant de justifier plus avant cette remarque, attardons-nous encore un peu, pour mieux comprendre la portée du modèle, à ce qui en est l'exemple privilégié: celui de la couleur qui se prête effectivement à une clarification comme la suivante :

X est rouge \leftrightarrow pour tout sujet S si X était perceptuellement présenté à S , (dans les conditions D) S aurait une expérience de X comme rouge.

D'où (DR, *rouge*) « X est rouge » est vrai si et seulement si X est disposé à manifester une apparence rouge à S (dans les conditions D).

Le défi relevé par ces modèles est, nous le voyons bien, de se demander s'il est possible de renoncer au réalisme du modèle « platoniste », tout en continuant à pouvoir rendre compte de nos pratiques conceptuelles, et notamment de leur attribuer des conditions de correction : ne faut-il pas que nous puissions mesurer notre attribution à *quelque chose d'autre*, pour savoir si elle est correcte ? Comment même préserver l'idée de fondement stable si nous nous référons, par le biais de nos concepts, à des réponses qui se produisent au fur et à mesure, et sont, en droit, variables ?

Il semble qu'il s'agisse là d'une aporie : il faut des conditions de correction pour les concepts, sans quoi on ne peut plus précisément marquer de différence entre ce qui *semble* à S être une application correcte du concept de ce qui *est* réellement une application correcte. Or, les seules marques de correction que nous pouvons proposer se comprennent en termes d'apparences concordantes, qui rend certes de moins en moins plausible que les apparences ne soient pas liées à la vérité, mais n'en éloigne pas la possibilité.

Comment pouvons-nous conserver, au sein d'un modèle de dépendance à la réponse, cette différence, cruciale en termes d'objectivité de la signification, entre le fait d'être dit F et celui d'être F ? Le réalisme n'est pas de mise, et il ne s'agit pas de dire que X est F en soi, pour le contraster ensuite avec ce qui nous apparaît. Suivant une suggestion de Wright²²⁵ et de portée clarificatrice des équations DR, il faut ajouter que certaines conditions doivent être remplies, et que la satisfaction de celles-ci soit indépendante du fait que les réponses mentionnées surviennent (donc que la réalisation de ces conditions ne soit pas simplement la conséquence de l'obtention de ces réponses). Ainsi, dans le cas de la couleur par exemple, on précisera certaines conditions d'illumination :

(DR, *rouge*) « X est rouge » est vrai si et seulement si X paraît rouge à S dans les conditions d'illumination C .

L'obtention des conditions d'illumination C est bien *indépendante* du genre d'expérience obtenue. Le caractère indubitable de la réponse est ainsi préservé, mais l'application du

²²⁵ Wright, 1992, p.108-109.

concept se limite aux cas où cette réponse n'aurait pas été obtenue *indépendamment* de ce que les circonstances extérieures pouvaient pousser à juger.

Il faut bien préciser que parler de conditions indépendantes ne scelle pas un retour au réalisme : nous précisons ainsi qu'il y a des conditions de « défaisabilité²²⁶ » pour l'application de nos concepts, et donc que tout ce qui nous apparaît être correct ne l'est pas nécessairement. Cette idée des conditions indépendantes, dont le développement doit beaucoup aux travaux de Wright, semble certes être une précision essentielle pour contrecarrer l'objection de trivialité où toutes les apparences sont vraies mais ne résout pas le problème d'objectivité soulevé jusqu'ici par les modèles « dépendants à la réponse ». Aussi, pourquoi les choses apparaissent ainsi aux sujets ? Il semble que nous ne puissions rien dire sinon que les sujets *S* ont une réaction *R* parce que l'objet suscite une réaction *R* aux sujets *S*, ou bien, pour paraphraser Socrate, dire que ce qui est aimé-des-dieux est aimé parce qu'il est aimé-des-dieux, ce qui n'est guère explicatif. Finalement, ce que nous reprochons aux modèles de « dépendance à la réponse » est de s'enfermer dans une circularité intenable, où, en somme, c'est l'application du concept qui explique que le concept s'applique.

Après avoir soulevé le défi face auquel nous place une théorie dispositionnelle de la signification, revenons de nouveau sur la version de la théorie dispositionnelle de Kripke et tentons de voir si nous pouvons envisager une solution modeste.

[KD] *S* veut dire *F* par *w* consiste en ce que *x* est un *f* si et seulement si *S* est disposé à appliquer *w* à *x*.

À la lumière de la terminologie développée ci-dessus, nous pouvons affirmer avec Horwich que ce qui est problématique dans [KD] est que cette dépendance de la vérité des prédications à l'égard des réactions des sujets, même compétents, fasse non seulement de nos attributions en général, mais du sens même des concepts qui les constituent, quelque chose de *subjectif*. La signification des termes est donc dépendante des réactions des agents dans la mesure où leurs extensions sont définies par la manière dont les agents (cela n'a pas d'incidence de remplacer *S* par la communauté des agents *C*) sont disposés à les appliquer. Il semble qu'il n'y ait plus rien d'indépendant, d'extérieur et d'objectif contre quoi éprouver nos attributions. Rien, à première vue, ne semble susceptible de justifier que telle attribution soit vraie ou fausse, sinon par référence à ce qui apparaît aux sujets. Horwich maintient que ce type

²²⁶ Je reprends ici la traduction acceptée en épistémologie, de « *defeasibility* » - qui peut être défait.

d'approche implique une théorie inflationniste de la vérité. Or, Horwich ajoute que ceci ne favorisera pas l'introduction d'une clause *ceteris paribus*²²⁷ à [KD]. Aussi, est-il d'accord avec Kripke, qu'une telle clause ne peut pas être décrite de manière non-circulaire²²⁸.

Selon Horwich²²⁹, la contrainte de Kripke qui consiste à extraire la règle de l'addition de nos dispositions le pousse à supposer que toute analyse dispositionnelle correcte doit avoir la forme [KD]. Rappelons que, tel que Kripke définit cette exigence, la valeur que j'entends (ou que ma communauté linguistique entend) assigner à « + » pour deux arguments particuliers *m* et *n* est, *par définition*, la réponse que je (ou les membres de ma communauté) donnerais si l'on me questionnait à propos de « *m+n*²³⁰ ». Horwich croit que nous pouvons proposer une approche dispositionnelle de la signification, et que Kripke commet une erreur en présupposant qu'une théorie dispositionnelle doit nous permettre d'« extraire » de nos dispositions un critère censé nous dire quelle fonction nous signifions par « + ». Selon Horwich, il faudrait rejeter cette contrainte excessive.

Nous admettons avec Horwich que [KD] n'est pas plausible et devrait être rejeté. Cependant, à l'encontre d'Horwich, nous ne croyons pas que le défaut majeur repose sur la contrainte de « l'extraction » de Kripke. Autrement dit, ce n'est pas la lecture « projectiviste » du biconditionnel dans [KD] ou sa version communautaire que nous trouvons problématique. Aussi, nous serons plus enclins à défendre par la suite une version de la théorie dispositionnelle considérant l'extension des termes dans leur usage communautaire ; seuls les termes dont l'extension est déterminée par des procédures computationnelles et algorithmiques feraient exception. L'approche envisagée ici fera appel à une clause *cp*, que nous tenterons de décrire de manière non-circulaire.

Nous pouvons certes, avec Horwich, interpréter le biconditionnel dans [KD] ou sa version communautaire à l'aide du modèle « projectiviste », et c'est peut-être la manière dont Kripke voulait qu'il soit lu. Cependant, nous pourrions aussi l'interpréter selon un modèle « de détection », et c'est précisément cette seconde lecture de [KD] ou sa version

²²⁷ Cf. clause décrite sous la mention d'« observateurs standards » et de « conditions standards ».

²²⁸ Horwich, 1995, p. 361, 1998, p. 219 : Horwich propose que nous remplacions la version brute de la théorie dispositionnelle [KD], soit celle de la forme *S* veut dire *F* par *w* si et seulement si $R(S, f, w)$ avec la séquence : *S* veut dire *plus* par *w* si et seulement si $R_1(S, w)$, *S* veut dire *chaise* par *w* si et seulement si $R_2(S, w)$, etc., dans laquelle le côté droit du biconditionnel ne fait pas référence à *f*, mais seulement aux régularités non-relationnelles de l'emploi que fait le locuteur de *w*.

²²⁹ Horwich, 1998, p. 219.

²³⁰ Kripke, 1996, p. 25.

communautaire que nous trouvons problématique. Nous pouvons illustrer cette opposition par l'exemple suivant. Soit le prédicat « rouge ». Selon une lecture « projectiviste », « *X* est rouge » signifie que nous concevons que *X paraîtra* rouge et fera telle et telle différence dans nos pratiques (par exemple, quand nous voulons regrouper des objets de même couleur, etc.). À l'inverse, si la signification du prédicat « rouge » ne dépend pas des réactions que nous sommes prêts à attendre de l'objet qui le satisfèrait, elle doit dépendre de la possession d'une caractéristique indépendante, *P*. « *X* est rouge » signifie alors que *X* est *P*. Aussi, selon cette lecture-ci de [KD], nous détectons la présence d'une propriété réelle dans l'objet indépendamment et avant tous verdicts de la communauté ; cette reconnaissance, peut ainsi nous autoriser à appliquer tel ou tel concept de façon *justifiée*, et c'est la présence réelle de la propriété dans l'objet qui *fait* que notre attribution est vraie. Cependant, comment ces normes qui établissent d'avance l'application correcte ou non d'un terme, peuvent-elles déterminer leurs applications effectives de leurs applications contrefactuelles ? Ceci soulève immédiatement deux séries de problèmes.

La première est d'ordre sémantique : comment nos énoncés et nos croyances peuvent-ils être liés à la réalité indépendante qu'ils sont censés représenter ? Comment se peut-il, notamment, que nos énoncés aient la capacité de représenter l'état des choses²³¹ de façon vraie quand bien même nous n'avons pas, au moment où nous les énonçons accès à cette vérité ? Admettons ainsi que, entre les deux énoncés suivants²³², « il est pieux de faire un procès à son père » et « il est impie de faire un procès à son père », nous n'avons aucun moyen de décider lequel est vrai, lequel est faux. Il n'en demeure pas moins que « il est pieux de faire un procès à son père » est, soit vrai, soit faux, en fonction de la façon dont sont objectivement les choses, ce même s'il ne nous est jamais permis de le savoir.

La seconde série de problèmes est d'ordre épistémologique : comment nous est-il possible de parvenir à connaître un monde *absolument* indépendant ? Ne sommes-nous pas obligés de le considérer selon une certaine perspective et non, pour reprendre l'expression de

²³¹ Nous aurions aussi pu dire les états de chose pour reprendre la traduction de l'expression couramment employée en anglais « *states of affairs* ».

²³² Nous pouvons reconstruire les deux propositions qui s'opposent plus exactement, dans le dialogue de Platon, de la façon suivante : « il est pieux de faire un procès à un meurtrier » et « il est impie de faire un procès à son père », ce qui pose un problème quand, comme c'est le cas, le père d'Euthyphron s'avère être un meurtrier. C'est cette identité (« le meurtrier est son père ») qui autorise de passer à l'opposition décrite ci-dessus : « il est pieux de faire un procès à son père » et « il est impie de faire un procès à son père ».

Nagel, « du point de vue de nulle part²³³ » ? Ne connaissons-nous pas toujours le monde tel qu'il est relativement à nous, et non tel qu'il est en soi ? Néanmoins, en quoi cela nous empêche-t-il de connaître les propriétés essentielles des objets ? Le véritable problème est plutôt celui-ci : comment pouvons-nous être sûrs que le monde tel qu'il nous apparaît correspond bien à la réalité, ou plus minimalement qu'il n'est pas simplement l'effet de notre façon de penser ?

En dépit de ces problèmes, quelles raisons peut-on avoir de soutenir un tel modèle réaliste ? En premier lieu, parce qu'il s'agit d'un modèle proche de ce qu'on appelle le réalisme « naïf » : nous considérons généralement qu'il y a un monde extérieur indépendant, sur lequel portent nos représentations, et que ce sont ces propriétés indépendantes qui expliquent, entre autres, les expériences que nous pouvons avoir. Toutefois, l'introduction du modèle réaliste qu'on a appelé « platoniste²³⁴ » n'a pas pour but premier de préserver ce réalisme naïf. Ce qui importe, c'est de préserver la cohérence et l'objectivité dans l'emploi de nos concepts, en d'autres termes, non seulement de garantir le fait que nous voulions tous et toujours dire la même chose en employant les termes « pieux », « rouge » ou « beau », mais aussi de parvenir à déterminer ce qui fait que l'application des concepts qu'ils signifient soit correcte. Nous voulons donc éviter la menace relativiste sans toutefois adhérer à l'idée que les conditions de correction nécessaires puissent être établies indépendamment de nos pratiques mondaines.

2.3.4. La version communautaire *ceteris paribus*²³⁵ de la théorie dispositionnelle selon le modèle «projectiviste».

Une version de la théorie dispositionnelle pourrait ainsi être exprimée de la manière suivante, soit :

²³³ Nagel, 1993.

²³⁴ Le réalisme « platoniste » considère que nos concepts « signifient quelque chose de réel » et satisfont à certaines conditions d'objectivité. Le platonisme est généralement défini comme un réalisme des objets abstraits. Le terme est employé en philosophie des mathématiques en ce sens. Cf. Bouveresse, 2005. Mais dans la mesure où le platonisme pose également que les *Idées* sont réelles, il se laisse également interpréter comme une forme d'idéalisme : le réel est de la nature de la pensée. Sur ce point, cf. Moreau, 1939.

²³⁵ Nous entendons, par là, des conditions où nous ne serions pas disposés à faire une erreur.

[D_{cp}] *S* veut dire par *w* ce qu'il veut dire par l'emploi de ce terme au sein de sa communauté linguistique *C* consiste en ce que (1) dans des conditions *ceteris paribus*, *S* est disposé à appliquer *w* de la même manière que sa communauté linguistique *C* est disposé à appliquer *w*, et (2) *C* veut dire *F* par *w* consiste en ce que, dans des conditions *ceteris paribus*, *C* est disposé à appliquer *w* à *x* si et seulement si *x* est un *f*²³⁶.

Dans cette théorie sociale de la signification, les normes qui gouvernent la pratique linguistique sont déterminées par la communauté. Il n'est donc pas nécessaire de faire appel à des entités mystérieuses Platoniciennes – dont les « extensions » auraient une existence indépendante de notre perspective et de notre activité cognitive – une fois que nous interprétons les extensions des expressions comme des *projections* de l'emploi de la communauté.

Certains points relatifs à [D_{cp}] demandent ainsi à être clarifiés :

1) Nous employons dans [D_{cp}] la notion d'une « communauté » dans un sens général et large. C'est une notion élastique, proche à certains égards du concept de jeu de langage²³⁷ de Wittgenstein. Le terme « communauté » fait référence à la communauté linguistique de *S* perçue tantôt comme un tout ; tantôt comme une sous-classe spécifique de cette communauté (c.-à-d. physiciens, etc.). Pour certains termes techniques, cette sous classe implique une classe de spécialistes – des personnes ayant une connaissance experte du vocabulaire. Pour les termes dont un savoir d'expert est inutile – c.-à-d. « chaise », « table », « beau » – le terme « communauté » doit être interprété comme faisant référence à la communauté linguistique du sujet conçue comme un *tout*. Enfin, le terme « communauté » peut aussi faire référence à

²³⁶ Appliqué, au mot « chaise » [D_{cp}] se lirait comme suit : *S* veut dire par *w* ce qu'il veut dire par l'emploi de ce terme au sein de sa communauté linguistique *C* consiste en ce que, dans des conditions *cp*, *S* est disposé à appliquer « chaise » de la même manière que sa communauté linguistique *C* est disposé à appliquer « chaise », et *C* est disposé (dans des conditions *cp*) à appliquer « chaise » à *x* si et seulement si *x* est une chaise. Il est cependant important de préciser que le biconditionnel soit interprété dans (2) selon un modèle *projectiviste* impliquant une priorité allant de gauche à droite, et non selon un modèle de *détection*, que nous ne considérons pas plausible. Il faudrait aussi noter que (i) « *f* » est un membre de l'extension de *w*, (ii) « *F* » n'est pas le nom attribué à la référence de *w*, mais au sens de *w* ; plus spécifiquement, c'est un nom pour la signification que *w* a au sein de la communauté linguistique de *S*, et (iii) [D_{cp}] est une théorie générale de la signification qui s'applique à n'importe quel mot, et non seulement à ceux dotés d'une référence. Par conséquent, une manière moins déroutante d'exprimer (2) est : *C* veut dire *F* par *w* consiste en ce que *C* juge que *w* satisfait le contexte d'emploi *f* dans des conditions *cp* si et seulement si *w* satisfait le contexte d'emploi *f*.

²³⁷ Wittgenstein, 2005, §7 : « Et l'on pourrait également appeler jeux de langage les processus qui consistent à donner un nom aux pierres et à répéter les mots du maître. Pense aux nombreux emplois que l'on fait des mots dans les comptines. J'appellerai aussi 'jeu de langage' l'ensemble formé par le langage et les activités avec lesquelles il est entrelacé. ».

un contexte étroit d'usage impliquant deux membres (ou « joueurs », selon la terminologie de Wittgenstein). Dans quelle mesure ce contexte d'usage est-il étroit ? Est-ce que *S* peut constituer à lui seul une « communauté » ? S'il en est ainsi, son langage doit-il être accessible aux autres ? Ces questions sont au cœur du célèbre argument du langage privé de Wittgenstein. Mais, bien qu'elles soient intéressantes et importantes, nous ne croyons pas qu'il soit approprié de les traiter ici. Cependant, la possibilité de créer des normes de cette manière suppose que les membres d'une communauté réussissent à trouver un terrain d'entente ; en l'absence d'un tel accord, les normes ne peuvent pas espérer voir le jour²³⁸.

2) Les théories de la signification s'expriment souvent sous la forme « *S* veut dire *F* par *w*, où *F* est la signification de *w*, consiste en ce que... ». Or, ces théories sont très déroutantes, dans la mesure où parler de « la » signification en soi d'une expression n'a pas vraiment de sens si l'on ne tient pas compte de sa signification par rapport à un certain contexte d'usage. C'est la raison pour laquelle nous formulons [Dcp] tel que « *S* veut dire par *w*, ce que nous entendons par l'emploi de ce terme au sein de sa communauté linguistique *C*, consiste en ce que... » ou « *S* veut dire *F* par *w*, où *F* est la signification que *w* a dans la communauté linguistique *C* de *S*, consiste en ce que... ». En outre, les mots peuvent avoir une multitude de significations. Par exemple, « mineur » peut vouloir dire « d'une importance ou d'un intérêt secondaire », « qui n'a pas atteint l'âge légal de la majorité », etc. Pour reprendre l'analogie du jeu de Wittgenstein, cela n'a pas vraiment de sens de parler d'un « coup correct » en soi, mais seulement d'un coup correct par rapport à un certain jeu. La signification d'un terme diffère d'un jeu à l'autre ; elle se forge ainsi à partir du moment où celui-ci s'insère dans un jeu de langage et en fonction de la manière dont les joueurs l'utilisent. Mais contrairement à [Dcp], [KD] ne précise pas les normes qui déterminent l'application correcte d'un terme.

3) Ce sont finalement nos pratiques communes qui témoignent du changement d'usage ou de la disparition de certains termes de notre langage. C'est aussi une autre raison pour laquelle la lecture de la version communautaire de la théorie dispositionnelle de Kripke sur le

²³⁸ Comme Wright, 2001, p. 7, le souligne: « It is, for epistemological purposes, a *basic* fact about us that ordinary forms of explanation and training do succeed in perpetuating practices of various kinds – that there is a shared uptake, a disposition to concur in novel judgments involving the concepts in question. The mythology of the 'rules as rails' attempts an explanation of this fact. But the truth is the other way round: it is the basic disposition to agreement which sustains all rules and rule-governed institutions. The requirements which our rules impose on us would not be violated if there were not this basic agreement; they would not so much as *exist*. ».

modèle de la « détection » semble incohérente. C'est seulement dans les cas où l'extension d'un mot peut être déterminée par une procédure algorithmique ou computationnelle que les normes précisant l'application correcte d'un terme sont fixées d'avance et peuvent être établies indépendamment de l'emploi communautaire; dans tous les autres cas, les normes sont altérées en se calquant sur l'emploi communautaire. Un individu emploie de manière significative le langage quand son comportement linguistique est considéré conforme aux normes en vigueur dans sa communauté linguistique. La communauté est donc l'instance décidant de l'application correcte d'un terme. Wright l'exprime comme suit:

[The community] supplies the essential background against which it makes sense to speak of an agent's application of a term as correct or incorrect.²³⁹

4) Une communauté peut, néanmoins, sous certaines conditions, se tromper en employant un terme. Dans la section suivante, nous montrerons comment [Dcp] réagit à l'objection de l'erreur. En bref, le problème que l'erreur pose à [Dcp] est le suivant : selon [Dcp], nos applications d'un terme sont correctes si elles sont conformes à celles des membres compétents²⁴⁰ de notre communauté linguistique – dans la mesure où la manière dont les individus sont disposés à appliquer un terme vaut comme normes de correction. Mais, nous pouvons aussi imaginer des circonstances dans lesquelles notre communauté linguistique est vouée à faire les mêmes erreurs que nous. Autrement dit, même si la dimension sociale est comprise en termes de régularités dans le comportement de groupes d'individus, ce glissement vers une dimension sociale n'ajoute rien au problème qui se posait déjà au niveau individuel²⁴¹. Nous pourrions, ainsi, être tous deux disposés à nommer, par

²³⁹ Wright, 1980, p. 219-220.

²⁴⁰ Même si la communauté en question est une communauté d'experts, l'objection de la circularité n'est pas exclue. Les experts sont reconnus comme tels seulement dans la mesure où ils sont capables de répondre de manière cohérente aux questions relatives à leur champ d'expertise. Ce ne sont donc pas les dispositions d'une communauté d'experts qui déterminent la réponse qu'il est correct de donner, mais c'est plutôt la bonne réponse qui détermine que leurs dispositions sont les dispositions des experts.

²⁴¹ McDowell, 1984, p.350, souligne ainsi ce point : « If regularities in the verbal behaviour of an isolated individual, described in norm-free terms, do not add up to meaning, it is quite obscure how it could somehow make all the difference if there were individuals with matching regularities », tout comme le précise, Blackburn, 1984a, p. 281-301, et Brandom, 2011, p. 96. Brandom, comme nous le verrons au Vol. II, Chap. VI, fait référence à cette version d'un « régularisme (social) réducteur ». McDowell et Blackburn répondent différemment à cette objection (la réponse de Brandom est identique à celle de McDowell sur cette question). Blackburn pense que, dans la mesure où la dimension sociale n'ajoute rien, nous devrions retourner au point de vue individuel (et non à un point

erreur, « cheval » aussi bien les chevaux que des vaches ayant l'apparence de chevaux quand il fait nuit noire. Mais quel sens alors de dire que les individus se conforment tous à l'usage et aux normes de correction fixés par la communauté ? Si la communauté est disposée à appliquer « cheval » aux vaches ayant l'apparence de chevaux quand il fait nuit noire, il apparaît alors que c'est tout simplement une application correcte du terme, dans la mesure où la manière dont nous sommes disposés à appliquer un terme détermine ce qui vaut comme une application correcte de celui-ci. Par conséquent, si nous voulons justifier cette idée d'erreur communautaire, nous devons introduire quelque chose de plus fort que l'idée d'un consensus commun dans le cadre d'une théorie dispositionnelle de la signification. Ceci pose un problème pour [Dcp], car si nos normes de correction ne sont pas vraies en vertu de la façon dont nous sommes disposés à réagir à une situation donnée, il semble alors qu'elles doivent l'être indépendamment des locuteurs et de leur accès cognitif, et ceci nous conduirait à une forme de réalisme « platoniste » que nous cherchons à éviter dans [Dc]. Nous reviendrons sur ce problème dans les deux paragraphes suivants, dans lesquelles nous abordons en détail l'objection de l'erreur.

5) [Dcp] tient compte de la notion de degrés de compréhension : si un sujet expert a certes une connaissance parfaite et totale des termes qu'il emploie, un sujet normal a souvent une connaissance partielle²⁴² qu'il corrige et ajuste par la pratique. Supposons que nous

de vue privé) pour examiner le caractère déterminé de la signification et de la normativité. McDowell pense que cet argument, à l'encontre d'une dimension sociale, s'applique seulement à une version sociale particulière – une version réductrice « régulatrice » – et ne critique pas le glissement vers une version sociale (tel que Blackburn le suggère). McDowell défendra une approche sociale différente, une approche qui rendra compte, selon lui, de manière adéquate de la dimension normative de la signification sans se réduire à la description de régularités comportementales. Les différentes formes de socialité et la question de leur adéquation ou de leur inadéquation est l'objet majeur du débat entre Kripke, McDowell et Wright, que nous soulèverons au chapitre III. Le débat se situe autour de deux questions : 1. celle de savoir si une approche sociale dispositionnelle en termes de régularités de comportements au sein de la communauté rend adéquatement compte de la distinction normative entre ce qui est correct et ce qui est incorrect et par conséquent de la normativité intrinsèque à la signification, et 2. celle de savoir si une approche de ce genre peut, à juste titre, être attribuée à Wittgenstein et correspondre à son approche de la normativité. McDowell répondra par la négative à ces deux questions alors que Wright y répondra par l'affirmative; quant à Kripke, il semble donner une réponse négative à la première question et une réponse positive à la seconde.

²⁴² Burge, 1979, soutient que c'est parce que nos contenus de pensée et de signification sont déterminés par l'environnement social des locuteurs que ces derniers comprennent les concepts de manière partielle. C'est le célèbre argument mis en valeur par l'expérience de pensée de Burge autour du concept d'arthrite : deux locuteurs peuvent employer (et être disposés à employer) l'expression « arthrite » de la même manière et ne pas partager la même compréhension du concept (Chap.1,

n'appliquons pas le terme « mammifère » aux baleines parce que nous ne savons pas que les baleines sont des mammifères – nous croyons que ce sont des poissons – mais que dans la plupart des autres cas nous appliquons le terme « mammifère » de la même manière que ceux qui ont une connaissance experte du terme (soit, les biologistes marins). Tel que [Dcp] est présentement formulé, il s'ensuit que nous ne comprenons pas le terme « mammifère », puisque la flèche allant de droite à gauche du biconditionnel dans [Dcp] échoue. Nous pouvons aussi utiliser les cas illustrant l'ignorance du locuteur pour montrer que la flèche allant de gauche à droite du biconditionnel dans [Dcp] échoue. Nous échouons, par exemple, à comprendre les termes « or », « baleine », ou « eau », si nous appliquons plusieurs fois ces termes aux objets que les experts excluraient de leurs extensions – c.-à-d. l'argent d'un fou, une substance ayant les caractéristiques visibles de l'eau mais une composition chimique différente, etc. Nous ne disposons pas, en tant que non experts, de la connaissance des critères que les spécialistes utilisent en appliquant un grand nombre de termes techniques couramment employés dans notre langage. Ceci ne nous empêche pas de les appliquer régulièrement et systématiquement en nous mettant d'accord sur leur emploi. C'est la raison pour laquelle, nous n'avons pas besoin d'une compréhension totale pour communiquer efficacement, et [Dcp] n'impose pas une telle exigence.

Maintenant, comment [Dcp] réagit-il à l'objection de la finitude soulevée par Boghossian contre la théorie dispositionnelle ? Nous avons affirmé que ce sont seulement les termes dont les extensions peuvent être déterminées par une procédure algorithmique ou computationnelle qui peuvent être pensés comme indépendant à la réponse ; c'est seulement dans ce cas qu'il s'avère justifié de dire que l'emploi communautaire n'a pas d'impact sur une extension déterminée de façon indépendante. Boghossian semble supposer que l'extension de « cheval » est fixée indépendamment de nous et des verdicts de la communauté. Mais la question de savoir si un objet relève de l'extension de « cheval » est une décision qui est prise par les experts pertinents en la matière (ici, les biologistes), et non quelque chose qui est déterminé *a priori*. Et tant que notre emploi est conforme à celui des experts, nous continuons à l'utiliser de cette manière. Par conséquent, [Dcp] résiste à cette objection.

n. 138). Dans l'interaction au sein d'une communauté linguistique, il est probable que certains locuteurs aient une compréhension partielle des concepts.

Ainsi, outre l'objection de la finitude analysée plus haut, le sceptique adresse à la théorie dispositionnelle, une objection que nous qualifierons d'objection de la normativité. Celle-ci se décline en termes d'erreur, de prescription et de justification. Nous aborderons donc tout d'abord son premier argument, formulé en termes d'erreur.

2.4. L'objection de l'erreur

2.4.1. L'argument de l'erreur

L'objection de l'erreur vise à montrer que la théorie dispositionnelle ne permet pas d'interpréter les réponses d'un individu comme une application erronée d'un terme ayant une signification donnée. En effet, la théorie dispositionnelle est incapable d'expliquer comment un écart pourrait exister entre la signification associée au terme (c.-à-d. l'ensemble de nos dispositions à utiliser ce terme) et la manière dont ce dernier est utilisé. Si la signification n'est rien d'autre que notre disposition à donner telle ou telle réponse, il semble dès lors impossible de se tromper, puisque nous ne pouvons agir autrement que tel que nous sommes disposés à le faire. Kripke relève d'ailleurs explicitement l'impossibilité pour le dispositionnaliste d'opposer usage effectif (performance) et usage correct (compétence). Il formule cette objection comme suit:

[...] des dispositions à faire des erreurs. Par exemple, il y a des gens qui oublient la « retenue » quand on leur demande d'additionner certains nombres. Ils sont donc disposés, [...] à donner des réponses qui s'écartent de la table usuelle de l'addition. D'ordinaire, nous disons que ces gens ont fait une *erreur* [...] « + » signifie l'addition, mais que, pour certains nombres, ils ne sont pas disposés à donner la réponse qu'ils *devraient* donner, pour autant qu'ils se conforment à la table de la fonction qu'ils *signifiaient* en fait. [...] Selon lui [le dispositionnaliste], la fonction que signifie quelqu'un doit être *extraite* de ses dispositions ; on ne peut présupposer à l'avance quelle fonction est signifiée. Dans le cas présent, il existe une certaine fonction unique (disons l'« exaddition »), dont la table correspond exactement aux dispositions du sujet, y compris à ses dispositions à faire des erreurs [...] Ainsi, alors que pour le sens commun notre sujet, tout en faisant systématiquement des erreurs de calcul, signifie la même fonction d'addition que n'importe qui d'autre, le dispositionnaliste semble contraint, quant à lui, de soutenir qu'il ne fait aucune erreur de calcul, mais signifie par « + » une fonction non standard (l'exaddition).²⁴³

²⁴³ Kripke, 1996, p. 40-41.

Cette objection a été généralisée par Boghossian²⁴⁴ à d'autres termes, c.-à-d. à « cheval ». Supposons que nous veuillons dire cheval par « cheval ». Nous sommes alors probablement disposés à nommer des chevaux « cheval ». Mais, il est également vrai qu'il existe certaines circonstances (c.-à-d. des nuits très sombres) et certains objets (c.-à-d. des vaches ayant l'apparence de chevaux) où nous sommes disposés, sous ces circonstances-là, à nommer également ces objets « cheval ». Nous sommes ainsi disposés sous ces circonstances, à faire une erreur. Mais, selon Boghossian, le dispositionaliste de Kripke ne peut pas nommer ceci une application « erronée ». Il doit plutôt conclure que nous cherchons à signifier quelque chose de non-standard – c.-à-d. *cheval ou vache*. Par conséquent, là où le sens commun soutient que nous voulons bien dire cheval par « cheval » mais que nous nous trompons lorsque nous appliquons le terme sous certaines conditions, le dispositionaliste, quant à lui, est alors contraint de conclure que nous ne commettons pas d'erreur, mais que nous suivons correctement une « *bent rule* » (une règle non-standard)²⁴⁵.

Autrement dit, nous pourrions résumer le problème de l'erreur de deux manières. La première (1) concernerait la situation dans laquelle se trouve le locuteur avant même

²⁴⁴ Boghossian, 1989, p. 531.

²⁴⁵ Cette expression est de Blackburn, 1984a. L'objection de l'erreur a été appliquée plus généralement à des théories semblables sur la disposition. Par exemple, Miller, 2007, p. 217, souligne qu'elle s'applique aux théories causales de la signification de la forme (R) :

(R) S veut dire « X » par « Y » si et seulement si c'est une loi que Y *cause* l'occurrence d'un symbole ou *tokening* de « X » pour S.

Considérons le cas de « cheval ». (R) s'énoncerai ainsi : « cheval » veut dire cheval si et seulement si c'est une loi que les chevaux causent l'occurrence d'un symbole ou *tokening* de « cheval ». Le problème majeur de cette théorie est, qu'elle ne laisse pas place à la notion d'une application « erronée » de « Y ». En effet, si c'est une loi que les chevaux causent l'occurrence d'un symbole ou *tokening* de « cheval » alors il ne peut pas y avoir de fausse représentation. (R) semble donc impliquer que toutes les applications des prédicats sont correctes et que nous ne pouvons établir de distinction entre application correcte et application incorrecte. Or, il n'est tout simplement pas vrai que chaque fois et seulement lorsque nous nous trouvons en face d'un cheval, une pensée contenant le concept de « cheval » m'arrive, ou du moins, un exemple du symbole « cheval » car nous pouvons halluciner, ou prendre, dans une nuit sombre, le cheval pour une vache. Si nous prenons un cheval pour une vache, alors l'exemple du symbole « cheval » dans mon cerveau a été causé par la propriété *vache* ; « cheval » devrait donc réellement signifier cheval \approx vache. Pour pouvoir limiter la signification de « cheval » à *cheval* tout en rendant compte des faux exemples, il faut distinguer entre le cas où le symbole signifie effectivement cheval \approx vache et apparaît légitimement après avoir été causé par une vache, et celui où il signifie cheval tout en ayant été causé par une vache. Fodor, 1990, y fait ainsi référence comme un problème de disjonction, et considère qu'il s'agit là du problème majeur auquel doit faire face les approches naturalistes de la signification.

l'utilisation du terme en question. La seconde (2) correspondrait à la situation dans laquelle se trouve le locuteur après avoir donné sa réponse. En bref :

(1) Pour tout terme w , nous devons pouvoir lire à partir de la signification de w les usages corrects de w . Une disposition ne peut nous indiquer que les usages effectifs ou futurs de w . Si la signification de w est une disposition, alors aucun écart n'est possible entre utilisation correcte et utilisation effective (puisque nous ne pouvons pas faire autre chose que ce que nous sommes disposés à faire). Donc, une disposition ne peut jouer le rôle de signification.

(2) Pour tout terme w , nous devons pouvoir distinguer une utilisation correcte de w d'une utilisation incorrecte de w' en faisant appel à la signification qui lui est associée. Si nous répondons « 5 » à la question « 68+57 », un dispositionnaliste ne peut prétendre que nous entendons *addition* par « + » ni que nous nous sommes trompés, car cela reviendrait à dire que nous n'avons pas agi comme nous étions disposés à le faire. Si nos dispositions jouent le rôle de signification, alors le dispositionnaliste est contraint de dire que nous entendons *quaddition* (et non *addition*) par plus. Nous ne nous sommes pas trompés en additionnant ; nous avons effectué correctement une *quaddition*.

Aussi, l'objection de l'erreur a la même forme élémentaire que l'objection de la finitude, mais contrairement à l'objection de la finitude qui met en évidence que la flèche allant de droite à gauche du biconditionnel dans [KD] échoue, l'objection de l'erreur vise à montrer que les deux directions du biconditionnel dans [KD] échouent, c.-à-d. que :

$$\forall o, S \text{ est disposé à appliquer } w \text{ à } o \quad \not\leftarrow \quad o \text{ est un } f$$

$$\dots \quad \rightarrow \quad \dots$$

Une fois de plus, l'objection prend la forme d'une *reductio*.

2.4.2. Résumé de l'argument de l'erreur contre la théorie dispositionnelle.

i. Supposons que nous voulons dire F par w , où w est un terme que nous sommes disposés à appliquer de manière erronée sous certaines conditions (soit « cheval » pour vaches ayant l'apparence de chevaux lorsqu'il fait nuit noire).

ii. Selon la théorie dispositionnelle [KD], nous voulons dire F par w si et seulement si nous sommes disposés à appliquer w à tous f et seulement aux f .

iii. Puisque nous sommes disposés, sous certaines conditions, à appliquer w à ce qui n'est pas f et à ne pas appliquer w à ce qui est f , nous ne voulons pas dire ou entendre, selon [KD], F par w .

iv. Mais cela contredit la supposition i. selon laquelle nous voulons effectivement dire F par w . Par conséquent, la théorie dispositionaliste [KD] doit être erronée.

2.4.3. Critique de l'argument de l'erreur

Un dispositionaliste peut répondre de deux manières à l'objection de l'erreur. Il peut soit accepter la conséquence qu'un sujet qui fait des erreurs – comme oublier la retenue – sous certaines conditions, ne veut pas dire l'*addition* par « + », mais quelque chose de non-standard. Il peut soit dire qu'un sujet peut vouloir dire l'*addition* par « + », même si ses dispositions à calculer avec « + » sont susceptibles, sous certaines conditions de ne pas correspondre parfaitement à la fonction de l'*addition*. Dans le second cas, selon Kripke, il devra renoncer à formuler sa théorie au moyen de [KD]. Comment pouvons-nous alors la formuler ? Au §2.3.4, nous proposons de formuler la version *cp* de la théorie dispositionnelle comme une théorie sociale de la signification :

[Dcp] S veut dire par w ce que nous entendons par ce terme dans sa communauté linguistique C consiste en ce que (1) dans des conditions *ceteris paribus*, S est disposé à appliquer w de telle sorte que son application soit conforme avec la manière dont sa communauté linguistique C est disposée à appliquer w , et (2) C veut dire F par w consiste en ce que, dans des conditions *ceteris paribus*, C est disposé à appliquer w à x si et seulement si x est un f .

Cette reformulation de la théorie dispositionnelle bloque l'objection de l'erreur, tant que nous maintenons la clause des conditions *cp*. Si nous ôtons cette clause de [Dcp], nous nous confrontons de nouveau à l'objection de l'erreur tant au niveau individuel qu'au niveau communautaire comme suit :

(a) Il se peut que nous veuillons dire M par w (où M est la signification que ma communauté linguistique assigne à w) et que nous soyons par conséquent, disposés, sous certaines conditions, à appliquer w d'une manière déviante c'est-à-dire d'une manière que ne partage pas ma communauté. Il se peut, qu'en accord avec ma communauté linguistique, nous veuillons dire *addition* par « + », ou *rouge* par « rouge », et qu'ayant subi une intoxication,

nous soyons disposés à ne pas retenir les chiffres qui finissent par un 7, ou à voir certaines ombres vertes alors qu'elles sont rouges sous un certain type d'éclairage quand, dans ces mêmes conditions, ma communauté retiendra la retenue ou verra ces ombres-ci rouge. Il s'ensuit néanmoins de [D] (c.-à-d. [Dcp] sans la clause *cp*), que nous ne voulons pas dire l'*addition* par « + », ou *rouge* par « rouge », si nous sommes disposés, sous certaines conditions, à appliquer ces termes-ci d'une manière qui n'est pas conforme à celle de notre communauté linguistique. Nous voulons plutôt dire quelque chose de non-standard. Il apparaît donc que [D], comme [KD], ne peut pas rendre compte de la notion d'erreur à un niveau individuel.

(b) De plus, en généralisant l'objection de l'erreur de Kripke, il semble que [D] ne puisse également pas rendre compte de la notion d'erreur à un niveau communautaire. Selon [D], mes applications d'un terme sont correctes si elles sont conformes avec celles de ma communauté linguistique – dans la mesure où les applications d'un terme par ma communauté linguistique valent comme normes de correction. Mais, nous pouvons intuitivement, concevoir des circonstances dans lesquelles ma communauté linguistique est condamnée à faire les mêmes erreurs que moi. Boghossian le souligne ainsi:

« If I can be taken in by a deceptively horsy-looking cow on a dark night, what is to prevent 17,000 people just like me from being taken in by the same, admittedly effective, imposter?... This is presumably what makes magicians possible²⁴⁶. ».

Mais comment pouvons-nous expliquer qu'une communauté puisse se tromper collectivement si c'est elle qui fixe les normes de correction²⁴⁷ et si c'est elle qui nous permet de mesurer les résultats obtenus afin de déterminer s'ils sont corrects ? Si la communauté est disposée à appliquer « cheval » aux vaches ayant l'apparence de chevaux quand il fait nuit noire, nous devons alors conclure que ceci est tout simplement une application correcte du terme, dans la mesure où la signification n'est rien d'autre que ma disposition à donner telle ou telle réponse. Par conséquent, si nous devons rendre compte de la notion d'erreur à un niveau communautaire, faire appel à l'accord communautaire comme norme de correction est insuffisant. Il semble que, comme dans notre interprétation de [KD], nous ayons besoin, en

²⁴⁶ Boghossian, 1989, p. 536.

²⁴⁷ Ce problème des versions communautaires de la théorie dispositionnelle a aussi été soulevé par Blackburn, 1984a, ainsi que par Lance et O'Leary-Hawthorne, 1997.

revenant sur l'approche dispositionaliste de la signification, d'introduire un certain type de norme *platoniste* de correction (transcendant nos pratiques) et d'interpréter le biconditionnel dans sa version communautaire de [KD] selon un modèle de détection.

(a) présente ainsi un dilemme, que Wright décrit comme suit. Un premier élément du dilemme réside dans sa « *réponse communautaire* », selon laquelle les normes de correction doivent correspondre aux verdicts de la communauté :

« somehow to be located *within the* propensities for assessment of the case possessed by others in my language community [...] But the evident awkwardness with this idea is that it seems to reduce the correctness of an assessment to a kind of marching in step, and to exclude all room for the idea of judgments that are true anyway, no matter what we come to say about a question, or whether we even consider it at all²⁴⁸. ».

Un second élément du dilemme réside dans sa « *réponse platoniste* », soit que :

« even (hypothetically) shared assessments are constitutively quite independent of the requirements they concern – that even in the far-fetched scenario where a whole speech community assents to a particular utterance, and where everybody is clear-headed, attentive, and generally competent, the communal impression of what ought to be said is one thing and what really ought to be said is something else²⁴⁹. ».

Le problème est que, si, comme nous le maintenons, les normes de correction ne sont pas établies (comme la réponse « *platoniste* » le suggère) indépendamment de notre réaction au cas étudié alors sur quoi pouvons-nous nous fonder pour les établir si ce n'est sur notre réaction ?

En introduisant une clause *cp* dans [D], soit dans [Dcp], nous pensons ainsi que nous pouvons dépasser ce dilemme²⁵⁰. Afin de voir comment, considérons une substance qui possède une caractéristique dispositionnelle : le sel. Le sel est disposé à se dissoudre dans l'eau. Mais, il ne se dissoudra pas dans un échantillon d'eau qui est saturé avec, par exemple, du benzène ou de l'essence. Par conséquent, le contrefactuel « Si on met du sel dans l'eau, le sel se dissoudra » n'est pas toujours vérifié. Mais, nous n'allons pas, pour autant, reclasser le sel comme une substance qui ne possède pas la disposition ou la propriété de se dissoudre dans l'eau. Nous allons plutôt dire que quelque chose (le benzène ou l'essence) est venu entraver la disposition du sel à se dissoudre dans l'eau. De même, nous n'allons pas reclasser

²⁴⁸ Wright, 2007, p. 485.

²⁴⁹ Ibid., p. 485.

²⁵⁰ Cf. Wright, 2001, Chap.7.

une drogue considérée comme un stimulant simplement parce qu'un sujet l'ayant absorbée n'a pas manifesté une réaction appropriée, si dans ces circonstances celui-ci a, par exemple, aussi absorbé un dépresseur²⁵¹. L'idée générale est qu'un objet peut posséder une caractéristique dispositionnelle, et voir néanmoins la manifestation de cette caractéristique bloquée ou inhibée par un élément de la situation de l'objet (par exemple, le benzène ou l'essence dans le cas de la disposition du sel à se dissoudre dans l'eau).

Le problème majeur quant à l'objection de l'erreur est qu'il sous-estime la complexité d'une disposition. Bien qu'il puisse être vrai qu'une personne voulant dire cheval par « cheval » soit disposée à appliquer « cheval » aux vaches ayant l'apparence de chevaux quand il fait nuit noire, il est également vrai qu'il puisse s'abstenir d'appliquer « cheval » à ces mêmes objets dans d'autres circonstances – c.-à-d. lors d'une journée ensoleillée, où ces derniers sont à portée de vue, soit dans un champ de vision tout à fait clair et dégagé, etc. De même, bien qu'une personne voulant dire l'addition par « + » puisse, alors victime d'une intoxication, ne pas retenir les chiffres qui finissent par le chiffre 7, il est également vrai que celle-ci réalisera ces calculs correctement lorsqu'elle n'est pas distraite ou qu'elle est détendue, etc. À la lumière de ces faits, le dispositionaliste peut avancer que la manière dont quelqu'un est disposé à appliquer un terme n'est pas déterminée par la manière dont il est disposé à l'appliquer sous des conditions l'incitant à se tromper, mais par la manière dont il est disposé à l'appliquer dans des conditions *cp*. Celles-ci incluront, dans le cas des termes non-observationnels comme « + », des conditions dans lesquelles : le sujet n'est pas fatigué, n'est pas intoxiqué ou distrait, n'a pas subi une blessure cognitive et dispose d'un temps approprié pour réfléchir sur l'application du terme (dans ce cas-ci, sur son calcul). Dans le cas des termes observationnels comme « rouge²⁵² » nous avons besoin d'ajouter des conditions dans lesquelles : le sujet n'a pas de déficience visuelle (c.-à-d. qu'il possède des aptitudes visuelles normales), son champ de vision de l'objet est clairement dégagé, l'objet n'est pas trop éloigné et est perçu dans des conditions de luminosité normale. En ce qui concerne d'autres termes, nous aurions besoin d'ajouter d'autres conditions. *cp* est censé exclure toutes les conditions dans lesquelles un sujet aurait (sincèrement) jugé qu'un mot satisfait un contexte d'usage donné et ne serait pourtant pas parvenu à valider cette application en vertu

²⁵¹ Ces exemples sont suggérés par Forbes, 1983, p. 229.

²⁵² Certaines de ces conditions proviennent de la discussion de Wright, 1988, autour du « jugement-dépendant » de la nature des termes de couleur.

de nouvelles recherches. Les conditions offertes dans *cp* ne prétendent pas ainsi être exhaustives ; la recherche empirique²⁵³ révélera les conditions supplémentaires qui doivent être ajoutées. Il n'est pas possible de prévoir²⁵⁴ toutes les manières dont les personnes peuvent se tromper, et nous ne pouvons donc pas donner une définition complète²⁵⁵ de *cp*. Supposons qu'une communauté scientifique croit avoir découvert une nouvelle planète dans une région lointaine de l'espace à partir d'images satellites de cette région. Tous se mettent d'accord pour la nommer une « planète » et lui donner un nom. Mais, comme ils viennent à le découvrir plus tard, la lentille de la caméra utilisée pour prendre des images satellites ne produisait pas des images exactes. La communauté scientifique a donc commis une erreur, c.-à-d. celle d'appliquer le terme de « planète » à un objet et n'est pas parvenue à valider cette

²⁵³ Ce point souligne clairement que les dispositions résultent de facteurs empiriques – à la manière dont Quine, 1977b, p. 95 décrit l'apprentissage en termes de réactions à des stimuli appropriés (« Un enfant apprend ses premiers mots et ses premières phrases en les entendant et en les employant en présence de stimuli appropriés »); il s'agit d'une théorie prédictive empirique du comportement ; la signification n'a ici aucune dimension prescriptive ou normative mais bien seulement descriptive et causale. Par conséquent, entrevoir la signification par le biais d'une approche dispositionnelle conduit à concevoir la relation de la signification au comportement verbal comme descriptive ou causale. Voir Wittgenstein, 2005, § 195, §198, §217, §220.

²⁵⁴ Pourtant, employer un terme n'est pas une hypothèse empirique que nous testons et ajustons par le biais de l'expérimentation. Comme le mentionne Wittgenstein, 1983, Partie VI, s.15 : « Pourquoi 'si tu suis la règle tu produiras ceci' n'est-elle pas une véritable prédiction? Tandis que ce qui suit est une authentique question : 'En suivant la règle en toute science et conscience tu produiras...' La réponse est : la première phrase n'est pas une prédiction car je pourrais dire également : « Quand tu suivras la règle, tu *dois* produire cela.». Donc ce n'est pas une prédiction si le concept de l'*application* est déterminé d'après la règle de telle sorte que le résultat est le critère qui permet de savoir si la règle a été appliquée. » ; s.16 : « Mais pourquoi n'est-ce pas une proposition empirique ? Une règle est [...] d'après quoi nous procédons pour produire un signe numérique à partir d'un autre [...] Il faudrait savoir ce que nous prenons comme critère du procédé en accord avec une règle. Est-ce par exemple un sentiment de satisfaction qui accompagne l'acte de procéder suivant une règle. Ou bien une intuition (inspiration) qui me dit que j'ai procédé correctement ? Ou bien sont-ce certaines conséquences pratiques du procédé qui déterminent si j'ai réellement suivi la règle ? – Il serait alors possible que $4+1$ donnent tantôt 5 tantôt autre chose. On pourrait *penser*, cela signifie : un examen expérimental montrerait si $4+1$ donnent toujours 5. Si le fait que la règle conduit de 4 à 5 ne doit pas faire l'objet d'une proposition empirique, alors il faut prendre *cela*, le résultat, comme critère du fait que l'on a procédé suivant une règle. ».

²⁵⁵ Brandom, 2009, p. 94, mentionne clairement la limite empirique de l'emploi de clauses ou conditions *cp* (« toutes choses étant égales par ailleurs ») : « Le problème n'est pas simplement que nous aurions besoin d'une liste *infinie* de conditions qui auraient été éliminées [...] C'est que l'appartenance à une telle liste serait *indéfinie* : nous ignorons comment spécifier à l'avance ce qui relève de la liste. Si nous essayons de résoudre ce problème par une caractérisation *générale*, nous obtiendrons [...] : '*ceteris paribus*, *q* découle de *p*' signifie que '*q* découle de *p* à moins qu'il n'y ait pas une condition qui l'*infirme* ou *interfère*'. [...] Je soutiendrai que les clauses *ceteris paribus* doivent s'entendre comme marquant explicitement la non-monotonie d'une inférence, plutôt que comme un *deus ex machina* qui, de manière magique, enlève sa non-monotonie. ».

application du terme en vertu de nouvelles recherches du contexte d'emploi (ce contexte inclut les images et instruments utilisés pour les tirer). Nous devons par conséquent ajouter une autre condition à *cp* : « les instruments utilisés pour déterminer si un mot satisfait un contexte d'usage donné fonctionnent correctement ». L'idée est ici de souligner qu'il est difficile de prédire toutes les conditions qui doivent être ajoutées au préalable à *cp*.

L'argument de l'erreur comporte lui-même une faille parce qu'il tire l'inférence invalide suivante²⁵⁶ :

- (i) Sous certaines conditions aberrantes, un sujet est disposé à faire une erreur (c.-à-d. appeler des vaches des « chevaux »).
- (ii) Il est par conséquent, disposé à faire cette erreur-ci.

La question de savoir si un sujet est disposé à faire une erreur n'est pas (en général) déterminée par la manière dont il est disposé à appliquer un terme dans des conditions aberrantes, mais par la manière dont il est disposé à appliquer un terme dans des conditions *cp* (dans des conditions idéales normales). Par exemple, dans le cas, du sel cristallin, la question de savoir si celui-ci est disposé à se dissoudre dans l'eau est déterminée par la manière dont il est disposé à réagir dans les conditions normales de l'eau. Celles-ci sont les conditions sous lesquelles, selon les canons de la science, les dispositions sont attribuées aux objets.

Par conséquent, dans des conditions *cp*, un sujet ne se tromperait pas. Nous ne serions donc pas autorisés à conclure qu'il est disposé à nommer ces objets-ci des « vaches » et qu'il signifie ainsi quelque chose de non-standard par « cheval » comme la prémisse iii. l'exige. Il en est de même du sujet qui veut dire addition par « + » mais qui fait des erreurs de calcul sous certaines conditions. Si un sujet est disposé à calculer correctement dans des conditions *cp*, alors le fait qu'il fasse systématiquement des erreurs dans des conditions aberrantes ne justifie pas que nous le reclassions dans la catégorie des « *quadditionneurs*²⁵⁷ ». L'objection de l'erreur de Kripke échoue car elle tire une inférence que nous ne pouvons pas appuyer (dans la prémisse iii)²⁵⁸.

²⁵⁶ Cf. §2.4.2, prémisse iii. De nombreuses discussions au sujet de l'argument de l'erreur en viennent à tirer la même inférence invalide. Celle-ci est, par exemple, tirée, par Boghossian, 1989, p. 534.

²⁵⁷ Nous désignons ici une personne qui est disposée à suivre une règle de manière non standard.

²⁵⁸ Kripke sous-entend peut-être par là que notre capacité à calculer est analogue à une personne qui souffre de dyslexie. Supposons que cette personne, quel que soit le contexte d'usage, soit enclin à écrire 9 à la place de 6, et aboutit donc toujours à un mauvais résultat. Est-il toujours pertinent de

Cette observation est aussi à l'origine de la seconde objection – selon laquelle nous ne pouvons pas rendre compte de la notion d'erreur à un niveau communautaire. Même si nous envisageons les circonstances dans lesquelles notre communauté linguistique est disposée à faire les mêmes « erreurs » que tout un chacun, il ne s'en suit pas que les individus soient généralement disposés à faire ces « erreurs-ci ». Nous pouvons ainsi considérer que ce que notre communauté veut dire par un terme est déterminé par la manière dont ses membres sont disposés à l'appliquer dans des conditions *cp*. La possibilité de l'erreur survient quand les conditions *cp* n'ont pas été satisfaites, et non quand les verdicts de la communauté ont une valeur de vérité déterminée indépendamment de nos capacités d'y accéder.

Selon l'objection de l'erreur, le dispositionaliste ne peut pas distinguer entre un sujet *A* qui veut dire addition par « + » mais qui commet des erreurs et un sujet *B* qui veut dire une fonction non-standard qui soit en accord avec les « erreurs ». Le dispositionaliste peut ainsi formuler la distinction appropriée comme suit. Il avance qu'en maîtrisant la règle de l'addition, *A* a acquis une disposition d'un type particulier. Mais *A* ne manifestera pas nécessairement cette disposition dans toutes les situations : la manifestation de cette disposition peut parfois être bloquée ou inhibée. Mais, selon le dispositionaliste, ceci ne devrait pas nous amener à reclasser *A* du côté de ceux qui effectuent la *quaddition*, dans la mesure où dans les conditions *cp*, *A* serait capable de donner des réponses qui soient en accord avec la règle du plus. *B*, d'autre part, en voulant dire quelque chose de non-standard – appelons ceci *quus* – aurait, dans de telles conditions, donner des réponses qui s'accordent avec la règle du *quus*.

Cette stratégie, bien sûr, convient au sceptique pour qui *B* veut dire quelque chose de non standard même s'il reçoit la même formation que *A*. Mais nous pouvons pour cela même refuser d'adhérer à la position du sceptique car celle-ci va à l'encontre de certaines croyances communes, à savoir que :

conclure que cette personne est disposée à faire une erreur (c.-à-d. à inférer ii de i) ? Peut-être, mais en tout cas, si les conditions *cp*, tel que définies, sont satisfaites, elle ne serait pas disposée à faire cette erreur, dans la mesure où l'une des conditions dans *cp* est qu'elle ne souffre pas d'une déficience intellectuelle. Par conséquent, ce sujet ne représente pas une menace pour [Dcp].

- (i) Les dispositions comportementales sont holistiquement reliées, et
- (ii) Les pressions mutuelles encadrées par le soutien d'une communauté linguistique nous poussent à être disposés à se conformer aux tendances dictées par l'utilisation correcte des modèles en vigueur, dans la mesure où nous possédons des conditions cognitives normales.

Supposons qu'un sceptique nous demande : « Comment savez-vous que *B*, qui est disposé à employer « + » exactement de la même manière que *A* (*un additionneur*), n'emploie pas « + » en appliquant la fonction non-standard selon laquelle tout nombre ajouté à un million donne 2 ? Supposons qu'il ait un million de dollars dans son compte bancaire. Ne sera-t-il pas disposé à éviter d'ajouter plus, de peur de faire banqueroute ?

Ne sera-t-il pas disposé à percevoir les gagnants de la cagnotte de plusieurs millions de dollars comme les plus grands perdants ? Etc. Son monde serait un monde bien perturbé ! Par conséquent, la solution de l'individu disposé à appliquer « + » d'une manière non-standard paraît bien illusoire. À partir du moment où nous examinons la manière dont cette disposition a tendance à affecter d'autres dispositions, nous constatons que cette interprétation erronée a un impact sur l'ensemble du comportement de l'individu. Les interprétations déviantes de « + » affecteront sûrement le reste du comportement verbal et non verbal d'une personne de manières étranges. Si son comportement s'écartait ainsi radicalement de celui de sa communauté, celle-ci viendrait à douter de sa santé mentale. Comme Blackburn le souligne :

The concealed bent-rule follower is a theoretician's fiction!²⁵⁹

Dans la mesure où un individu est un membre d'une communauté linguistique, les pratiques communautaires l'obligent à ajuster ses dispositions erronées avec celles de la communauté. Les pratiques communautaires l'aident à corriger, à critiquer et à ajuster tout comportement déviant. Par conséquent, dans une communauté, une personne déviante qui interprète « + » d'une manière erronée, ou qui applique « cheval » aux vaches, ou encore « chat » aux poissons, est critiquée. En étant corrigé par les autres, cet individu sera amené à respecter les pratiques communautaires. Les pressions mutuelles en vue de cette conformité, consistant en des mesures de soutien et de sanctions²⁶⁰, visent à faire en sorte que nos dispositions erronées s'ajustent avec les modèles d'usage en vigueur²⁶¹.

²⁵⁹ Blackburn, 1984a, p.79.

²⁶⁰ Brandom, 2011, p.109 : « [...] en invoquant la notion de sanction : de récompense et de punition. ».

²⁶¹ Cf. Blackburn, 1984b.

À la lumière de (i) et de (ii), il est difficile de voir comment un individu peut signifier par « + » une règle de manière non-standard ou déviante et être encore disposé à appliquer « + » exactement de la même manière qu'un *additionneur*. Le sceptique ne peut pas simplement s'arrêter à cette hypothèse. Il faut pouvoir la justifier et jusqu'ici, il n'y a aucun argument en vue, car un tel argument aurait besoin d'établir la fausseté de (i) et de (ii) – c.-à-d., qu'il aurait besoin de nous convaincre que, pour un individu doté de capacités cognitives normales, les sanctions communautaires ne suffisent pas à parfaire correctement son emploi du signe « + » – de façon à rendre raison de l'idée selon laquelle il est purement et simplement disposé à « go astray at the bend²⁶²».

Bien entendu, nous pouvons définir la fonction *quus*, introduire un symbole qui lui soit réservé, et suivre la règle appropriée pour calculer ses valeurs. Mais ce qui laisse Kripke perplexe est formulé ainsi dans une note de bas de page :

Ce qui devrait nous être intelligible, c'est comment une créature intelligente pourrait avoir une compréhension de type *quus* de la fonction d'addition après l'avoir apprise exactement comme nous. Si une telle possibilité nous était effectivement et totalement intelligible, trouverions-nous aussi inévitable notre manière d'appliquer la fonction plus ?²⁶³

Il admet le fait qu'après un certain temps de formation, nous utilisons presque tous les mêmes procédures pour résoudre les problèmes d'addition. Nous répondons sans hésiter à des problèmes comme « 68 + 57 », considérant notre procédure comme la seule qui soit compréhensible, et nous sommes d'accord, sur les réponses tranchées que nous faisons. Si des réponses bizarres de type *quus* correspondaient, pour certains, à un consensus cohérent, ceux-ci partageraient une autre forme de vie²⁶⁴. Ainsi, Kripke nous donne raison de douter que les tâches requises soient exécutées par le sceptique.

2.4.4. L'argument de la circularité

Après avoir conclu à l'échec de [KD], Kripke remarque que cela n'aidera pas plus le dispositionaliste d'introduire une clause *cp* dans [KD], clause qui exclut les conditions

²⁶² L'expression est de Blackburn, 1984b. Nous pourrions la traduire par l'expression « s'égarer au détour d'un virage ».

²⁶³ Kripke, 1996, p. 115, n. 78.

²⁶⁴ Ibid., p. 113.

pouvant conduire un sujet à se tromper, car l'analyse finirait par être circulaire. Il présente ainsi les problèmes soulevés par une telle stratégie :

Cette fois encore, on ne saurait tourner la difficulté par une stipulation *ceteris paribus* [...] ou encore par une distinction entre « compétence » et « performance ». Il ne fait aucun doute qu'une disposition à donner la somme exacte en réponse à tout problème d'addition fait partie de ma « compétence », si par là nous voulons simplement dire qu'une telle réponse est conforme à la règle que je projetais, ou que je donnerais la réponse correcte si on pouvait annuler toutes mes dispositions à faire des erreurs. [...] Mais une disposition à l'erreur n'est rien d'autre qu'une disposition à *donner une autre réponse que celle qui est conforme à la fonction que je signifiais*. Présupposer ce concept serait donc ici tout à fait circulaire. [...] Une autre solution serait d'essayer de spécifier le « bruit » pouvant être ignoré, sans présupposer une idée préalable de la fonction signifiée. Une petite expérimentation nous révélera la futilité d'une telle tentative. On se souvient que notre sujet a une disposition *systematique* à oublier la retenue dans certaines circonstances [...] il a tendance à donner une réponse uniformément erronée lorsqu'il est bien reposé, dans un environnement calme et agréable, etc. Faire valoir que ce sujet donnerait en fait la réponse exacte, après avoir été corrigé par d'autres, n'arrangerait rien. Premièrement, parce qu'il y a des sujets inéducables qui persistent dans leurs erreurs, même quand on passe son temps à les corriger. Et deuxièmement, que veut-on dire par « corrigé par d'autres » ? Si l'on pense au rejet par d'autres des « mauvaises réponses » (celles qui sont non conformes à la règle signifiée par le locuteur), et au fait qu'ils suggèrent la bonne réponse (celle qui est conforme), alors on se retrouve une fois de plus en plein cercle vicieux²⁶⁵.

Dans ce passage, Kripke relève que l'obstacle majeur auquel est confronté toute analyse de la signification est celui de la circularité. Ainsi, spécifier des conditions idéales dans lesquelles l'erreur serait exclue, commettrait le pêché de présupposer ce qui précisément est en question, à savoir la signification associée à un terme donné. Peut-être est-il en effet possible, en ajoutant des clauses *cp*, de rendre compte de dispositions (appelons-les D_A) qui s'ajusteraient à l'extension de la fonction *addition*. Mais, de la même manière, il serait possible de rendre compte de dispositions (appelons-les D_Q) qui s'ajusteraient parfaitement à l'extension de la fonction *quaddition*. Mais, en quoi sommes-nous autorisés à dire que nous devons chercher, à l'aide de nos clauses *cp* ou de nos conditions idéales, à spécifier D_A au lieu de D_Q ? Dire qu'il faut spécifier D_A reviendrait à présupposer précisément ce qui est en question, à savoir que, par le passé, nous voulions dire *addition* et non *quaddition*. Certes, une clause *cp*, va spécifier les conditions dans lesquelles toute erreur est exclue, fournissant du même coup le standard

²⁶⁵ Ibid., p.42-43.

permettant d'évaluer les réponses du locuteur. Mais comment formuler ces clauses *cp* ? Kripke avance l'argument suivant :

- (1) Spécifier les conditions *ceteris paribus* en question, c'est spécifier des conditions dans lesquelles nous ne serions pas disposés à faire une erreur.
- (2) Être disposé à faire une erreur, c'est être disposé à donner une réponse différente de celle qui correspond à la fonction que nous entendons.
- (3) Nous ne savons précisément pas quelle fonction nous entendons.

. . Il nous est donc impossible de spécifier nos clauses *cp* de manière non circulaire.

Par conséquent, si le but du dispositionaliste est d'éviter l'écueil de la circularité, il ne doit alors pas définir les conditions *cp* de façon à rendre explicite l'emploi du terme à définir. Par exemple, les conditions *cp* ne peuvent pas être définies comme « conditions nous munissant de capacités mentales suffisantes pour nous permettre d'additionner deux nombres quelconques ». Une analyse serait aussitôt circulaire ou peu éclairante si le terme à définir apparaît implicitement dans l'*analysans*, comme dans : « *X* est bon si et seulement si des personnes idéales comme *X* » (bien que le terme « bon » ne réapparaisse pas explicitement, il est sous-entendu dans la notion d'une personne « idéale »). De même, Kripke avance qu'en définissant les conditions *cp* comme « conditions où un sujet a été corrigé par d'autres²⁶⁶», nous produisons une analyse circulaire ; probablement parce que « réponse corrigée par d'autres » contient implicitement la notion « réponse conforme à la règle signifiée par le locuteur ». Aussi, si nous définissons l'application « correcte » d'un terme comme l'application qui est conforme avec la manière dont sa communauté linguistique est disposée à appliquer ce terme dans des conditions *cp*, nous ne pouvons alors pas, en retour, définir les conditions *cp* comme des conditions au sein desquelles une communauté linguistique applique les termes correctement car notre définition serait circulaire.

Kripke maintient donc qu'un dispositionaliste ne peut pas caractériser les conditions *cp* afin d'éviter l'écueil de la circularité²⁶⁷. Nous pouvons résumer son argument comme suit :

²⁶⁶ Ibid., p.43.

²⁶⁷ Le problème relatif à ces clauses *ceteris paribus* est également soulevé par Sellars, 1956, p. 39, qui reproche à l'approche phénoménaliste d'analyser *x* est rouge (ou ce que « est rouge » veut dire) en termes de dispositions c.-à-d. de *x* semble rouge à *y* dans des conditions standards. Sellars mentionne que des conditions standards sont des conditions dans lesquelles les choses apparaissent telles qu'elles

2.4.5. Résumé de l'argument de la circularité contre la théorie dispositionnelle

i. Tout fait constitutif de la signification de l'addition par « + » doit être caractérisé par une description non-circulaire.

ii. Les faits relatifs à la manière dont nous sommes disposés à appliquer « + » dans des conditions *cp* ne peuvent pas être caractérisés de manière non-circulaire.

iii. Les faits relatifs à la manière dont nous sommes disposés à appliquer « + » dans des conditions *cp* ne peuvent donc pas constituer la signification de l'addition par « + ».

Cependant, la définition des conditions *cp*²⁶⁸ ne nous paraissent pas circulaires. Rappelons-les brièvement : par exemple, dans le cas des termes non-observationnels comme « + », nous pourrions ajouter à *cp* des conditions dans lesquelles : le sujet n'est pas fatigué, n'est pas intoxiqué ou distrait, n'a pas subi une blessure cognitive et dispose d'un temps approprié pour réfléchir sur l'application du terme. Dans le cas des termes observationnels comme « rouge », nous avons besoin d'ajouter des conditions dans lesquelles : le sujet n'a pas de déficience visuelle, observe l'objet attentivement, son champ de vision de l'objet est dégagé et l'objet est perçu dans des conditions de luminosité normale. Cela dit, il faut admettre d'une part, que les conditions offertes dans *cp* ne peuvent pas être exhaustives et d'autre part, que même si nous réussissons à spécifier ces clauses *cp*, nous présupposons toujours que la réponse correcte à donner dans le cas du signe « + » est l'addition. Nous tournons donc en rond.

Cet argument semble donc enfermer le dispositionnaliste dans le dilemme suivant :

Circularité : Présupposer la notion de signification (ou de l'addition) qui est précisément en question et fournir ainsi un raisonnement circulaire *ou*

Sous-détermination : éviter une telle circularité et se priver du même coup des moyens nous permettant de spécifier des clauses *cp* fournissant un critère pour distinguer les cas dans lequel « + » exprime la fonction *addition* de ceux dans lesquels il exprime la fonction *quaddition*, etc.

sont et que l'ajout de la clause *ceteris paribus* c.-à-d. de la mention de « dans des conditions standards », en venant à présupposer une compréhension préalable de ce que signifie « est rouge », contribue ainsi à rendre l'explication circulaire.

²⁶⁸ Cf. § 2.4.3.

Finalement, la discussion relative au problème de l'erreur comporte trois moments :

1. Le problème de l'erreur proprement dit (« Le dispositionaliste ne peut pas rendre compte de l'erreur »).
2. Notre reformulation de la réponse du dispositionaliste (« Oui, nous pouvons rendre compte de l'erreur grâce aux clauses *cp* pour les termes observationnels et les termes non-observationnels »).
3. L'objection du sceptique à la réponse 2 (Votre proposition, pour autant qu'elle soit réalisable, présuppose précisément ce qui est en question et s'enferme dans un dilemme lui offrant le choix entre circularité et sous-détermination).

Nous avons ainsi tenté de démontrer comment l'objection de la normativité de la signification s'articule en termes d'erreur; autrement une dimension normative de la signification doit pouvoir rendre compte de l'erreur. Nous verrons, à présent, comment celle-ci se traduit en termes de prescription et de justification, ces deux notions étant indissociables.

2.5. L'objection de la justification

2.5.1. L'argument de la justification

Ainsi, la plus forte objection soulevée par le sceptique contre la théorie dispositionnelle paraît être l'objection de la justification. Contrairement aux objections de la finitude et de l'erreur, qui tentent de montrer que nos dispositions à calculer avec « + » ne correspondent pas parfaitement à la fonction de l'addition, l'objection de la justification maintient que même si nos dispositions correspondaient bien à la fonction de l'addition, cela ne serait pas suffisant pour montrer que nous voulons dire l'addition par « + ». Ce faisant, le sceptique introduit une première contrainte qui annonce déjà la notion de normativité de la signification. Aussi, insiste-t-il sur l'idée que tout fait constitutif de la signification d'une fonction par un signe de fonction donné doit être tel que, quel que soit la réponse que nous sommes bien disposés à donner, celui-ci devrait « me dicter²⁶⁹ » la réponse que nous devons donner, mais les faits relatifs à la manière dont nous sommes disposés à appliquer un terme n'ont pas, note-t-il, cette propriété. Nos dispositions ne peuvent nous renseigner que sur la

²⁶⁹ Kripke, 1996, p. 33.

manière dont nous *allons* agir, et non sur la manière dont nous *devons* agir. En effet, l'analyse dispositionnelle étant par nature descriptive, semble difficilement rendre compte de la notion de signification qui, elle, est normative.

Les passages clés dans lesquels Kripke discute de l'objection de la justification sont ainsi les suivants :

Il devrait être clair, cependant, que cette réplique (l'analyse dispositionnelle) est mal ajustée [...] Car, ce qui est énigmatique pour le sceptique, c'est ce qui *justifie* que je réponde « 125 » (au lieu de « 5 ») au problème qu'on me pose. Pour lui, ma réponse a tout d'un coup à l'aveuglette. Dans ces conditions, est-ce que la réponse suggérée fait avancer les choses ? En quoi *justifie-t-elle* mon choix de « 125 » ? En somme, elle revient à dire : « '125' est la réponse que vous êtes disposé à donner et (peut-on ajouter) c'est aussi ce que vous auriez répondu par le passé. » [...] Mais, qu'est-ce qui m'indique ici que « 125 » est (ou était) une réponse *justifiée* en termes de directives que je me serais données, et non une réponse arbitraire et injustifiée, jaillissant de moi comme un diable hors de sa boîte²⁷⁰ ?

Ainsi, il semble bien qu'une solution dispositionnelle interprète mal le problème du sceptique – trouver un fait passé *justifiant* ma réponse actuelle. En tant que fait « censé » déterminer ce que je signifie, la disposition ne satisfait pas la condition de base énoncée ci-dessus p.21, puisqu'elle ne me *dit* pas ce que je dois faire dans chaque nouveau cas²⁷¹.

Le grief adressé à la réponse dispositionnaliste vise son absence de force justificative. Selon le sceptique, en effet, une disposition ne semble pas être à même de justifier un usage donné d'un terme. En d'autres termes, une disposition ne permet pas de distinguer une réponse sensée d'un simple réflexe verbal. Ces remarques permettent donc de mettre en évidence une première exigence, nommons-la (E) :

(E) La signification d'un terme T doit pouvoir justifier chacune des applications de T. Par conséquent, la question adressée à Kripke et à son sceptique peut être formulée ainsi : de quoi avons-nous besoin pour justifier une utilisation donnée d'un terme ? Quelles(s) propriété(s) un éventuel fait sémantique doit-il posséder pour pouvoir justifier l'utilisation d'un terme ? À la lumière des points précédents, nous pourrions répondre que le fait en question doit posséder un caractère normatif, c.-à-d. doit avoir la forme d'une prescription. Le fait qui justifiera notre réponse est donc un fait qui pourra nous dire ce que nous *devons* faire lorsque nous avons l'intention d'utiliser le terme en question. Aussi, prescription et

²⁷⁰ Ibid., p. 34

²⁷¹ Ibid., p. 36.

justification s'avèrent indissociables et nous pouvons souvent constater, comme suit, dans le débat relatif à la rationalité en morale le rôle justificatif attribué aux énoncés prescriptifs :

« The normativity of all that is normative consists in the way it is, or provides, or is otherwise related to reasons. The normativity of rules, or of authority, or of morality, for example, consists in the fact that rules are reasons of a special kind, the fact that directives issued by legitimate authorities are reasons, and in the fact that moral considerations are valid reasons. So ultimately the explanation of normativity is the explanation of what it is to be a reason, and of related puzzles about reasons. [...] The accounts of normativity and of reason and rationality, though not identical, are inter-related²⁷². ».

En outre, dans sa présentation de l'objection de la normativité, Boghossian évoque cette contrainte en termes de motivation et avance l'idée selon laquelle un locuteur doit se sentir motivé par la signification d'un terme à utiliser ce dernier d'une certaine manière :

« To be hold that « horse » means horse implies that the speaker ought to be motivated to apply the extension only to horses²⁷³. ».

Prenons un exemple: supposons que nous soyons absolument ignorant en ce qui concerne le calcul des fonctions trigonométriques, mais que, pour une raison ou pour une autre, nous donnons systématiquement la bonne réponse. Comment décrirait-on notre pratique ? Nous ne parlerions certainement pas d'utilisation du terme « cosinus » ou du signe « f ». Ce qui semble nous manquer ce sont des raisons de répondre comme nous le faisons. À aucun moment, nous ne semblons « motivés » à agir tel que nous le faisons.

Cette formulation en termes de motivation est tout à fait éclairante dans la mesure où elle permet de souligner un aspect crucial de la conception que se fait le sceptique de la notion de justification ; en effet, lorsqu'il exige qu'un fait sémantique justifie l'utilisation en question d'un terme donné, le sceptique paraît considérer que le locuteur se doit d'avoir un accès épistémique à ce fait. C'est donc bien une conception internaliste de la justification que défend le sceptique. Le fait qu'un observateur omniscient puisse invoquer un fait donné pour justifier l'affirmation selon laquelle un locuteur a utilisé un terme de la même façon au moment m qu'au moment $m+1$ ne sera donc d'aucun secours aussi longtemps que le locuteur lui-même ne peut avoir un accès épistémique au fait invoqué, c.-à-d. aussi longtemps que ce fait ne justifiera pas consciemment son utilisation.

²⁷² Raz, 1999, p. 354-355.

²⁷³ Boghossian, 1989, p. 533.

Le sceptique interprète donc la contrainte de justification (que tout fait sémantique F doit satisfaire) dans un sens internaliste²⁷⁴ fort :

[J_1] F justifie le fait que nous appliquons le terme w de telle et telle manière, conformément à sa signification, si et seulement si (1) nous avons un accès direct (non-inférentiel) à F , et (2) nous pouvons déduire *a priori* de F que nous devons appliquer w de telle et telle manière dans un nombre indéfini de situations.

Notons que (2) \nrightarrow (1). Supposons, par exemple, que F soit une règle simple de multiplication des nombres sous une forme exponentielle. Si nous avons un accès direct (non-inférentiel) à F , nous serions capable de déduire *a priori* de F la réponse z que nous devons donner à la question « $a^x \times a^y = a^?$ », x et y étant ici des nombres que nous saisissons de manière cognitive. On ne peut néanmoins pas conclure que nous avons un accès direct à F . Notons que (1) \nrightarrow (2). Nous pourrions, par exemple, dire que vouloir dire vert par « vert » consiste à faire apparaître une image de couleur verte chaque fois que nous employons le terme « vert ». L'image nous serait facilement accessible, mais nous ne pouvons pas pour autant déduire *a priori* de cette expérience que nous devons appliquer « vert » à tous les objets verts et uniquement aux objets verts.

Aussi, comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, [J_1] est composé de deux sous-conditions : une contrainte métaphysique (relative à la normativité de la signification) qui requiert que F ait une certaine *nature*, et une contrainte épistémologique qui requiert que F ait un certain rôle.

Une contrainte métaphysique (relative à la *normativité* de la signification) : F contient une norme, un standard de correction qui détermine *a priori* la manière dont w doit être appliqué dans un nombre indéfini de situations.

Une contrainte épistémologique : nous avons un accès direct à F (de façon à guider nos applications futures de w).

Si F contient des instructions sur la manière dont il faut appliquer w dans un nombre indéfini de situations (contrainte métaphysique) et que nous ayons un accès direct à F (contrainte épistémologique), alors nous serons capable de déduire *a priori* de F que nous devons appliquer w de telle et telle manière dans toute situation donnée, tel que [J_1] le requiert.

La condition (1) dans [J_1] (c.-à-d. la contrainte épistémologique) pose que tout fait sémantique F doit nous être épistémiquement accessible, c.-à-d., nous être directement accessible, comme

²⁷⁴ Pour une autre interprétation de la contrainte de justification, voir Levin, 2007.

lorsque nous ressentons de la douleur ou une migraine par exemple. Le sujet a, dans ce cas, un accès direct (non-inférentiel) à ces états parce que « since they are events in his consciousness, he is in the nature of the case conscious of them.²⁷⁵» Kripke ne manque d'ailleurs pas de mentionner que tout fait sémantique doit satisfaire cette contrainte c.-à-d. me dire : « ce que je dois faire dans chaque nouveau cas²⁷⁶». Il ajoute plus loin :

L'idée que nous manquons d'un accès « direct » aux faits indiquant si nous signifions plus ou quus a quelque chose de bizarre. Ne sais-je pas directement, et avec une grande certitude, que je signifie plus ? Rappelons-nous qu'un tel fait est censé *justifier* au présent mes actions futures, les rendre *inévitables*, si je veux continuer à utiliser les mots avec les mêmes sens qu'auparavant. C'était là notre condition fondamentale que devait remplir tout fait attestant ce que je signifiais²⁷⁷.

En outre, le sceptique met aussi l'accent sur la condition (2) en rappelant que tout fait sémantique doit satisfaire la contrainte métaphysique. Il le suggère ainsi en mentionnant « ces directives que je me suis données » et en ajoutant que ces directives « doivent être contenues dans tout fait censé matérialiser ce que je signifiais²⁷⁸». Aussi, le sceptique poursuit en précisant que tout fait constitutif de la signification doit nous permettre d'établir c.-à-d. dans les termes de Kripke, « imposer », « prescrire », « déterminer d'avance²⁷⁹ », que nous voulons bien dire l'addition par l'emploi du signe « + ».

Par conséquent, le fait sémantique *F* que nous recherchons doit être tel que, selon cette interprétation de la contrainte de justification, il nous permette d'une part, d'inférer de manière déductive et *a priori* les affirmations relatives à ce que nous voulons dire et, d'autre part, nous être directement accessible. Sous ces conditions-ci, *F* nous donnera une *raison* de penser que « 125 » est la réponse que nous *devons* donner, comme le sceptique l'exige²⁸⁰ et que « 125 » est une réponse *justifiée* en termes de directives que nous nous donnons, et non une réponse arbitraire. C'est la raison pour laquelle Kripke exprime parfois le problème sceptique²⁸¹ en termes épistémologiques, à savoir : Comment est-ce que nous savons que ce que nous voulons dire maintenant par « + » est similaire à ce que ce que nous voulons dire

²⁷⁵ Wright, 2001, p. 149.

²⁷⁶ Kripke, 1996, p. 36.

²⁷⁷ Ibid., p. 52.

²⁷⁸ Ibid., p. 21.

²⁷⁹ Ibid., p. 23, p. 71, p. 80.

²⁸⁰ Ibid., p. 21.

²⁸¹ Ibid., p. 21-23.

par le passé ? En répondant à cette question, nous donnons une raison : « Nous savons *parce que...* ».

Nous pouvons, par ailleurs, lire une version plus forte de la contrainte de justification que celle avancée par [J₁]. Kripke souligne que la condition de base pour tout fait sémantique est de nous dire ce que nous devons faire dans chaque nouveau cas. Cette condition de base nous pousse ainsi à ajouter une troisième condition à [J₁] et à reformuler la contrainte de justification comme suit:

[J₁₊] *F* justifie mon application du terme *w* de telle et telle manière, conformément à sa signification, si et seulement si (1) nous avons *un accès direct* (non-inférentiel) à *F*, (2) nous pouvons *déduire a priori* de *F* que nous devons appliquer *w* de telle et telle manière dans un nombre indéfini de situations, et (3) *F* *guide* nos applications de *w* dans chaque nouveau cas futur c'est-à-dire nous dicte ce que nous devrions faire dans tous les cas futurs, de telle sorte que nos applications soient basées sur les inférences de *F*.

[J₁₊] est une version plus forte que [J₁] dans le sens suivant : [J₁] exige une raison justifiant la manière dont nous employons un terme. Une raison est quelque chose que nous pourrions produire afin de montrer que notre application d'un terme est justifiée. Par « raison », le sceptique a en tête ces « directives²⁸² » qui nous dictent à nous-mêmes ce qu'il faudrait faire pour nous conformer à la signification d'un terme. Un guide, est quelque chose que nous consultons pour chaque nouvelle application d'un terme, comme nous pourrions consulter une recette de cuisine ou un dictionnaire de traduction. Une raison²⁸³ *R* peut servir comme guide dans ce sens-ci, mais il se peut que nous ne consultations pas *R* chaque fois que nous appliquons un terme, même s'il est possible que nous l'utilisons pour justifier toute application en question. Un guide, contrairement à une raison, n'a pas besoin d'être exprimé par le biais de mots – par exemple, un guide pourrait très bien être un feu rouge ou une carte. Mais, le sceptique ne fait pas référence à ce sens du terme guide. La contrainte de justification précise clairement que le fait sémantique en question doit posséder, pour pouvoir justifier l'utilisation d'un terme, un caractère normatif : celui-ci devrait « nous dire » ce que nous devons faire dans chaque nouveau cas.

Avec [J₁], nous pouvons résumer l'argument de justification du sceptique contre la théorie dispositionnelle comme suit :

²⁸² Ibid., p.21.

²⁸³ Nous définirons ici une raison comme un ensemble d'instructions ou de directives qui nous dictent ce que nous devrions faire pour appliquer correctement le terme *w*.

2.5.2. Résumé de l'argument de justification contre la théorie dispositionnelle

i. Signifier l'addition par « + », c'est lorsqu'on vous demande d'effectuer une somme quelconque « $m+n$ », être disposé à donner la somme de m et de n en réponse, si et seulement si vous avez un accès direct (non-inférentiel) aux faits précisant la manière dont vous êtes disposés à répondre à de telles questions, et que vous pouvez déduire *a priori* de tels faits la réponse particulière que vous devez donner à de telles questions.

ii. Avoir un accès direct (non inférentiel) aux faits précisant la manière dont vous êtes disposés à répondre aux questions d'addition ne suffit pas pour déduire *a priori* la réponse que nous devons donner à de telles questions.

iii. Par conséquent, être disposé à donner la somme de m et de n lorsqu'on vous demande d'effectuer une somme quelconque (c.-à-d. dire « 125 » quand on vous interroge sur « $68+57$ ») ne justifie pas que vous répondiez « 125 » et ne justifie pas que vous vouliez bien dire l'addition par l'emploi du signe « + ».

Soames tente ainsi de justifier le raisonnement du sceptique sous-entendu derrière ii. :

« Suppose I had amnesia and didn't remember what I meant by « + » in the past. When asked, at present, to calculate « $68 + 57$ » I might feel inclined to give the answer '125'. Still, I might wonder whether this was justified, in terms of what I meant by « + » in the past. Would it be sufficient to be told that this was the answer I was disposed to give in the past? It doesn't seem that it would, for *I might wonder whether in the past this was one of those calculations on which I was disposed to make mistakes. A similar observation holds regarding the point of view of someone viewing me from the outside and wondering whether my present answer of « 125 » is correct.* Simply being given a specification of the relevant past dispositions is not enough to allow such an observer to conclude that my present answer accords with my past meaning or intentions²⁸⁴. ».

Cette manière de justifier ii. repose sur l'objection de l'erreur. Mais, si nous pouvions identifier des conditions sous lesquelles nos dispositions à appliquer un terme étaient conformes à sa signification, alors justifier la prémisse ii. en faisant appel à l'objection de l'erreur ne serait plus valable. Aussi, l'argument de la justification est censé être plus fort que l'argument basé sur l'erreur : il vise à nous démontrer que même si les réponses que nous sommes disposés à donner correspondent parfaitement bien à la fonction de l'addition (c.-à-d. dans des conditions *cp*), ce n'est toujours pas suffisant pour démontrer que nous voulons bien dire l'addition par « + ». Par conséquent, la prémisse ii. ne peut pas simplement être justifiée

²⁸⁴ Soames, 1997, p. 222 : nos italiques.

par le biais de l'objection de l'erreur, celle-ci s'annulant si nous précisons des conditions sous lesquelles nos dispositions à calculer avec « + » sont conformes à la fonction de l'addition. Le sceptique doit donc proposer un argument plus fort que celui donné ci-dessus s'il veut distinguer l'objection de la justification de l'objection de l'erreur. Tentons ainsi d'examiner une version *ceteris paribus* de l'argument ci-dessus.

2.5.3. La version *ceteris paribus* de l'argument de la justification

i. Signifier l'addition par « + », c'est lorsqu'on vous demande d'effectuer une somme quelconque « $m+n$ », être disposé à donner la somme de m et de n en réponse, si et seulement si vous avez un accès direct (non-inférentiel) aux faits précisant la manière dont vous êtes disposés à répondre à de telles questions dans *cp*, et que vous pouvez déduire *a priori* de tels faits la réponse particulière que vous devez donner à de telles questions.

ii. Avoir un accès direct (non inférentiel) aux faits précisant la manière dont vous êtes disposés à répondre aux questions d'addition dans *cp* ne suffit pas pour déduire *a priori* la réponse que nous devons donner à de telles questions.

iii. Par conséquent, être disposé à donner la somme de m et de n dans *cp* lorsqu'on vous demande d'effectuer une somme quelconque (c.-à-d. dire « 125 » quand on vous interroge sur « $68+57$ ») ne justifie pas que vous répondiez « 125 » et ne justifie pas que vous vouliez bien l'addition par l'emploi du signe « + ».

2.5.4. Critique de l'argument de la justification

Formuler une version *ceteris paribus* de l'argument de la justification soulève deux questions auxquelles nous devons répondre :

- (1) (en ce qui concerne la prémisse ii) Est-il exact que les faits précisant la manière dont nous sommes disposés à appliquer un terme dans des conditions *cp* ne réussissent pas à satisfaire $[J_1]$?
- (2) (en ce qui concerne la prémisse i) Est-ce que $[J_1]$ est une contrainte raisonnable à laquelle devrait être soumis tout fait sémantique ?

Nous tenterons de répondre successivement à chacune de ces questions :

2.5.4.1. Évaluation de la prémisse (ii)

Afin d'établir la prémisse (ii), le sceptique doit montrer que soit :

- (a) Vous n'avez pas un accès direct (non inférentiel) aux faits précisant la manière dont vous êtes disposés à appliquer une expression dans des conditions *cp*, ou
- (b) Vous ne pouvez pas déduire *a priori* qu'avoir accès à de tels faits soit suffisant pour justifier que votre application du terme en question dans un nombre indéfini de situations soit conforme à sa signification.

Kripke tente d'ailleurs, en discutant de l'objection de la finitude, d'appuyer le point (a).

J'ai entendu dire que notre problème viendrait seulement d'une notion trop grossière : *ceteris paribus*, si on me demande d'additionner deux nombres, je répondrai certainement en énonçant leur somme [...] Soit, mais comment articuler concrètement cette stipulation ? Peut-être en disant ceci : si on rembourrait mon cerveau avec de la matière supplémentaire [...] et si on lui donnait une capacité qui lui permette d'effectuer ce genre d'addition gigantesque [...], alors, requis d'additionner deux très grands nombres *m* et *n*, je répondrai en donnant leur somme, et non le résultat qu'implique telle ou telle règle de type *quus*. Mais, qu'est-ce qui nous assure qu'il en va bien ainsi ? *Comment puis-je savoir ce qu'il adviendrait si mon cerveau était rembourré avec de la matière cervicale supplémentaire, ou si un élixir magique prolongeait ma vie ?* [...] quant à ce processus magique d'expansion de l'esprit, la question de savoir ce qui arriverait reste à l'évidence [...] purement spéculative²⁸⁵.

Cependant, cette objection est seulement valable dans le contexte d'expérimentation mis en scène par Kripke d'un processus magique d'expansion de l'esprit. Cela dit, comme le souligne Kripke, il se pourrait que nous ne sachions pas comment nous serions disposés à appliquer un terme si notre cerveau était rembourré avec de la matière cervicale supplémentaire, ou si notre vie était prolongée par un quelconque élixir. Aussi, le problème de ce recours à un sujet idéal, tel que Kripke l'envisage, est de rendre les sujets en question, et leurs réponses, inaccessibles à nos pratiques actuelles²⁸⁶. Par conséquent, aucune de ces dispositions idéalisées ne peuvent entrer dans une définition des conditions *cp* – conditions où un sujet n'est pas fatigué, distrait ou intoxiqué, etc. C'est, par le biais d'une enquête empirique que nous pouvons éventuellement arriver à préciser ces conditions-ci, et non en se fiant aux spéculations « d'écrivains de science-fiction et aux futurologistes ». De toute façon,

²⁸⁵ Kripke, 1996, p. 38-39 : nos italiques.

²⁸⁶ Mumford, 1998, p. xx.

l'idée que nous manquons d'un accès direct aux faits indiquant si nous signifions *plus* ou *quus* a quelque chose de bizarre. En effet, ne savons-nous pas directement, et avec certitude, que nous signifions *plus* dans ces conditions-ci ?

Zalabardo²⁸⁷ explique d'ailleurs que le sceptique tente d'établir (a) afin de nous montrer que nous ne savons pas comment identifier les conditions *cp*. Ceci suppose alors que la notion d'accès direct dans (a) ait une portée large : nous devons non seulement savoir (ou avoir un accès direct) comment nous sommes disposés à appliquer un terme dans des conditions *cp*, mais nous devons aussi savoir ce que sont ces conditions *cp*. Mais, un dispositionaliste n'a pas besoin d'insister sur ce point : il exige seulement que le sujet sache comment il est disposé à appliquer un terme dans des conditions *cp*, sans chercher en plus à savoir ce que sont ces conditions. Il est néanmoins préférable qu'un sujet soit capable d'identifier les conditions sous lesquelles il est disposé à appliquer le signe « + » correctement. Aussi, pour identifier ces conditions *cp*, nous pourrions peut-être nous remémorer nos erreurs de calcul passées afin d'en énumérer les raisons et d'en dégager les points communs. Nous constatons alors que nous avons tendance à nous tromper lorsque nous sommes fatigués, distraits ou lorsque nous manquons de temps pour réaliser nos calculs, etc. La liste ne peut cependant pas être ici exhaustive. De plus, il apparaît que, si nous évoquons les conditions *cp* comme des conditions faisant intervenir des pouvoirs magiques d'expansion de l'esprit, nous nous trouvons embarrassés en tentant de les définir concrètement. Par conséquent, il semble, qu'au vu de ce qui a été dit plus haut, nous ne disposons pas d'argument satisfaisant pour accepter (a) (soit que nous n'avons pas un accès direct aux faits précisant la manière dont nous sommes disposés à appliquer une expression dans des conditions *cp*).

Tournons-nous maintenant vers (b) (soit nous ne pouvons pas déduire *a priori* qu'avoir accès à de tels faits soit suffisant pour justifier que notre application du terme en question dans un nombre indéfini de situations soit conforme à sa signification), et supposons que nous sachons directement et avec certitude comment nous sommes disposés à appliquer un terme. Pouvons-nous ainsi déduire *a priori*, d'un tel savoir, que nous devons appliquer un terme conformément à sa signification dans tous les cas futurs ? Le sceptique répliquerait que non. Les faits dispositionnels, argumente-t-il, ne déterminent pas la manière dont nous

²⁸⁷ Zalabardo, 1997, p. 480.

devons appliquer un terme conformément à sa signification; ils déterminent seulement comment nous allons l'appliquer. Ces faits dispositionnels sont donc, comme le souligne Kripke, descriptifs et non normatifs. Mais, bien que ce soit peut-être le cas des faits dispositionnels quand les conditions ne sont pas *cp*, quelles raisons avons-nous de croire que si : (i) la manière dont nous allons appliquer un terme dans des conditions *cp* correspond bien à la manière dont nous devrions l'appliquer, et (ii) nous avons un accès direct au fait sémantique, néanmoins, (iii) nous ne pouvons pas déduire *a priori* de celui-ci que nous devons appliquer un terme de telle et telle manière ?

En supposant que nous ayons identifié avec succès les conditions *cp*, le sceptique pourrait nous offrir la raison suivante : [J_i] exige que, pour tout mot *w* dont nous saisissons le sens, n'importe quel fait constitutif de la signification de *w* doit se comporter comme une règle qui attribue à chaque donnée nouvelle une réponse déterminée de telle sorte que nous puissions déduire *a priori* de *F* que nous devons appliquer *w* conformément à sa signification et à son contexte d'usage. Pour tout sujet *S*, temps *t*, et terme *w*, nous pouvons décrire la forme générale de cette règle comme suit :

$R_{(S,t,w)}$ = Appliquer *w* dans le contexte *c_i* si et seulement si *c_i* satisfait les conditions *a₁-a_n*. $R_{(S,t,w)}$ est la directive que nous dicte ce que nous devons faire dans chaque nouveau cas, tel que le sceptique l'exige. C'est la « raison » qui justifie l'utilisation du terme *w*. Par « raison », le sceptique entend une formulation explicite de la règle que nous sommes disposés à suivre et que nous pouvons proposer comme justification de l'utilisation d'un terme. $R_{(S,t,w)}$ détermine donc une fonction complète dont le domaine contient tous les contextes au sujet desquels on peut nous demander si « *w* satisfait bien *c_i* ? », et qui assigne à chaque contexte en question l'une des deux valeurs : « oui » ou « non ». À l'image de la règle suivante qui détermine une fonction complète, le sceptique évoque la nécessité avec laquelle la signification de la règle devrait déterminer la manière dont elle doit être appliquée pour chaque instantiation nouvelle :

Règle : Si ni le Roi ni l'une de ses Tours n'ont été jusqu'à présent déplacé au cours du jeu, si les cases entre eux sont restées vides, et si ni le Roi ni l'une de ces cases-ci ne sont mis en échec par les pièces du joueur adverse, alors nous pouvons roquer²⁸⁸.

²⁸⁸ Cette règle est tirée de Wright, 2007, p. 11.

C'est en quelque sorte une conception qui revient à imaginer la règle comme une sorte de mécanisme complexe dont les possibilités de mouvement sont prédéterminées.

Nous pouvons maintenant tenter de décrire les faits relatifs à la manière dont un sujet S est disposé à appliquer un terme w à un moment t dans tout contexte c_i comme une fonction partielle $R_{(S,t,w)}(c_i) = j$, où :

$$\begin{aligned} \text{Dom}(D) &= \{\text{tous les contextes d'emploi } c_i \text{ au sujet desquels nous pouvons demander à } S \\ &\text{si } w \text{ satisfait } c_i \text{ ?}\} \\ \text{Rép}(D) &= \{\text{oui (« 1 »), non (« 0 »), je ne sais pas (« ? »)}\} \end{aligned}$$

Pour illustrer ce point, prenons le prédicat « vert ». Considérons $c_1, c_2, c_3, c_4, \dots$ comme l'énumération de tous les contextes d'usage de c_i et tentons de voir si « vert » satisfait c_i . Si $c_1 =$ « L'herbe est verte », $c_2 =$ « les pommes sont vertes », $c_3 =$ « les oranges sont vertes », $c_4 =$ « La licorne est verte » alors la fonction $D_{(S,t,\text{vert})}$ correspondant à mon usage (S) du prédicat « vert » à un moment $t = 15\text{h}$, le 15 août 2010 contient les paires ordonnées suivantes : $\{< c_1, 1>, < c_2, 1>, < c_3, 0>, < c_4, ?>\}$.

$[J_1]$ exige ainsi que $D_{(S,t,\text{vert})}$ se comporte comme une règle qui attribue à chaque donnée nouvelle ($c_1, c_2, c_3, c_4, \dots$) une réponse déterminée (oui ou non) de telle sorte que nous puissions déduire *a priori* de $D_{(S,t,\text{vert})}$ que nous devons appliquer w de telle et telle manière dans chaque contexte d'usage donné. Mais, puisque $D_{(S,t,\text{vert})}$ se présente comme une fonction partielle pour la plupart des termes w , nous ne pouvons obtenir une réponse déterminée : nous sommes indécis et perplexes, en raison du manque d'informations dont nous disposons sur le terme et le contexte d'usage en question, pour dire si le terme invoqué satisfait le contexte d'usage donné. $D_{(S,t,\text{vert})}$ ne réussit donc pas à satisfaire la clause (2) de $[J_1]$ et ne peut ainsi pas, selon le sceptique, être considéré comme fait sémantique. Par conséquent, la prémisse (ii) de l'argument de justification semble être correcte.

2.5.4.2. Évaluation de la prémisse (i)

La question qui se pose ici est celle de savoir s'il est raisonnable d'exiger de tout fait sémantique qu'il satisfasse $[J_1]$. Il semble que non. En premier lieu, ce n'est pas toujours le cas que chaque fois que nous employons un terme, nous puissions justifier son application au moyen d'une règle explicite. Aussi, nous suivons souvent les règles sans nous demander pourquoi : nous ne faisons tout simplement que les suivre instinctivement. Par conséquent,

pourquoi devrions-nous imposer à tout fait sémantique, et en particulier aux faits dispositionnels, de satisfaire [J_i] ? Cette exigence paraît excessive. En effet, nous sommes le plus souvent disposés à employer les termes usuels de notre langage de manière non réfléchie et automatique²⁸⁹. McGinn souligne ainsi que si nous exigeons de tout fait sémantique qu'il nous dicte ce que nous devrions faire dans tous les cas futurs, nous ne prenons alors pas en considération une dimension essentielle à notre compréhension du langage c.-à-d. sa spontanéité²⁹⁰.

Par conséquent, avancer, tel que le sceptique le voudrait, que comprendre la signification d'un terme consiste à être capable de justifier consciemment et de manière explicite son utilisation, semble bien utopique. Or, le sceptique ne transige pas : un fait sémantique qui ne peut pas nous dire comment nous devrions employer un terme dans chaque nouveau cas est arbitraire et n'a pas de raison d'être. Aussi, élimine-t-il, comme nous l'avons vu, les faits dispositionnels, ces derniers ne permettant pas de justifier l'utilisation d'un terme.

Dans certains cas, nous pourrions peut-être fournir une règle au sceptique. Par exemple, si l'on nous demande de justifier notre réponse soit « 125 » lorsqu'on nous faisons la somme de « 68+57 », nous pourrions dire que nous avons ajouté 8 et 7 pour avoir 15 et nous avons posé 5 et retenu 1, et ainsi de suite. Mais, si l'on vient, par la suite, à nous questionner sur notre compréhension du terme le plus élémentaire, en l'occurrence « retenir », allons-nous être aussi explicites ? Nous risquons finalement d'atteindre un niveau - soit le niveau des termes élémentaires - où nous agissons intuitivement²⁹¹ et où ne pouvons justifier systématiquement l'utilisation d'un terme en produisant une règle explicite. Le comportement de l'agent ne dépend plus alors, tel que le souligne Falk :

« [...] on his having a grasp of some principle that goes beneath and could validate the unhesitating dispositions to particular responses²⁹². ».

Wright remarque également que, dans le cas de ces termes élémentaires, nous suivons souvent une règle sans en avoir conscience, c.-à-d. :

²⁸⁹ Wittgenstein, 2005, § 238.

²⁹⁰ McGinn, 1984, p. 16: « it underestimates the primitiveness of what is going on ».

²⁹¹ Wittgenstein, 1983, s.74 : « Je crois qu'ici le danger consiste à donner une justification de notre façon de procéder, alors qu'il n'y a pas de justification et que nous devrions dire simplement : *nous faisons ainsi*. ».

²⁹² Falk, 1994, p. 382.

« Nothing takes place which can be regarded as *working out* what a rule requires [...] one is *not aware* of any mediating process – of any route to the judgment which one might recover and cite by way of justification for it – but is just *smitten*, as it were, by the judgment²⁹³. ».

Aussi, les termes décrivant des propriétés sensorielles, telles que « rouge », « chaud », « doux » ou des termes appréciatifs comme « beau », « bon », « juste » illustrent cette idée. En effet, il est difficile, dans ces cas-ci, de formuler une règle explicite justifiant leur utilisation. Dans le vocabulaire de Russell, nous dirions que les référents de ces termes (« rouge », « chaud », etc.) sont connus par une connaissance immédiate obtenue par fréquentation directe (*acquaintance*) et non par une connaissance par description (*description*). En outre, il semble que nous puissions comprendre ces concepts sans nécessairement expliciter la règle que nous suivons²⁹⁴. Notre compréhension de la règle consiste plus ici à savoir comment utiliser les termes que nous employons qu'à savoir²⁹⁵ ce qu'ils signifient comme s'il s'agissait de formuler une définition. C'est dans ce sens que nous parlons de « savoir explicite²⁹⁶ » : nous comprenons ce que la règle nous prescrit de faire et

²⁹³ Wright, 2007, p. 10.

²⁹⁴ Ibid., p. 18 : Wright souligne ainsi que, pour ces termes élémentaires de notre langage, nous suivons souvent une règle sans en avoir vraiment conscience (« without reasons »): « Basic rule following, like all rule-following, is rational in the sense that it involves intentionality and a willingness to accept correction in the light of error. But that is not to say that it involves responsiveness to the requirements of the rule, conceived as instructions, as it were, which can feature in thought and rationally inform one's response. [...] To say that in basic cases we follow rules blindly or without reasons is to say that our moves are uninformed by – are not the rational output of – any appreciation of *facts about what the rules require*. This is, emphatically, not the claim that it is inappropriate ever to describe someone as, say, knowing the rule(s) for the use of 'red', or as knowing what such a rule requires. Rather, it is a caution about how to understand such descriptions – or better: about how *not* to understand them. [...] we should not think of the requirements of the rule as a state which *rationally underlies* and enables competence, as knowledge of the rule for castling rationally underlies a chess player's successfully restricting the cases where she attempts to castle to situations where it is legal to do so. In basic cases there is no such underlying, rationalizing knowledge enabling the competence. ».

²⁹⁵ Le savoir-faire aurait une priorité explicative sur le savoir que ou savoir propositionnel.

²⁹⁶ Nous suivons Dummett, 1991, p. 95-96, en interprétant ainsi l'idée d'un *savoir explicite*. Il semble que ce ne soit pas tout à fait approprié de qualifier, de *savoir implicite*, le type de savoir relatif à la manière dont nous employons les termes en question, savoir que Dummett définit comme « knowledge which its possessor is incapable, unaided, of formulating verbally, but of which he can recognize a formulation when presented with one [...] A subject has implicit knowledge of a rule he follows provided that when he understands the statement of it, he acknowledges it as accurately describing his existing practice. ». Il souligne d'ailleurs que certains éléments de notre connaissance de l'orthographe et de la syntaxe confirment ce point. Pour l'illustrer, il donne l'exemple d'un individu qui est incapable de justifier les cas dans lesquels la consonne finale d'un verbe se redouble avant la terminaison finale en « -ing » mais qui, l'emploie pourtant correctement: « why, for example, we write 'fitting' but

nous reconnaissons que cette règle décrit bien nos applications effectives des termes de notre langage. Wittgenstein exprime ce point ainsi :

[...] il y a une appréhension de la règle qui n'est pas une interprétation, mais qui se manifeste dans ce que nous appelons « suivre la règle » et « l'enfreindre » selon les cas de son application²⁹⁷.

Son concept de jeu de langage vient ainsi renforcer l'idée que la signification ne peut être de l'ordre de l'essence mais qu'elle est relative à un contexte, linguistique ou non et à l'analyse qui en est faite.

Considère, par exemple, les processus que nous nommons « jeu ». Je veux dire les jeux de pions, les jeux de cartes, les jeux de balle, les jeux de combat, etc. Qu'ont-ils tous de commun ? Ne dis pas : « Il doit y avoir quelque chose de commun à tous, sans quoi ils ne s'appelleraient pas des jeux » mais regarde s'il y a quelque chose de commun à tous. Car si tu le fais, tu ne verras rien de commun à tous, mais tu verras des ressemblances, des parentés, et tu en verras toute une série [...]. Je ne saurais mieux caractériser ces ressemblances que par l'expression d'« airs de famille » ; car c'est de cette façon-là que les différentes ressemblances existant entre les membres d'une même famille (taille, traits du visage, couleur des yeux, démarche, tempérament, etc.) se chevauchent et s'entrecroisent²⁹⁸.

Finalement, nous observerons que les jeux forment une famille avec des « ressemblances de famille²⁹⁹ ». Par conséquent, tout ce que nous pourrions dire si l'on nous demandait de justifier notre emploi du terme « jeu », ce serait de donner des exemples. Notre compréhension du terme jeu vise donc davantage à savoir comment nous employons ce terme dans chaque cas particulier plutôt qu'à chercher à appréhender une quelconque essence manifeste, tel que [J_i] l'exige.

Mais si nous rejetons [J_i], devons-nous pour autant conclure que nous appliquons les termes de notre langage de manière arbitraire, comme le sceptique le laisse entendre ? Aussi, le sceptique tente-t-il de faire admettre [J_i] au dispositionnaliste en lui exposant cette question sous l'angle d'une fausse dichotomie:

'crediting', 'referring' but 'proffering', 'summing' but 'consuming'; but when told that the consonant is doubled only when the final syllable is stressed and the vowel is short, he is likely, after a little reflection, to acknowledge that that is the rule he follows. ».

²⁹⁷ Wittgenstein, 2005, § 201.

²⁹⁸ Ibid., §66.

²⁹⁹ Ibid., §67.

- (A) Soit tout fait sémantique doit justifier notre application des termes dans le sens de [J₁].
 (B) Soit nos applications des termes ne sont, dans les termes de Kripke, qu'une :
 « réponse arbitraire et injustifiée jaillissant de moi comme un diable hors de sa boîte³⁰⁰ ».

Nous n'appliquons certainement pas les termes de manière arbitraire, sauf peut-être aux tous premiers stades d'apprentissage de la langue. Mais, au fur et à mesure que nous nous intégrons au sein d'une communauté linguistique, nous ajustons nos dispositions afin que celles-ci soient conformes aux modèles d'usage en vigueur.

Cependant, le sceptique avance que la première option (A) du défi doit être correcte puisque la seconde (B) est tout simplement inacceptable. Pourtant, cette conclusion semble reposer sur une fausse dichotomie, dans la mesure où [J₁] ne peut énoncer de manière exhaustive toutes les conditions dans lesquelles nous pouvons justifier l'application des termes. Par exemple, nous dirons que nous pouvons justifier (dans un sens externaliste) l'emploi d'un terme *w* par un individu si celui-ci emploie le terme *w* en se conformant à la manière dont sa communauté est disposée à l'appliquer. L'individu n'a donc pas besoin ici de connaître explicitement les conditions de justification d'un terme. Mais, dans ce cas-ci, la règle que suit l'individu est déterminée de l'extérieur, et non de l'intérieur (comme le sceptique l'exige), en comparant la manière dont l'individu emploie *w* à celle de sa communauté linguistique.

Par conséquent, la critique du sceptique à l'encontre de la théorie dispositionnelle ne nous paraît pas très convaincante dans la mesure où la contrainte de justification [J₁] portant sur tout fait sémantique *F* s'avère trop exigeante. Nous l'avons décomposée en deux sous-contraintes, c.-à-d. : la contrainte métaphysique définissant la nature du fait sémantique et la contrainte épistémologique précisant son rôle.

Contrainte métaphysique : *F* contient les instructions qui déterminent d'avance la manière dont *w* doit être appliqué dans un nombre indéfini de situations ; par conséquent, *F* correspond à une règle complètement définie.

Contrainte épistémologique : Nous avons un accès direct à *F*, et nous consultons *F* à chaque nouvelle application de *w*.

Cependant, la plupart des termes de notre langage sont sujets à évoluer avec le temps. Il paraît donc difficile d'exiger de tout fait sémantique qu'il énonce une règle totale ou complètement définie nous dictant *les directives* à suivre dans un nombre indéfini de

³⁰⁰ Kripke, 1996, p. 34.

situations. De plus, comme nous l'avons souligné, les conditions d'applications d'un terme ne peuvent pas être énumérées de manière exhaustive. Par ailleurs, nous devons toujours faire face à de nouvelles situations dans lesquelles nous devons décider si nous ajoutons ou non un tout nouveau cas à l'extension d'un concept. Aussi, ce n'est pas la règle qui détermine la manière dont un sujet va employer un terme tel que l'énonce [J_i] mais c'est plutôt la manière dont un sujet est disposé à employer un terme qui détermine la règle qu'il suit (c.-à-d. si ce qu'il veut dire est conforme aux modèles d'usage de sa communauté linguistique).

Nous ne sommes donc pas disposés par nature à employer les termes de notre langage mais nous le sommes plus par habitude, au sens aristotélicien du terme. Une habitude, est, selon Aristote³⁰¹, un comportement que nous développons par la répétition. Or, ce qui est par nature est inné, c.-à-d. que nous le possédons dès notre naissance. Nature et habitude diffèrent donc, car l'habitude qu'on acquiert est un ajout à la nature. En effet, pensez-vous qu'il est possible d'accoutumer une fleur à ne pas pousser ou si vous préférez, lui donner l'habitude de ne pas fleurir ? C'est impossible, nous pouvons par quelques procédés empêcher une plante de pousser ou de fleurir, mais nous ne pouvons pas lui en faire contracter l'habitude. Un être vivant ne peut aller contre sa nature. Mais, pouvons-nous accoutumer un homme prodigue à la libéralité ? C'est fort possible, car l'expérience nous enseigne que tous les hommes n'ont pas tendance aux dépenses non considérées, de plus il existe de nombreux exemples de gens qui usent de l'argent convenablement.

Aussi, selon Aristote, les vertus morales ne sont pas en nous naturellement. Ces vertus sont les résultats d'habitudes. Ce qui peut se changer par l'habitude n'est manifestement pas nature. Aristote écrit :

Et par suite il est également évident qu'aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement, car rien de ceux qui existe par nature ne peut être rendu autre par l'habitude³⁰².

Les vertus morales sont donc des capacités que nous avons reçues, et par nos habitudes, nous les menons dans un état vertueux ou vicié. L'homme est alors modelé par ses expériences. Le courage, la libéralité, la modération, la justice et l'ensemble de la famille des vertus morales

³⁰¹ McDowell, 2007, apportera un éclairage nouveau à la conception aristotélicienne du caractère éthique en exploitant la notion de « seconde nature ». Nous analyserons et approfondirons ce point au Chap. III, §3.5.

³⁰² Aristote, 1959, II, 1, 1103a16.

ne sont pas une partie organique de notre personne à l'exemple des sens que nous possédons dès notre naissance, et cela même si nous ne nous en servons pas. Nous ne naissons pas courageux mais nous le devenons par la pratique. Aristote affirme :

[...] tout ce qui survient en nous par nature, nous le recevons d'abord à l'état de puissance et c'est plus tard que nous le faisons passer à l'acte, comme cela est manifeste dans le cas des facultés sensibles³⁰³.

En effet, c'est notre comportement devant le danger, soit ferme, soit lâche ou encore insouciant, qui nous fera devenir courageux, peureux ou bien téméraire. C'est ce que dit Aristote dans le passage suivant :

Pour les vertus, au contraire, leur possession suppose un exercice antérieur, comme c'est aussi le cas pour les autres arts. En effet, les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons³⁰⁴.

De la même manière, c'est en nous exerçant par la pratique et la répétition que nous apprenons à maîtriser et à appliquer correctement les termes de notre langage. Nous ne sommes donc pas disposés par nature à appliquer les termes correctement car si nous l'étions, nous n'aurions pas besoin d'y être rigoureusement initiés. Contrairement aux propriétés dispositionnelles des objets physiques, nos dispositions relatives à notre application des termes sont sujettes, comme nos croyances, à changer au fil du temps. Nous ne sommes pas non plus à l'abri d'une erreur : nous pouvons nous tromper et utiliser les termes de notre langage de manière erronée. Ce point est essentiel : si nous voulons donner des conditions dans lesquelles nos attributions sont correctes, il faut bien que nous précisions par contraste des conditions dans lesquelles elles sont, ou du moins susceptibles, de ne pas l'être. Nous ne nous opposons donc pas à l'idée selon laquelle nos dispositions à appliquer correctement les concepts s'accompagnent d'exigences minimales en termes d'objectivité, d'indépendance et de normativité : ce qui importe, c'est de préserver la cohérence et l'objectivité de nos concepts, en d'autres termes, non seulement de garantir que nous voulions tous et toujours dire la même chose en employant les termes de notre langage, mais aussi de parvenir à déterminer ce qui fait que l'application des concepts qu'ils signifient soit correcte.

³⁰³ Ibid., II, 1, 1103a26.

³⁰⁴ Ibid., II, 1, 1103a30.

Néanmoins, nous considérons comme insatisfaisante une conception mythologique³⁰⁵ ou « platoniste » de la signification, sous-entendue dans [J_i], selon laquelle toutes nos applications futures seraient déjà présentes dans tout fait sémantique.

2.6. Conclusion

Arrivé au terme de ce chapitre, nous constatons que la notion de normativité de la signification est la clé de voûte des arguments que Kripke oppose au dispositionaliste, argument décliné, en termes de *prescription*, de *justification* et d'*erreur*. Nous arrivons finalement aux trois formulations suivantes de l'argument de la normativité (les deux dernières découlant de la première) utilisées par le sceptique pour discréditer une théorie dispositionnelle de la signification, à savoir :

1. *En termes de prescription* : La signification nous dit comment nous *devons* utiliser un terme, alors qu'une disposition ne peut nous indiquer que la manière dont nous allons l'utiliser.

2. *En termes de justification* : la signification d'un terme, en vertu de sa dimension normative, permet de justifier³⁰⁶, de manière externaliste, transcendantale et sociale,

³⁰⁵ Wright, 2001, p.189: « But we must guard against the tendency to erect out of a practice in which that notion is given content the mythological picture of rule-following [...] ». Wright rejette, dans la continuité de Wittgenstein, ce que l'on peut appeler la mythologie des règles c.-à-d., l'idée que celles-ci déterminent le comportement de l'utilisateur à la façon d'une machine qui, indépendamment de ce que peut être la pratique concrète de l'application de la règle et sans que nous y soyons pour rien, produit inexorablement et infailliblement toutes les applications correctes, ou encore à la façon de rails qui fixent une fois pour toutes et sur une distance infinie le chemin à suivre.

³⁰⁶ Nous situons les contenus de pensée et de signification dans *l'espace des raisons*. Cette expression provient de la philosophie de la connaissance de Sellars, 1959; il la définit comme suit au § 37, p.80 : « en caractérisant comme connaissance un épisode ou un état, nous n'offrons pas une description empirique de cet épisode ou de cet état, mais nous le situons dans l'espace logique des raisons, des justifications et des aptitudes à justifier ce que l'on affirme ». De surcroît, ce passage, comme nous le verrons dans un second volume, a souvent été directement compris comme signifiant qu'un état ou qu'un épisode de connaissance survient nécessairement sur les propriétés relationnelles normatives que le sujet possède en vertu de sa situation dans ce que Brandom appelle le *jeu de demande et d'offre de raisons*. Ces propriétés, comme nous le verrons au chap. VI du Volume II, sont attribuées au sujet, sur la base de ses capacités à utiliser inférentiellement le contenu de connaissance comme conclusion ou prémisse d'un raisonnement, à évaluer sa fiabilité et à le justifier dans le *jeu de demande et d'offre de raisons*. L'espace *logique* des raisons n'est que la représentation ou la description de ce qui se passe réellement dans le jeu de demande et d'offre de raisons. L'espace des raisons est, en effet, « une abstraction des pratiques concrètes d'offre et de demande des raisons. L'espace des raisons est un espace normatif. [...] L'espace des raisons est fondé sur des pratiques d'offre et de demande des raisons. », Brandom, 2011, p. 898.

l'utilisation qui en est faite. Etant dépourvue de dimension normative, une disposition ne peut jouer ce rôle justificatif (à moins de lui ajouter des clauses *ceteris paribus*³⁰⁷).

3. *En termes d'erreur* : la signification d'un terme, en vertu de sa dimension normative, permet de mesurer l'utilisation effective d'un terme (performance) à son utilisation correcte (compétence). Etant dépourvue de dimension normative, une disposition (sans clause *cp*) ne peut distinguer (sans circularité) entre compétence et performance.

La suite de ce travail va tenter de clarifier cette dimension prescriptive permettant à la notion de signification (1°) de justifier les utilisations des termes qui lui sont associés et (2°) de fournir le standard normatif permettant de mesurer les utilisations effectives aux utilisations correctes. Nous nous intéresserons donc à la normativité de la signification.

Un tel travail est essentiel pour la raison suivante : nous avons vu que, pour Kripke, la normativité sémantique pose un problème insoluble à l'approche dispositionnelle. D'une façon générale, l'argument sceptique allégué présuppose une certaine conception de l'objectivité de la signification que nous ne sommes pas tenus de considérer comme la seule possible. Il présuppose que le domaine de la signification est constitué par un ensemble de faits et que la signification pourrait se réduire à ces faits. Une réponse à l'argument sceptique que nous formulons ici en nous appuyant sur l'analyse de Wright précise que nos jugements linguistiques peuvent, dans des conditions idéales, déterminer l'extension des termes que nous utilisons. Nous proposons ainsi d'ajouter un standard normatif et de formuler une version *sociale ceteris paribus* de la théorie dispositionnelle [D_{cp}], en clarifiant ce que nous entendons par clause *cp*. Selon cette version sociale dispositionnelle plus raffinée que celle décrite par Kripke, les significations sont moins objectives que ne le suppose une conception strictement « factuelle », mais plus objective que ne le suppose le scepticisme.

Cependant, une telle approche semble laisser entendre que le seul garant d'une application correcte et objective de la signification émane de nos procédures d'accord et de ratification établies au sein d'une communauté donnée. L'écueil est alors ici de tomber dans une forme de naturalisme sémantique. C'est ainsi ce qui fera l'objet, dans un prochain chapitre, de la critique de McDowell à l'encontre de Wright (et de Kripke). Une application correcte des normes de significations résulte bien de nos pratiques sociales et de nos formes de vie mais ne peut néanmoins pas se réduire à notre usage *de facto*. En ce sens, les critiques

³⁰⁷ Cf. § 2.5.3.

qu'adresse Wittgenstein au platonisme des règles ne sont pas menées au nom d'une autre conception métaphysique (un antiréalisme) qui se substituerait à la première, mais au nom d'une conception selon laquelle il est illusoire de croire que l'on pourra, à partir de notions comme celles de signification ou de compréhension, aboutir à des conclusions métaphysiques quelconques.

L'auteur qui s'en fait le plus explicitement l'avocat d'une telle position quiétiste³⁰⁸, en s'appuyant en grande partie sur une interprétation des remarques de Wittgenstein, est McDowell. En effet, alors que le platonicien (le réaliste) quant aux règles et à la signification croit en l'existence de faits objectifs « rigides » de signification gouvernant notre pratique comme des rails, McDowell croit que l'objectivité des significations n'est pas fondée, ni dans des faits transcendants, ni dans une épistémologie particulière de la compréhension. Elle est seulement un donné irréductible de notre appartenance à une communauté, consistant en une capacité intuitive et immédiate exhibant des régularités et des normes qui sont directement à notre disposition, « pour ceux qui ont des yeux pour voir³⁰⁹ ». Selon McDowell, cette conception doit présupposer, dans l'énoncé de ce que signifient les mots de notre langage, que nous connaissons déjà leurs significations. Toute autre conception tombe dans les impasses et les illusions propres au réalisme ou à l'antiréalisme en tant que thèses métaphysiques et explicatives. Elle garantit à la fois la *manifestabilité* du sens, puisqu'il est « là », à la surface même de notre pratique, du fait que nous partageons un langage public, et l'*objectivité* du sens, puisqu'il est constitué par des normes qui sont indépendantes de nous. Nous en arrivons donc à devoir décrire notre pratique, de l'intérieur de notre jeu de langage et de nos formes de vie. L'approche sociale de Wittgenstein-McDowell³¹⁰ quant aux normes de signification nous paraît répondre à ces attentes-ci et proposer un juste milieu entre Kripke et Wright.

³⁰⁸ Comme le définit Engel, 1994, le quiétisme, quant à la vérité, est la position qui défend l'idée selon laquelle la notion de vérité ne recèle aucune profondeur métaphysique et se réduit à quelques banalités. Le quiétisme pour la signification est la thèse selon laquelle la même chose est vraie.

³⁰⁹ McDowell, 1987, p. 30.

³¹⁰ McDowell, 1981, p. 248 : « Le réaliste transcendantal soutient que du point de vue de l'exil cosmique on pourrait être capable de discerner des relations entre notre langage et un monde conçu de manière réaliste. Les antiréalistes se récrient avec raison, mais de manières différentes. L'antiréaliste quant à la signification se récrie en donnant une image différente de ce à quoi les choses ressembleraient à partir de cette perspective; mais la bonne solution est de détourner sa face de l'idée d'un exil cosmique. ». Nous reprenons la traduction de Engel, 1994, p. 212.

CHAPITRE III

WITTGENSTEIN-MCDOWELL : UNE CONCEPTION SOCIALE DES NORMES DE SIGNIFICATION

3.1. Introduction

Les deux précédents chapitres arrivent ainsi aux conclusions suivantes : 1) réduire l'objectivité de la signification aux conditions d'assertion relatives à un accord ratifié au sein d'une communauté donnée ou à des régularités observables dans le comportement de groupes de locuteurs ne permet pas de rendre compte de la normativité de la signification ; 2) l'action linguistique est normative : ne pouvant émaner d'une vision mythologique ou *platoniste* de la règle, elle doit provenir de l'intérieur de nos pratiques d'usage et 3) une application correcte des normes de signification, au moins dans le cas du vocabulaire logique, doit être entendue au sens fort. Des questions demeurent néanmoins encore en suspens, à savoir : sur quoi repose cette idée d'une dimension normative forte de l'action linguistique et jusqu'où s'étend sa portée – s'étend-elle au-delà des normes appartenant au vocabulaire logique jusqu'à inclure celles appartenant à un vocabulaire non-logique ? Ce chapitre s'intéresse principalement à la question du fondement des normes, et plus spécifiquement aux perspectives de fonder les conditions d'une application correcte des normes de signification à partir de nos pratiques sociales d'accord émergeant de l'usage du langage. Il s'agit ici de distinguer et d'évaluer la pertinence de différentes formulations d'une conception sociale des normes de signification afin de déterminer ou au moins d'identifier les conditions d'adéquation que doit satisfaire une forme acceptable de cette idée même d'une dimension sociale – c'est-à-dire une conception sociale pouvant adéquatement rendre compte d'une normativité forte. Nous nous pencherons ainsi sur les lectures que font Kripke³¹¹, mais surtout Wright et McDowell, de Wittgenstein et analyserons les différentes versions qu'elles proposent d'une conception sociale de la normativité de la signification³¹². Nous serons donc

³¹¹ Nous reviendrons sur certains points (entrevus au Chap. I et au Chap. II) relatifs à l'interprétation que donne Kripke de Wittgenstein.

³¹² Kripke, 1996; Wright, 2001, Part. I, Chap.2; McDowell, 1984. Dans la mesure où ces conceptions sociales des normes de signification se présentent toutes comme des interprétations de Wittgenstein, une autre question se pose, qui est de savoir si elles représentent bien ce que Wittgenstein a voulu

amenés à examiner les considérations de McDowell en faveur de l'idée d'une normativité forte ou d'une indépendance objective de la validité de nos standards normatifs (§3.2) et à préciser ce qu'il entend par une version sociale faible (§3.3.1), celles-ci justifiant ses objections à l'encontre des interprétations de Wittgenstein formulées par Kripke (§3.3.2) et par Wright (§3.3.3). McDowell cherche ainsi, comme nous l'expliquerons, à se frayer un chemin entre Charybde et Scylla (§3.3) en offrant deux réponses (§3.4) : la première ou conception positive « Wittgensteinienne » de la signification est formulée en termes de coutumes et de pratiques (§3.4.1) et s'efforce de rendre compte de la normativité de la signification en évitant l'écueil du platonisme et du naturalisme réductionniste ou éliminativiste; la seconde, que McDowell qualifie de « platonisme naturalisé » tente d'éviter l'écueil d'un « platonisme pur et dur ou d'un platonisme rampant » et d'un « naturalisme brut » (§3.4.3). Pour comprendre le sens et la portée du « platonisme naturalisé » de McDowell ainsi que la manière dont la notion de « seconde nature », héritée de la conception aristotélicienne de l'éthique, articule les notions normatives de coutume et de pratique, nous présenterons le cadre théorique ou cette autre conception de la réalité ou du naturel (élargi aux phénomènes intellectuels) non plus physicaliste, mais biologique dans lequel cette notion-ci s'inscrit dans *L'esprit et le monde* (§3.4.2). Nous tenterons donc de voir si le platonisme naturalisé *via* le concept de seconde nature permet de construire ou du moins de circonscrire les conditions d'adéquation d'une conception sociale non réductionniste de la signification (§3.5).

3.2. Régularités, normativité et objectivité

3.2.1. Régularités et normativité

Nous sommes à présent arrivés à la conclusion que le langage est régi par une contrainte normative et nous cherchons ici à définir la nature, la provenance et les fondements d'une

énoncer dans ses considérations sur les règles. Nous ne nous intéresserons néanmoins pas à cette question, comme nous l'avons déjà souligné dans notre premier chapitre, bien que nous pensons que l'approche de McDowell se rapproche le plus de celle de Wittgenstein. Pour souligner ce point, nous utilisons la locution « Wittgenstein-McDowell ». Néanmoins, nous ne voulons pas dire que les deux approches (celle de Wittgenstein et celle de McDowell) sont identiques, nous utiliserons alors également « le Wittgenstein de McDowell ou la lecture que fait McDowell de Wittgenstein » ou juste « McDowell » dans les contextes où nous ne souhaitons pas attribuer le point de vue qui fait l'objet de la discussion à Wittgenstein.

telle contrainte normative. Nous avons ainsi montré, dans notre second chapitre, que la normativité de l'action linguistique ne peut être exprimée en termes dispositionnels de régularités factuelles ou comportementales. Un instrument de mesure, comme un thermomètre, est ainsi disposé à répondre de la même manière aux mêmes stimuli; il en est de même d'un perroquet entraîné à produire les mêmes sons face à une stimulation identique, par exemple à émettre le son « rouge », quand, et seulement quand, il est irradié d'une lumière rouge. Pourtant, l'exercice régulier de dispositions différentielles à répondre du thermomètre et du perroquet n'incarne absolument pas un comportement régi par une contrainte normative. En effet, comprendre les normes implicites dans la pratique à l'image de règles descriptivement adéquates codifiant des régularités dispositionnelles fait perdre le contraste entre performance correcte et méprise, ce qui est essentiel à l'idée même d'une évaluation normative. La notion de normativité, en tant qu'elle s'applique à l'usage du langage, doit rendre compte de la manière dont nous *devons* appliquer un terme, c'est-à-dire distinguer entre ce qui *est* (fait) et ce qui *devrait* être (norme); or, une théorie dispositionnelle de la signification se limite à spécifier la manière dont nous allons l'utiliser. Par conséquent, les approches régularistes – c'est-à-dire les approches qui réduisent la normativité en termes de régularités non normatives ou qui l'éliminent au profit de l'observation de régularités comportementales individuelles ou communautaires – rejettent toute forme de contrainte normative. Nous en venons alors à nous poser la question suivante : quels traits propres à l'être humain le distinguent de l'instrument ou du perroquet ? Autrement dit, par-delà cet exercice régulier de dispositions différentielles, qu'est-ce qu'implique spécifiquement une telle contrainte normative ? Deux caractéristiques nous paraissent ainsi essentielles pour définir la nature de la pratique normative et la distinguer d'une simple régularité comportementale.

La première caractéristique des propriétés normatives d'une action linguistique découlent ainsi de la reconnaissance³¹³ et de l'attribution faite par l'agent³¹⁴ (et plus

³¹³ L'exercice de cette capacité va de pair avec une responsabilité, que s'impose librement mais fermement la pensée, dans son rapport critique et constructif avec d'autres pensées : l'intelligence va ainsi de pair avec la normativité, mais aussi avec la liberté de s'imposer des normes, de les réfléchir, de les réviser ou de les critiquer – en rapport avec les activités de pensée d'autrui. La liberté humaine ne s'exerce et n'est intelligible qu'à partir de normes qu'elle instaure elle-même, ce qui signifie notamment que les actions des agents humains ne sont intelligibles qu'à partir d'une considération de leurs raisons et des normes auxquelles elles répondent et qu'elles suivent. L'inspiration de cette

largement la communauté) de ces propriétés, et non d'actes mentaux privés, ou d'une contrainte exercée par le monde (correspondance). L'autorité dont jouissent certaines actions linguistiques (privées ou publiques) ne tient pas au fait qu'elles représentent le mieux la réalité ou le donné, mais relève du fait que cette autorité est reconnue comme telle dans un espace normatif particulier. Par conséquent, employer un terme de manière significative consiste à en comprendre (implicitement) la signification et à l'appliquer conformément à celle-ci c'est-à-dire, conformément aux conditions d'un usage correct de notre langage. À l'opposé, un perroquet, entraîné à produire les mêmes sons face à une stimulation identique, ne comprend pas sa réponse; les sons qu'il émet ne veulent rien dire pour lui.

La seconde caractéristique de la normativité linguistique est son ancrage inférentiel. Une action linguistique est ainsi d'abord articulée par ce rôle inférentiel, notamment par ses conditions d'application correctes. Saisir ou comprendre la signification d'un terme, c'est, comme le souligne Sellars³¹⁵, avoir une maîtrise pratique des inférences dans lesquelles ce terme ou ce concept est engagé – savoir, au sens pratique d'être capable de distinguer, ce qui suit de l'applicabilité d'un concept, et ce qu'il suit. Nous ne pouvons donc rien savoir du rôle et de la signification d'un concept dans des inférences si nous ne savons rien des rôles d'autres contenus dans des inférences, des contenus qui pourraient être inférés à partir de lui, ou desquels il pourrait être inféré. À l'opposé, le perroquet ne traite pas « C'est rouge » comme incompatible avec « C'est vert », ni comme suivant de « C'est pourpre », et entraînant « C'est coloré ». Ce qui manque au perroquet, c'est donc une appréciation du sens de sa réponse en tant que raison pour produire de nouveaux jugements, une appréciation de son rôle dans la justification de nouvelles attitudes, et dans le rejet d'autres. Par conséquent,

approche est ici kantienne. Pour Kant, comme l'écrit Renaut, 1997, p.417, « possédant une *signification*, le fait humain est le signe d'une décision ou d'un projet, et exige d'être référé à une causalité intentionnelle, c'est-à-dire à une *liberté* ». Brandom, 2011, p.1097-1098, souligne également : « Kant fait la distinction entre le domaine de la régularité et celui de la responsabilité [...] Seules les règles en tant qu'elles sont reconnues explicitement peuvent faire l'objet d'une obligation et d'une désobéissance, et c'est la capacité d'une telle reconnaissance – agir non pas seulement selon des règles mais selon des *conceptions* des règles – qui institue des statuts distinctement normatifs, tels le devoir et la responsabilité. Par conséquent, la distinction à appliquer n'est pas une distinction entre le normatif et le non-normatif, mais la distinction entre ce qui peut adopter explicitement des *attitudes* normatives et ce qui ne le peut pas. Nous seules, les créatures discursives (c.-à-d. partageant des concepts) pouvons-nous *considérer* nous-mêmes et les autres comme liées par les normes que sont nos concepts. »

³¹⁴ Nous verrons que, pour McDowell, 1998, p. 170, un sujet rationnel n'est pas seulement et fondamentalement un sujet connaissant mais un agent.

³¹⁵ Sellars, 1980b; cité par Brandom, 2009, p. 56.

ces deux caractéristiques inhérentes à la normativité de la signification sont donc bien liées : d'une part, connaître la signification d'un terme implique d'abord de l'appliquer conformément à ses conditions d'usage et d'autre part, c'est être disposé à l'utiliser inférentiellement et contextuellement par rapport à d'autres significations et actions. Un terme est alors porteur d'une signification déterminée qu'en étant d'abord en rapport avec un contexte spécifique, avec d'autres mots et/ou avec d'autres capacités d'usage³¹⁶.

La signification d'un terme relève donc d'un usage inférentiel (dans un réseau de potentialités) de la part d'un sujet, mais cet usage inférentiel n'est correct et n'aboutit à quelque chose de signifiant que s'il se base continuellement sur des règles et canons logiques. Nous arrivons ainsi à la seconde conclusion que nous défendons jusqu'ici, à savoir : à partir du moment où nous considérons la normativité dans son ancrage inférentiel en termes de règles et de canons logiques, la contrainte normative que la logique exerce sur l'action linguistique est envisagée dans un sens fort. Par conséquent, concevoir l'action linguistique en la réduisant à de simples régularités comportementales tend à effacer la distinction normative entre les applications correctes et incorrectes d'un terme; et associer la contrainte qu'impose la logique à une simple exigence pragmatique visant à faciliter la communication ne rend pas compte de la force de la contrainte des normes logiques sur la pratique linguistique. L'usage du langage est en effet contraint par des lois logiques non, en vue d'une quelconque fin pragmatique mais, afin de produire des contenus signifiants c'est-à-dire de comprendre le comportement d'autrui et d'être compris en retour. La notion d'une application correcte des normes logiques, revêt alors un sens plus objectif en ne se limitant pas à une simple utilité instrumentale.

³¹⁶ Haugeland, 1998, p. 208, souligne : « bouger un petit morceau de plastique ayant la forme d'une tour ne peut être l'action de roquer que dans un contexte spatial et temporel approprié où prennent place d'autres pièces d'échec et d'autres mouvements. [...] De même, considérer n'importe quel phénomène comme étant intentionnel ou normatif en isolation du tout est un non-sens. ». L'auteur parle ici de la signification de la pièce d'un jeu d'échec; nous pourrions également évoquer celle d'un terme au sein de notre langage. Un terme est, en effet, défini comme tel, certes en raison de ses relations inférentielles mutuelles mais avant tout parce qu'il est utilisé selon des règles d'usage qui définissent ses rapports inférentiels et l'usage que nous pouvons en faire. Nous ne pouvons ainsi jouer aux échecs que dans un contexte où les règles pour jouer aux échecs sont présentes et où nous les respectons.

3.2.2. Objectivité et normativité

McDowell cherche ainsi, en liant normativité et objectivité, à maintenir une normativité forte:

« [The] familiar intuitive notion of objectivity [...] requires the conception of how things could correctly be said to be anyway – whatever, if anything, we, in fact go on to say about the matter, and this notion of correctness can only be the notion of how the pattern of application that we grasp, when we come to understand the concept in question, extends, independently, of the actual outcome of any investigation, to the relevant case. So if the notion of investigation-independent patterns of application is to be discarded, then so is the idea that things are, at least sometimes, thus and so anyway, independently of our ratifying judgement that is how they are³¹⁷. ».

Selon McDowell, les applications des concepts du point de vue de leur *correction* cristallisent ce sens objectif et intuitif de répondre à la manière dont les choses sont, telles qu'elles sont dans le monde³¹⁸. Appliquer correctement ou adéquatement un terme est une notion objective au sens où l'emploi d'un terme est établi indépendamment des résultats obtenus au moyen de nos procédures d'enquête ou de ratification. Notre notion ordinaire d'objectivité, contenue dans la notion d'une application correcte de nos concepts, est une notion *indépendante de la ratification* (« ratification-independent³¹⁹ ») ou une notion transcendant l'enquête. Deux arguments sont ainsi à dégager quant à la manière dont McDowell décrit cette notion d'une normativité forte : un premier argument concerne le *fondement* de l'objectivité d'une application correcte des concepts, et un second argument s'intéresse à la *portée* d'une application correcte et objective des concepts.

McDowell définit l'objectivité émanant, d'une application d'un concept du point de vue de sa correction, en termes de son *indépendance* à l'égard de nos manières effectives de l'employer. Cependant, cette idée d'indépendance ne rend peut-être pas suffisamment compte de ce que McDowell entend ici, à savoir, la thèse selon laquelle une application correcte des normes conceptuelles ne peut se réduire à notre usage *de facto*. McDowell soutient certainement qu'une application correcte des termes dépend de notre pratique linguistique *de*

³¹⁷ McDowell, 1984, p. 325.

³¹⁸ Brandom soutient également dans sa version de l'externalisme sémantique ce sens objectif d'une application correcte des concepts. Cf. Vol. II, Chap. VI, §6.7.4.

³¹⁹ McDowell, 1992, p. 48: « The standards of correctness embodied in a grasped meaning are, as Crispin Wright puts it, ratification-independent ». Nous traduisons la locution « ratification-independent » par « indépendante de / à la ratification » en écho aux emplois de dépendre dans « dépendance à une substance », « dépendance à la réponse ».

facto. Défendre le contraire impliquerait une image platoniste de la signification : en effet, si l'application correcte des termes ne provient pas (ou est indépendante) de notre usage *de facto*, alors la signification d'un terme ne s'inscrit pas dans le monde de notre pratique réelle et concrète et doit donc, de ce fait, appartenir à un royaume d'entités transcendantes. Or, cette interprétation mène à l'abandon de la dimension normative, pourtant inhérente à l'idée même d'une application correcte des concepts. McDowell vise donc plutôt à souligner qu'une application correcte des concepts ne peut pas se réduire à notre usage *de facto*, ce qui équivaldrait sinon à éliminer toute trace de normativité. Il avance ainsi que la normativité émane bien de nos pratiques linguistiques mais ne s'y réduit pas pour autant. Par conséquent, McDowell veut d'un côté, pouvoir rendre compte de l'application correcte des concepts sans séparer notre application des concepts de l'usage que nous en faisons au sein de nos pratiques linguistiques concrètes (afin de ne pas tomber dans l'écueil du platonisme) et de l'autre, ne pas réduire la normativité de la signification à nos pratiques effectives (sous peine d'adhérer à un naturalisme réductionniste ou éliminativiste). En effet, adopter une forme de réductionnisme ou d'éliminativisme rendrait caduque l'idée même d'un fondement objectif des normes de signification. McDowell n'entend donc pas la thèse d'une normativité forte dans le sens décrit par les trois formes suivantes d'une version sociale forte, à savoir :

La première forme d'une version sociale forte des normes de signification s'apparente à une approche *sémantique réductionniste*. Cette forme d'une version sociale forte analyse les conditions d'application correctes des normes de signification ou des énoncés prétendant à la vérité en termes de consensus de la communauté ou d'un accord de la majorité. Selon cette approche, des assertions telles que « il y a une table (énoncé dans des circonstances appropriées) » ou encore « $2 + 2 = 4$ » sont synonymes de « la majorité affirme que, dans ces circonstances-là, 'il y a une table' » ou que « la plupart d'entre nous croyons que $2 + 2 = 4$ ». La première difficulté, du moins la plus centrale, à laquelle semble être confrontée le réductionnisme sémantique, est, à notre avis, qu'il est erroné de soutenir que, les énoncés prétendant à la vérité ou les jugements quant à une application correcte des normes de signification s'identifient ou se réduisent à un accord de la majorité ou à un consensus de la communauté. En effet, nos énonciations ne portent pas sur le comportement linguistique effectif des membres d'une communauté linguistique, mais sur la question d'une équivalence mathématique ou sur la manière dont nous devons employer un terme ou une expression

linguistique. Or, une analyse sémantique sur le mode réductionniste altère le sens même de ces jugements-ci. De tels jugements prétendant à la vérité ou à une application correcte des contenus de signification ne peuvent pas être définis en se calquant sur un quelconque accord communautaire, dans la mesure où ce même accord est susceptible de changer alors que, parler de la vérité d'une proposition ou d'une application correcte des normes de signification renvoie à des propriétés stables³²⁰. De cette façon, un consensus effectif est une propriété factuelle alors que la vérité et la signification sont des propriétés normatives, et confondre les deux risque de nous conduire à énoncer un sophisme naturaliste³²¹.

La seconde forme d'une version sociale forte décrit, quant à elle, une approche *épistémiquement réductionniste de la normativité*. Contrairement à l'approche précédente, celle-ci ne porte pas sur la signification des jugements de vérité et sur une application correcte des normes de signification mais sur leur justification. Les conditions de vérité ou

³²⁰ Putnam, 1984, p. 67 : « [...] la vérité est censée être une propriété inaliénable des propositions, alors que la justification ne l'est pas. La proposition 'la terre est plate' était certainement rationnellement acceptable il y a trois mille ans, alors qu'elle ne l'est pas aujourd'hui. Pourtant, il serait faux de dire que 'la terre est plate' était *vraie* il y a trois mille ans, car cela voudrait dire qu'entre temps la terre a changé de forme. ».

³²¹ Cette objection est soulevée par Fine, 1984; Williams, Mi., 1980, 1986, 1991, p. 236. Fine et Williams soulignent que la dérive d'un sophisme naturaliste s'étend à des versions plus élaborées de réductionnisme sémantique, telles que celles défendues par Putnam, 1984, dans laquelle la vérité est définie en termes d'acceptabilité rationnelle idéalisée ou d'assertabilité sous des conditions épistémiques idéales. Le travail conceptuel entrepris autour de la notion de justification idéale poursuit un double but : il vise, d'une part à préserver le fossé entre vérité et justification et d'autre part, à faire en sorte que nous comprenions la vérité (la justification idéalisée) comme n'importe quel autre concept, grâce à une compréhension des conditions de justification (en vigueur dans un contexte particulier) nous autorisant à affirmer qu'il est rationnellement acceptable de dire que quelque chose est vrai. Pour Putnam, 1984, p. 190, la réalité n'est cognitivement accessible qu'à partir de nos schèmes conceptuels (il n'y a pas de point de vue de Dieu ; le langage ne transcende pas l'usage), mais peut également jouer un rôle cognitif régulateur et normatif dans nos entreprises de production et de justification de la connaissance. Bien que les *conditions* de la connaissance potentiellement vraie ne soient relatives qu'à des conditions intersubjectives, et non à une relation de copie ou de reproduction esprit-monde, la vérité du *produit* de la connaissance relève d'un certain rapport *cognitif* avec la réalité, et non pas seulement d'un accord dans une communauté donnée (sous peine de confondre vérité et justification). Le maintien de cette distinction entre vérité et justification est donc essentiel afin de préserver la dimension essentiellement normative de la vérité, celle-ci étant censée incarnée, contrairement à la justification, une propriété inaliénable des propositions. Le problème est que si la notion de condition idéale préserve ainsi la normativité de la vérité, cela ne nous est pas d'une grande utilité de définir ce qu'est cette normativité et la manière dont il est possible d'en rendre compte – la justification idéale est donc tout autant inaccessible que ne l'était au départ la vérité. Nous risquons alors de formuler un sophisme naturaliste, dans lequel la vérité s'identifie à ce qu'il est rationnellement justifié ou acceptable de croire à un moment donné. Davidson, 1990a, p. 307, émet la même objection à l'encontre des conceptions épistémiques idéalisées de la vérité.

d'une application correcte des normes de signification ne sont pas définies en termes d'un accord communautaire *de facto*; elles ne s'y identifient également pas, mais un tel accord est censé justifier ou fonder épistémiquement ces conditions-ci. L'accord *de facto* ne dépend pas de ces conditions en tant que telles mais de leur justification – l'énoncé « $25 \times 25 = 625$ » ne signifie pas que « la plupart d'entre nous croyons que $25 \times 25 = 625$ » mais, que ce qui justifie la vérité de cette proposition est que la plupart d'entre nous y adhérons. Ces deux formes d'une version sociale forte sont logiquement distinctes dans la mesure où la seconde, contrairement à la première, ne révèle rien quant à la nature de telles normes, et n'affirme donc pas que celles-ci sont façonnées par l'accord de la communauté.

La troisième forme d'une version sociale forte est associée à l'approche *éliminativiste* préconisée par la lecture que Kripke et Wright³²² délivrent de Wittgenstein. Contrairement aux deux approches précédentes, cette troisième forme ne vise pas tant à réduire, d'un point de vue sémantique ou épistémique, l'objectivité des énoncés prétendant à la vérité et à une application correcte des normes de signification à un consensus communautaire mais bien à éliminer ou à remplacer celle-ci (l'objectivité des normes de signification) par la notion de consensus. Selon une telle approche, concevoir l'existence de normes objectivement correctes régissant l'action humaine, en particulier le comportement émanant de l'activité même de suivre une règle, constitue une représentation trompeuse voire totalement erronée de ces activités-ci. De telles critères ou conditions d'une application correcte n'existent pas et de ce fait, ne requièrent aucune justification. La normativité, entendue dans un sens fort, s'efface en faveur de l'idée d'une conformité du comportement au sein de la communauté, elle-même sujette au contrôle de ses membres. Il n'est plus ici question de faire appel aux notions de vérité objective ou de normes conceptuelles objectivement correctes mais simplement de mettre en évidence le sens plus modeste d'une notion sociologique de consensus communautaire. De telles notions sont ainsi remplacées par des processus purement factuels (à savoir la formation d'un consensus et des procédures de contrôle) ne pouvant exprimer des faits réels connaissables et indépendants de nous mais simplement des croyances causales usuelles, des projections injustifiées de nos attitudes mentales établies sur la base d'une acceptation largement reconnue. Ainsi, de même que Hume³²³ pose un

³²² Cf. §3.3.2 et §3.3.3.

³²³ Cf. Chap. I, §1.1.

« problème sceptique » au sujet des notions de causalité et de nécessité, puis propose ensuite une « solution sceptique » qui justifie nos croyances usuelles par nos habitudes usuelles, Wittgenstein, selon Kripke, pose un problème sceptique mettant en doute l'objectivité et la réalité des règles, puis avance une solution sceptique rendant cette réalité relative à notre accord avec une communauté. L'idée même d'une normativité objective est éliminée au profit d'un accord et d'un contrôle réalisés entre les membres d'une communauté linguistique. L'objection adressée à l'encontre d'un réductionnisme sémantique ne s'applique donc pas ici, dans la mesure où cette dernière visait à établir les notions d'une vérité objective et d'une application correcte des normes de signification, ce que rejette, dès le départ, une approche *éliminativiste* de la signification. Une telle objection serait donc circulaire puisqu'elle viendrait à présupposer ce que l'*éliminativisme* remet précisément en question.

Deux objections semblent néanmoins pouvoir s'adresser à ces trois formes d'une version sociale forte. La première objection vise ainsi à souligner qu'une version sociale forte, entendue dans les trois sens ci-dessus, ne rend pas compte d'une application correcte et objective des normes de signification³²⁴. En effet, si le seul fait objectif résulte d'un accord communautaire (*éliminativisme*), ou si l'accord de la communauté est soit, à la base de notre application correcte et objective des termes au sein de nos jugements (*réductionnisme épistémique*) soit, ce qu'une telle objectivité représente (*réductionnisme sémantique*), nous ne pouvons alors établir aucune distinction entre ce qui est correct et ce que la communauté s'accorde à considérer comme correct. La possibilité même d'une erreur collective est exclue. Or, un sens authentiquement objectif d'une application correcte des normes de signification impose, au contraire, d'envisager une telle éventualité, à savoir, qu'une application correcte des normes de signification ne peut se réduire ni aux dires d'un individu ni à ceux d'une communauté, conçue comme un tout. La seconde objection affirme qu'une version sociale forte implique une réduction naturaliste et béhavioriste voire une élimination de la normativité³²⁵. Si les conditions d'une application correcte et normative de certains jugements sont réduites ou remplacées par les comportements effectifs d'un groupe particulier d'individus, la dimension authentiquement normative de ces comportements est alors perdue. Nous ne parlons plus de jugements normatifs mais de généralisations empiriques portant sur

³²⁴ McDowell, considère ainsi, comme nous le verrons par la suite, qu'une nouvelle conception de la dimension sociale est requise.

³²⁵ McDowell soulève cette objection au § 3.3.3 en critiquant l'approche de Wright sur ces points.

ce que la majorité d'entre nous faisons ; les normes sont soit, totalement absentes, soit exprimées en termes de faits strictement causaux et empiriques. Par conséquent, la première objection soulevée à l'encontre de ces formes d'une version sociale forte mène au relativisme : celles-ci ne remplissent pas la condition d'objectivité requise à l'application correcte des jugements. La seconde objection remet en question leur capacité à rendre compte de la normativité de tels jugements, et pose ainsi le problème du naturalisme (causal). Cependant, formuler l'objectivité d'une application correcte des normes en termes d'une « indépendance à la ratification » (« ratification-independence ») comme le souligne McDowell surestime la portée de son argument, celui-ci pouvant être interprété, à tort, comme une forme de platonisme, ce qu'il (en suivant Wittgenstein) cherche précisément à éviter³²⁶.

McDowell ne fait d'ailleurs pas, en ce qui a trait à la portée d'une application correcte et objective des normes de signification, de distinction, dans le passage cité plus haut, parmi les normes conceptuelles, entre les concepts logiques et les concepts non-logiques. Il parle, sans donner de précisions, du « concept in question » et semble ainsi, dans son article, clairement soutenir que, l'application de concepts empiriques ordinaires, tels que vert et rouge, est non seulement bien régie par des normes objectives mais également que le sens attribué à l'application des concepts non-logiques est identique à celui qui est rattaché aux normes logiques. Le bien-fondé de cette thèse au sujet d'une normativité forte des concepts non-logiques sera évalué dans les paragraphes qui suivent; nous nous en tenons pour le moment à souligner la prise de position de Wittgenstein-McDowell en faveur d'une normativité forte des concepts non-logiques³²⁷.

Jusqu'à présent, nous avons distingué, de manière analytique, la question de la réalité d'une dimension normative de la signification, de celle de l'objectivité des normes de signification : il nous a ainsi semblé possible de soutenir la thèse selon laquelle la dimension normative n'est pas une illusion ou un épiphénomène, mais bien une réalité ne pouvant néanmoins pas être exprimée au moyen d'une position naturaliste réductionniste et d'adhérer alors à la thèse

³²⁶ Nous verrons au §3.2.3 que Wright critique McDowell sur ce point et lui reproche de défendre un réalisme (au sens de platonisme) sémantique.

³²⁷ Ce point sera développé au §3.3.1. Wittgenstein est également partisan de la thèse d'une normativité forte quant aux concepts non-logiques. Celle-ci s'applique à tous types de concepts: concepts mathématiques, psychologiques comme la douleur et la sensation du rouge, etc. L'extension d'une normativité forte au vocabulaire non-logique est discutée au Vol. II, Chap. V, §.5.5.

selon laquelle les normes de signification sont objectivement correctes. Le problème rattaché à l'échec du naturalisme causal (se rapportant à la réalité des normes) à rendre compte adéquatement de la normativité est donc dissocié de l'échec du relativisme à concevoir l'objectivité des normes de signification. Ainsi, Wittgenstein-McDowell, en étendant la portée de l'application correcte et objective des normes de signification aux concepts non-logiques, déplacent cette distinction entre réalité et objectivité, ou entre une position réductionniste et une position relativiste, encore plus loin. Ils pensent alors qu'attribuer une normativité faible au vocabulaire non-logique et à certaines catégories (particulières) du vocabulaire non-logique revient à ôter toute dimension normative. Ils affirment donc que les problèmes auxquels font face un naturalisme causal – c'est-à-dire une approche réductionniste (ou éliminativiste) et relativiste – sont d'une importance similaire : tous deux éliminent la normativité (et par conséquent sa portée significative) de la pratique linguistique.

Le rôle central de la position de McDowell s'explique ainsi par la nature de son objection à l'encontre de Wright. L'anti-réalisme de Wright, en rejetant d'abord la « notion intuitive d'objectivité » de McDowell, en vient finalement, selon McDowell, à effacer toute normativité; en d'autres termes, McDowell accuse Wright de concevoir le langage comme un ensemble de sons dénués de tout contenu. Par conséquent, il semble important que, pour McDowell, la normativité exige l'objectivité, dans la mesure où la notion de normativité implique l'idée d'une normativité forte. Ce lien entre objectivité et normativité signifie alors qu'une approche qui rejette l'objectivité (ne pouvant pas établir la distinction entre l'apparent et la réalité), rejette également la normativité (ne pouvant pas faire la distinction entre ce qui est et ce qui doit être) et, puisque la portée significative de nos pratiques linguistiques est normative, une telle approche est incapable de rendre compte de la portée significative de nos expressions linguistiques. McDowell soutient ainsi que notre habileté à établir la distinction entre ce qui est le cas et ce qui semble être le cas et à l'appliquer dans nos explications du comportement linguistique humain, et notre habileté en tant qu'agents linguistiques à reconnaître et à soumettre nos actions linguistiques à cette distinction, constitue la normativité (ou sa portée significative) de cette pratique. Par conséquent, le véritable problème avec l'anti-réalisme est, selon McDowell, qu'il est une forme de naturalisme causal

réduisant le langage à un « mere brute meaningfulness sounding off³²⁸ » et échoue donc à rendre intelligible et significatif tout contenu conceptuel.

McDowell conclut ainsi en avançant que l'approche de Wright implique une réduction béhavioriste et naturaliste de la normativité, c'est-à-dire en vient à l'idée selon laquelle la première objection (relativisme) conduit à la seconde (naturalisme). Putnam critique également cette dérive relativiste et affirme que le relativisme culturel est une forme de naturalisme³²⁹. C'est la raison pour laquelle, Putnam lie, à l'image de McDowell, objectivité et normativité de telle sorte que le rejet de l'objectivité (relativisme) entraîne un rejet de la normativité (naturalisme). Bien que le relativisme ne soit pas nécessairement physicaliste en raison de son réalisme métaphysique, Putnam soutient qu'il donne, comme le physicalisme, une explication purement causale de la raison. Le relativisme culturel (tel que Rorty selon Putnam) considère que ce nous croyons et faisons est complètement déterminé par les traditions, les institutions, les tendances sociales, etc. Putnam résiste notamment à la réduction relativiste de la notion de vérité à un certain type d'opinion – par exemple de la majorité ou d'une communauté d'experts dans un domaine donné. À ce titre, il critique à maintes reprises Rorty pour sa thèse selon laquelle « 'est vrai' n'est qu'un 'compliment' que nous faisons aux phrases avec lesquelles nous sommes d'accord³³⁰ ».

Par conséquent, alors que le physicalisme³³¹ délivre une approche causale de la raison en termes de types d'entités et de propriétés reconnus par la physique, le relativisme culturel

³²⁸ McDowell, 1984, p. 336.

³²⁹ Putnam, 1985, p. 235.

³³⁰ Putnam, 1990, p. 123.

³³¹ Putnam combat l'esprit réductionniste et scientiste du physicalisme. Contre le réductionnisme, Putnam insiste sur l'irréductibilité du mental, et contre le scientisme, sur le caractère et la portée nécessairement limitée de l'explication scientifique. Selon le physicalisme, toute explication rationnelle doit obéir à la contrainte d'être compatible avec les résultats de la science, aussi faillible soit elle; elle doit même, au bout du compte, viser à devenir elle-même scientifique. Mais le physicalisme – en cela il se présente comme la forme contemporaine de l'hypothèse de l'unité de la science – exige de toute explication scientifique de ne faire appel qu'à des objets ou propriétés reconnus par la science. Le physicalisme pose qu'il n'est pas nécessaire – et donc pas souhaitable – d'avoir recours à des schèmes fondamentalement différents et indépendants entre eux, lorsque nous expliquons des phénomènes mentaux et lorsque nous expliquons des phénomènes physiques. Putnam, en s'attachant à montrer l'impossibilité de ce programme physicaliste d'aboutir, s'oppose du même coup à la vision réductrice de la rationalité qui lui est propre. Selon le scientisme implicite dans le physicalisme, il n'y a de discours rationnel et d'explication rationnelle qu'à l'intérieur de la science, elle-même construite sur la base et selon le modèle de la physique. Putnam objecte donc au physicalisme de vouloir enfermer la rationalité dans des bornes trop étroites. La démonstration de l'irréductibilité de la rationalité s'insère dans la tentative putnamienne pour montrer que

donne une approche causale de la raison en termes d'entités et de processus analysés par les sciences sociales telles que l'histoire, la sociologie, etc. Putnam cherche donc à montrer qu'il existe une parenté – plutôt surprenante – entre l'attitude du physicalisme contemporain, qui vise à réduire la rationalité à un ensemble de critères, et le relativisme qui lui semble pourtant opposé. D'une part, il décèle chez les philosophes relativistes contemporains – Putnam mentionne dans ce contexte Feyerabend, Foucault et, avec des réserves, Kuhn – un réductionnisme analogue à celui affiché par les physicalistes. Si l'empirisme logique a inspiré, par exemple à Carnap, l'idée de concevoir la rationalité (elle-même assimilée à la logique de la science) sur le modèle d'un algorithme – « l'idée que la rationalité est définie par un logiciel idéal d'ordinateur³³² » – le relativisme culturel résulte de l'idée également scientiste selon laquelle « ce qu'est la rationalité est déterminé par les normes de la culture locale³³³ », la différence étant seulement que la première réduction est inspirée par les sciences exactes, la deuxième par « l'anthropologie, ou la linguistique, ou la psychologie ou l'histoire, selon le cas³³⁴ ». Le naturalisme du relativisme culturel vise donc à exprimer la rationalité en termes purement causaux et physicalistes et à éliminer sa dimension normative. Une telle réduction aboutira au mieux à un résultat partiel; elle ne pourra venir à bout du résidu normatif. Putnam précise que cette idée mène à « un irrationnalisme profond dans le relativisme culturel³³⁵ » que McDowell reprochait également à Wright de défendre³³⁶. L'activité même de parler (penser et agir) et de comprendre un langage consiste à répondre à de simples régularités ou processus causaux, c'est-à-dire à des stimuli émanant de notre environnement, substituant ainsi à la notion d'une action régie par des normes rationnelles, celle de « faire du bruit en

l'intentionnalité qui est la marque de l'esprit est irréductible à des concepts physiques. Aussi, écrit-il : « Si rien dans la vision du monde physicaliste ne correspond au fait évident que 'chat' désigne les chats et non les cerises, alors c'est une raison sérieuse de rejeter l'exigence que toutes les notions que nous utilisons soient réductibles à des termes physiques. Car la référence et la vérité ne sont pas des notions que nous pouvons abandonner si nous voulons rester cohérents. ». (Putnam, 1984, p.162).

³³² Putnam, 1983, p. 198-199.

³³³ Ibid., p. 235.

³³⁴ Ibid, p. 235.

³³⁵ Ibid., p. 236.

³³⁶ Ce que Rorty est à Putnam, Wright est à McDowell. Rorty et Wright représentent, dans ce contexte, la position relativiste (et ainsi le naturalisme causal) alors que Putnam et McDowell se considèrent comme contextualistes (et de ce fait comme anti-relativistes et anti-naturalistes).

contrepoint ou en chœur³³⁷ », ou encore comme le note McDowell celle de « simples bruits dénués de signification³³⁸ ». De plus, comme l'affirme Putnam :

Le relativiste ne peut pas, au bout du compte, donner un sens à la distinction entre avoir raison et penser qu'on a raison, et cela veut dire qu'en fin de compte il n'y a aucune différence entre, d'une part, le fait d'affirmer quelque chose et de penser, et, d'autre part, le fait d'émettre des bruits (ou de produire des images mentales). Mais alors, si ce point de vue est juste, je ne suis pas un être pensant mais à peine une bête. Défendre un tel point de vue, c'est commettre une sorte de suicide mental³³⁹.

La critique adressée par McDowell diffère de celle dirigée habituellement à l'encontre de l'anti-réalisme, à savoir celle selon laquelle une position anti-réaliste ne nous permet pas de connaître le monde extérieur et d'accéder aux choses telles qu'elles sont. De manière générale, l'anti-réalisme s'accorde à dire que nous ne pouvons pas connaître la réalité en soi, c'est-à-dire la réalité telle qu'elle est, et que nous ne pouvons déterminer si nos représentations du monde sont objectivement vraies ou non. Tout ce que nous en savons est que ces représentations du monde pourraient être erronées. Vu ainsi, l'anti-réalisme semble mener à un scepticisme *épistémologique*. Mais, un tel scepticisme épistémologique présuppose au moins que nous ayons des pensées, des croyances, etc., c'est-à-dire que nous soyons des êtres dotés d'états mentaux doués de contenus significatifs et intelligibles; nous demeurons juste incapables de déterminer si ces états (porteurs de significations) sont vraies ou faux. McDowell refuse néanmoins cette hypothèse: le problème auquel se heurtent les anti-réalistes, en niant la notion d'objectivité, ne s'exprime pas en termes d'un scepticisme épistémologique mais plutôt en termes d'un *scepticisme* ou d'un *nihilisme sémantique*. Par conséquent, selon McDowell, l'anti-réalisme est confronté à un problème plus profond que celui classiquement soulevé: l'anti-réalisme ne signifie pas que nous ne pouvons rien connaître à propos du monde, que toutes nos croyances à son égard peuvent, bien que dotées d'un contenu de signification, s'avérer fausses; il ne s'en tient pas juste à affirmer que nos croyances ou jugements ne sont pas doués de signification mais soutient plutôt, de manière

³³⁷ Ibid., p. 236: « making noises in counterpoint or in chorus ».

³³⁸ McDowell, 1984, p. 336: « mere brute meaningless sounding off ».

³³⁹ Putnam, 1984, p. 138.

plus radicale, que nos croyances ou jugements sont des états vides de tout contenu (« dumb ») et que nos actions n'instancient aucun contenu intelligent³⁴⁰.

Ainsi, en liant objectivité et normativité, McDowell pense qu'une normativité de la signification est forte ou objective. La question est alors de savoir ce qui peut fonder et asseoir cette normativité forte de la signification. Il s'oppose d'abord au platonisme sémantique et refuse donc de fonder ce caractère déterminé et objectif d'une application correcte des normes de signification sur des faits transcendants. Il rejette également les approches individualistes, qu'elles soient entrevues d'un point de vue privé ou public, et soutient clairement qu'une application correcte et objective de la signification ne peut pas être déterminée à partir d'images mentales privées ou de régularités comportementales individuelles qui seraient publiquement observables. Ce type d'approches individualistes ne peut établir aucune distinction dans l'application d'un terme entre ce qui est correct et ce qui est incorrect. Sa stratégie vise ainsi à étudier des groupes d'individus et à analyser les mécanismes de coordination et de correction émanant du comportement de groupe. Autrement dit, en insistant sur l'idée d'un caractère objectivement déterminé de l'application correcte des normes de signification au sein de la pratique linguistique, l'objectif de McDowell n'est pas de revenir à une approche réaliste qui conçoit l'idée d'une application des normes de signification en termes d'une correspondance à la réalité en soi. McDowell cherche précisément à privilégier une conception « non-anti-realist » de l'objectivité des normes de significations; nous entendons ici une conception qui soit ni anti-réaliste, ni réaliste (dans un sens traditionnel)³⁴¹. En soulignant le lien entre normativité et objectivité,

³⁴⁰ McDowell souligne ce point dans *L'esprit et le Monde*, p. 38, p. 40 et première conférence, s.6 passim. Son engagement en faveur du lien entre objectivité et normativité qui est d'abord mis en évidence dans McDowell, 1984, est développé et approfondi dans ses écrits ultérieurs. Il soutient alors que la pensée doit pouvoir être objective, c.-à-d. doit se soumettre à une contrainte s'exerçant de l'extérieur au sens d'une condition de possibilité non seulement du savoir mais aussi de la signification. Ce point est précisément souligné par le contraste établi par McDowell pour poser le problème de la place de l'esprit dans le monde. Le contraste n'est pas entre le fondationnalisme et le cohérentisme (une opposition épistémologique) mais entre le Donné et le cohérentisme. Ce contraste indique que le problème porte sur la possibilité même du contenu, sur la condition de possibilité de tout contenu de pensée et non juste sur la question de savoir comment notre pensée peut atteindre la connaissance. L'idée est ainsi que sans cette contrainte issue du monde lui-même (objectivité), il n'y aurait pas de contenu de pensée. Cf. Williams, Mi., 1996, p.100 et Davies, 2009, p. 199.

³⁴¹ McDowell, 1984, p. 350. Il réitère également à la page 352 sa volonté de ne pas adhérer à une approche réaliste traditionnelle de l'objectivité et affirme que sa position revient à « recoil from an extreme form of the thesis that the facts are not up to us, not from that thesis in any form whatever. ».

McDowell soutient que ce qui fonde la normativité doit pouvoir être capable de distinguer entre ce qui *est* correct et ce qui *semble* correct; mais pouvoir fonder cette distinction ne veut pas dire qu'il faille adopter une approche réaliste quant à l'application correcte et objective des normes de signification.

McDowell lie en effet l'objectivité à l'accord social ou à la validité issue de la coordination intersubjective et de la correction des différents « modes de présentation du monde » – c'est-à-dire à ce qui est correct *pour nous* (plutôt qu'à ce qui est *en soi* correct, *indépendamment* de nous). Les approches sociales des normes de signification doivent donc pouvoir rendre compte de la distinction objective entre l'apparent (ce qui semble être correct) et la réalité (ce qui est le cas). Si elles échouent à mettre en valeur cette distinction, elles négligent alors la dimension normative et réduisent ainsi *de facto* la notion de correction à celle d'un accord dans l'usage de nos pratiques. La position de McDowell se situe donc entre le réalisme et l'anti-réalisme : il défend une position anti-réaliste en ce qu'il soutient que l'objectivité d'une application correcte des normes de signification dépend de nos pratiques linguistiques et sociales; mais il se réclame aussi d'une position non-anti-réaliste pour laquelle l'objectivité d'une application correcte de la signification ne peut se réduire à nos pratiques et à l'idée d'un accord communautaire. McDowell veut ainsi souligner, en invoquant ce second point, la nécessité d'entreprendre ce glissement vers une dimension sociale avec prudence afin de ne pas compromettre l'objectivité (et donc la normativité) et ne pas retomber dans les difficultés que nous soulevions au second chapitre quant à une approche sociale en termes de dispositions ou de régularités comportementales. Si le standard de correction institué par les conceptions sociales est compris au sens d'un accord de la communauté, considérée dans son intégralité, alors la notion d'objectivité est perdue, et, en raison du lien entre objectivité et normativité, la normativité se voit réduite aux régularités d'usage d'un groupe d'individus. Nous ne sortons pas ici d'une approche sociale régulariste³⁴², celle-ci éliminant en fin de compte toute normativité. C'est donc précisément l'objection que McDowell adresse aux approches de Kripke et de Wright. McDowell ne

³⁴² Brandom émet la même critique à l'encontre de ce qu'il nomme le régularisme. Heath, 2001, p. 30, l'explique ainsi : « Une telle approche consisterait à assimiler les normes sociales à de simples régularités dans la conduite. [...] Selon Brandom, le problème avec le régularisme est qu'il perd de vue la distinction entre ce qui *est* et ce qui *doit* être fait. En d'autres termes, il perd la dimension proprement normative des normes sociales. ». Nous reviendrons sur ce point au Vol. II, Chap. VI.

s'oppose néanmoins pas à la thèse d'une approche sociale de la normativité et de l'objectivité – il préconise au contraire une conception sociale des normes de signification en termes des notions Wittgensteiniennes de coutume, de pratique, de formes de vie, etc. – mais il s'oppose fermement aux approches sociales régularistes ou réductionnistes qui suppriment toute distinction entre ce qui est correct et ce que nous pensons être correct³⁴³. Nous nous appuyerons dans ce chapitre sur la lecture de Kripke, de Wright et de McDowell afin de clarifier la question de l'objectivité et de la réalité même des règles et de la signification linguistique. Nous distinguerons ainsi différentes manières de concevoir la dimension sociale au sein de ces approches de la signification afin de construire une conception sociale non réductionniste pouvant plus adéquatement rendre compte de l'idée d'une normativité forte.

Dans « Wittgenstein on Following a Rule », McDowell poursuit un double objectif : tout d'abord, montrer les faiblesses et les limites des approches sociales anti-réalistes de la signification, et ensuite, attaquer les interprétations de Wittgenstein qui le considèrent comme fidèle à cette approche de la signification³⁴⁴. Deux interprétations envisagent ainsi Wittgenstein du point de vue d'une approche sociale anti-réaliste, à savoir : l'interprétation de Kripke³⁴⁵ et celle de Wright³⁴⁶. McDowell répond à son premier objectif en soutenant que les

³⁴³ Même la notion d'un monde perçu comme une contrainte externe (« an external constraint from the world ») ne constitue pas, dans *L'esprit et le monde*, un appel au monde lui-même ou à une notion de *correction* comprise comme correspondance aux choses telles qu'elles sont dans le monde, c'est-à-dire comme indépendantes de nos manières et de nos capacités conceptuelles à les comprendre. McDowell rejette, comme Hegel et Sellars, le Mythe du Donné, c.-à-d. d'un donné de l'expérience indépendant de toute conceptualisation. Il soutient qu'un tel Donné indépendant ne peut exercer qu'une contrainte causale sur nos pensées et croyances; ce Donné, en étant indépendant de nos pratiques conceptuelles et linguistiques, ne peut donc, selon lui, avoir de contenu. Il n'exerce donc, en tant que tel, aucune contrainte normative, c.-à-d. n'intervient pas dans nos relations inférentielles ou justificatives avec nos croyances et pensées, bien que nous ayons besoin de nous référer à un monde objectif en tant que contrainte externe ou comme contrainte normative. Nous avons donc besoin d'une contrainte externe comprise d'un point de vue normatif sans que cela requiert que le Donné soit indépendant de nos pratiques ou de notre schème conceptuel articulé inférentiellement. Nous devons donc nous tourner vers nos pratiques sociales, celles-ci incarnant l'articulation sociale des capacités conceptuelles sur lesquelles nous nous basons dans l'expérience perceptuelle, pour rendre possible la coordination intersubjective et la correction des différents aperçus du monde.

³⁴⁴ Ce double objectif se lit dans les propositions suivantes, McDowell, 1984, p. 336 : « I shall suggest this [Wright's anti-realist] version of the intuitive picture is not recognizable as a picture of meaning and understanding at all, *and*, is not correctly attributed to Wittgenstein. ». Également, à la page 358 : « From Wright's reading, then, we can learn something important: that there cannot be a position that is both 'anti-realist' and genuinely hospitable to meaning, *and* that the construal of Wittgenstein as the source of 'anti-realism'... is a travesty. ». Nos italiques.

³⁴⁵ Cf. Chap. I et Chap. II.

conceptions sociales anti-réalistes (ou dépendantes de la ratification) d'une application correcte des normes de signification – selon lesquelles employer un terme correctement correspond à la manière dont *nous* (la communauté) l'appliquons – échouent à rendre compte d'une dimension normative de la signification. Il entame son second objectif en affirmant que Wittgenstein a bien pris soin de considérer cet argument et ne propose donc pas une telle approche. La structure de l'argument de McDowell se présente comme suit : si Wittgenstein se réclamait effectivement d'une position sociale anti-réaliste (à l'image de Kripke et de Wright), alors il ferait appel à un certain scepticisme sémantique et ne pourrait pas rendre compte de la normativité de la signification; mais, le projet de Wittgenstein, comme McDowell le souligne, vise avant tout à construire une conception de la signification qui explique la normativité. La stratégie de McDowell est donc d'établir le lien entre les formes sociales d'anti-réalisme et le scepticisme sémantique, de démontrer que Wittgenstein ne défend pas un scepticisme sémantique et de conclure que celui-ci ne préconise pas une approche sociale anti-réaliste de la signification³⁴⁷. Il a donc ainsi répondu à ces deux objectifs : dans la mesure où Wittgenstein n'avance pas de point de vue social anti-réaliste (puisque sa position n'implique pas un quelconque scepticisme sémantique), les interprétations sociales anti-réalistes de Wittgenstein (celle de Kripke et de Wright) sont des interprétations erronées de Wittgenstein (McDowell répond ici à son second objectif). De plus, les idées majeures qui viennent nourrir le rejet par Wittgenstein d'un anti-réalisme social peuvent venir appuyer les objections adressées à l'encontre des approches anti-réalistes de la signification (McDowell répond ici à son premier objectif).

Dans les deux paragraphes suivants, nous examinerons brièvement la critique de McDowell à l'encontre des interprétations de Wittgenstein formulées par Kripke et Wright.

³⁴⁶ Nous ne voulons pas dire qu'il n'existe pas de différences entre Kripke et Wright quant à leur interprétation anti-réaliste de Wittgenstein. Cf. §3.3.1, §3.3.2.

³⁴⁷ Il devrait être clair ici que la stratégie d'explication est presque un renversement complet de l'interprétation de Kripke. L'interprétation qu'offre Kripke de Wittgenstein se présente comme suit : Wittgenstein offre un argument sceptique et défend ensuite une forme sociale d'anti-réalisme afin de tenter de récupérer (au moyen d'une « solution sceptique ») une notion plus faible du caractère déterminé de la signification. Selon McDowell, Wittgenstein ne préconise aucun point de vue sceptique quant à la signification (les considérations autour de l'activité de suivre une règle devraient plutôt être envisagées comme un *a reductio* de certaines approches de la signification menant à une forme de scepticisme sémantique), un anti-réalisme social ne peut donc réussir à sauver aucune conception de la signification digne de ce nom, mais implique plutôt un certain scepticisme sémantique, et par conséquent, Wittgenstein ne défend pas une position sociale anti-réaliste.

Selon McDowell, tous deux considèrent que Wittgenstein propose un argument sceptique quant à la signification et un point de vue naturaliste d'une étroite parenté avec Quine – bien que s'inscrivant dans une dimension sociale et non individuelle. Nous nous intéresserons à la critique que fait McDowell du naturalisme mais surtout à sa conception *positive* de la normativité de la signification qui s'inspire de sa lecture de Wittgenstein (celle-ci étant orientée par les critiques faites à l'encontre de Wright et de Kripke). Nous nous questionnerons ainsi sur la pertinence d'une telle approche.

3.3. Se frayer un chemin entre Charybde et Scylla

McDowell conçoit la conception de la signification de Wittgenstein comme la recherche d'un compromis ou d'une voie moyenne entre deux extrémités du dilemme :

« Wittgenstein's problem is to steer a course between a Scylla and a Charybdis. Scylla is the idea that understanding is always interpretation. The idea is disastrous because embracing it confronts us with the dilemma... the choice between the paradox that there is no substance to meaning, on the one hand, and the fantastic mythology of the super-rigid machine on the other. We can avoid Scylla by stressing that, say, calling someone « green » can be like crying « Help ! » when one is drowning – simply how one has learned to react to this situation. But then we risk steering on to Charybdis – the picture of the basic level at which there are no norms; if we embrace that...then we cannot prevent meaning from coming to seem an illusion. The point... is that the key to finding the indispensable middle course is the idea of a custom or practice. How can a performance both be nothing but a « blind » reaction to a situation, not an attempt to act on an interpretation (avoiding Scylla); and be a case of going by a rule (avoiding Charybdis)? The answer is: by belonging to a custom, practice, or institution³⁴⁸. ».

³⁴⁸ McDowell, 1984, p. 341-341. En lien avec l'extrémité Charybde du dilemme, la référence de McDowell au langage comme étant l'expression d'une réaction naturelle ou le résultat d'un dressage, tel un appel au secours ou un cri de détresse « À l'aide ! » lorsqu'on se noie, fait référence à un passage de Wittgenstein, 1983, VI, s. 35 : « Comment sais-je que la couleur que je vois maintenant s'appelle le « vert » ? – Maintenant, pour confirmation, je pourrais interroger d'autres personnes; mais si elles n'étaient pas d'accord avec moi, je serais dans la plus totale confusion et les tiendrais, elles ou moi-même, pour folles. Cela signifie : ou bien ne plus oser porter aucun jugement, ou bien ne plus réagir à ce qu'elles disent comme à un jugement. Lorsque je me noie et crie « à l'aide ! », comment sais-je ce que signifie le mot aide ? Eh bien, c'est ainsi que je réagis dans cette situation. – Et je sais de la même façon ce que signifie « vert », et également comment il me faut suivre la règle dans le cas particulier. ». McDowell cite cet extrait à la page 340, en en faisant ainsi allusion dans le passage cité ci-dessus.

Dans la mesure où le contenu de ces mêmes arguments ont déjà été traités aux chapitres I et II, nous ne les répétons pas ici, nous cherchons seulement à rattacher la discussion précédente à la métaphore du dilemme présentée ici par McDowell, comme suit :

la première extrémité, Scylla, constitue, elle-même un dilemme. À l'intérieur même du dilemme, Scylla se divise en deux branches : une première branche du dilemme incarne ainsi cette idée d'une illusion subjective et une seconde branche, celle d'une illusion objective. Autrement dit, le choix se situerait entre une conception « interprétativiste », qui ne voit dans l'application de la règle rien d'autre qu'une interprétation subjective et une source de scepticisme, et une conception « platoniste » qui voit dans les règles des « rails » qui nous guident. L'objection de base adressée à la première branche de ce dilemme, c.-à-d. à l'illusion subjective, prend ainsi la forme d'un argument de régression. Une règle explicite ne peut, par elle-même, déterminer le statut normatif de la signification d'un terme. Elle doit être appliquée. Mais l'application est aussi quelque chose qui peut être fait correctement ou incorrectement. L'application de la règle résulte donc toujours d'une interprétation. Rien ne garantit l'application correcte de la règle. En effet, il n'y a aucun moyen de savoir s'il s'agit de la même règle que celle que l'individu pensait utiliser auparavant. Par conséquent, il doit y avoir une interprétation de second ordre qui précise la façon dont une interprétation du premier ordre doit être appliquée. Mais alors, comment cette interprétation de second ordre doit-elle être appliquée ? Il doit y avoir une interprétation de troisième ordre qui précise la façon dont elle doit être appliquée. Comme le souligne très justement Christiane Chauviré :

la stratégie sceptique consiste à ouvrir des abîmes artificiels entre la règle et son interprétation [...], pour les combler ensuite avec du mental : une interprétation.³⁴⁹».

Une régression vicieuse s'ensuit, allant jusqu'à engendrer un paradoxe de l'interprétation et une indétermination de la signification. Cependant, l'interprétation ne devrait pas être envisagée de manière subjective, à l'image d'un état privé individuel, mais devrait pouvoir être capable de délivrer une signification objective. Ce point nous conduit à la seconde branche du dilemme c.-à-d., à l'illusion objective ou au platonisme sémantique c.-à-d. à une conception selon laquelle toute la signification de la règle sera déjà contenue en elle-même. Autrement dit, sous la pression d'une régression et d'un paradoxe généré par la conception subjective de l'interprétation, une manière d'éviter la régression et le paradoxe serait de poser

³⁴⁹ Chauviré, 2004, p.117.

une règle qui s'interpréterait d'elle-même. Il s'agit donc d'une conception de la règle pouvant déterminer d'avance la totalité de ses applications ou de ses instanciations correctes. Wittgenstein illustre cette conception de la règle au moyen de deux images : la règle comme « une machinerie super rigide³⁵⁰ » ou comme une machine infaillible qui contient son propre mode d'action, avant même d'être mise en marche, c'est-à-dire avant même de connaître le contexte de son action (c.-à-d. qui génère d'avance la totalité indéfinie de ses applications correctes), et la règle comme fixant des « rails³⁵¹ » d'une longueur infinie c.-à-d. comme représentant un nombre infini de ses applications correctes et comme mobilisant la capacité de comprendre dans le même instant le présent (la partie visible des rails) et les situations futures (la partie invisible des rails posés à l'infini)³⁵².

Le dilemme que constitue Scylla aboutit donc au paradoxe d'un scepticisme sémantique. Il nous mène ainsi à la seconde extrémité de ce dilemme, considéré dans son intégralité, c'est-à-dire à Charybde. Charybde soulève la question du naturalisme sémantique et résulte de Scylla de la manière suivante : l'indétermination de la signification rattachée aux deux branches de Scylla provient de l'action d'interposer une interprétation intermédiaire entre la règle et son application, une solution qui semble faire en sorte que la connexion entre la règle et son application soit plus immédiate. Pour Wittgenstein, la compréhension instantanée d'une règle équivaut ainsi à saisir l'emploi d'un mot « d'un seul coup ». C'est une illusion qui provient d'une confusion entre les deux aspects de la signification d'un mot : la signification immédiate lorsque nous prononçons le mot et sa signification dans l'usage³⁵³. Considérons la variante suivante de l'exemple de Wittgenstein³⁵⁴ et soulignons qu'il est

³⁵⁰ McDowell, 1992, p.48; Wittgenstein, 2005, §193: « La machine comme symbole de son mode d'action: la machine [...] semble déjà contenir en elle son mode d'action [...] Que si nous connaissons la machine, tout le reste (c'est-à-dire tous ses mouvements) semble déjà complètement déterminé [...] Comment cela se fait-il – oublierions-nous qu'elles peuvent se tordre, se briser ou fondre, etc. ».

³⁵¹ Wittgenstein, 2005, §218 : la règle ressemble à la « partie visible de rails invisibles allant à l'infini » et c'est un mécanisme qui s'applique inexorablement « comme un train lancé sur des rails », §219, §221; 1983, I, § 116.

³⁵² Cf. Bouveresse, 1995, p. 574.

³⁵³ Enfin, à supposer que la distinction entre les deux significations soit possible, comment être certain, ainsi que s'interroge Bouveresse, 1987, p. 33, que la connaissance du mot (ou de la règle) produira les conséquences qui m'autoriseront à dire que je l'ai compris ?

³⁵⁴ Wittgenstein, 2005, §185 : « [...] Mais tu étais supposé ajouter 2 [...] 'J'ai pourtant continué de la même manière!' [...] nous pourrions peut-être dire qu'il est naturel à cet homme de comprendre cet ordre et nos explications à la façon dont nous comprenons l'ordre : 'Ajoute 2 jusqu'à 1000, 4 jusqu'à 2000, 6 jusqu'à 3000, etc.' ».

naturel, au sens d'une saisie immédiate, de comprendre une règle comme celle de prolonger une série de nombres et de l'appliquer en continuant à faire la même chose. La compréhension de l'instruction « Ajoute 2 » ou « Pour tout n , écrire $n+2$ » – l'injonction de la règle du prolongement de la suite 1002, 1004, 1006, etc. – est figurée comme un mécanisme psychologique qui, erreurs mises à part, débite en série le comportement qui convient avec le type de fiabilité que pourrait présenter, disons, le mécanisme d'une horloge³⁵⁵. Une manière correcte d'appliquer la règle est alors de dire qu'il est naturel ou automatique d'employer les termes comme nous avons été entraînés à le faire. Par exemple, crier « Au secours ! » lorsque nous nous noyons est une réaction naturelle, automatique à laquelle nous avons été linguistiquement entraînés. Le problème avec les approches naturalistes de la signification est qu'elles négligent totalement la dimension normative d'une application correcte inhérente à la signification : elles donnent l'impression que, quelle que soit la régularité du comportement ou la réaction qu'il est naturel d'avoir face à certaines situations, celle-ci est le comportement correct ou adéquat à avoir. Elles réduisent ainsi l'idée d'une application correcte, qui est une notion normative, à tout ce qui provient d'une régularité *de facto* du comportement individuel. Mais, réduire la normativité à une simple régularité individuelle compromet l'idée même selon laquelle l'emploi du langage ou l'activité de suivre une règle, puissent être des activités significatives. Il apparaît donc que, pour les approches régularistes, la portée significative du langage ne soit qu'une illusion et le comportement humain que la réponse et l'expression d'une régularité causale. Par conséquent, Charybde mène tant au scepticisme qu'au nihilisme sémantique.

La conception dualiste des règles par son irréalisme pose ainsi un faux problème qui conduit à une impasse. McDowell montre donc ici que la critique de l'une des deux conceptions de la règle mène inévitablement à l'adoption de l'autre conception. Selon l'expression de McDowell, on tombe de Charybde en Scylla. Ainsi, pour couper court à la régression à l'infini, la seule solution est d'attribuer un pouvoir normatif à une interprétation choisie (Scylla). On a alors tendance à privilégier une interprétation pour arrêter, récupérer quelque chose de « la dureté du doit logique³⁵⁶ ». Mais on retombe dans la difficulté initiale, celle du « platonisme », inhérente à l'idée d'une interprétation qui aurait d'elle-même un

³⁵⁵ McDowell, 2001/3, p. 464.

³⁵⁶ Wittgenstein, 2005, § 437.

pouvoir normatif, qui serait en quelque sorte « super rigide ». Le scepticisme mène au platonisme et à la dureté de la règle qui a fixé le futur une fois pour toutes. L'absolutisme comme l'interprétativisme se fondent sur une même conception, une « imagerie de la machinerie super-rigide³⁵⁷ » associée à un sens du platonisme que Wittgenstein veut effectivement critiquer. Il est fourvoyant en effet d'imaginer que l'image d'une machinerie causale puisse nous donner une compréhension véritable de la règle, et dit McDowell, de la « portée normative » de la signification³⁵⁸. Ce qui crée ici la difficulté serait alors une sorte de malentendu sur cette idée de « platonisme », idée qui, on le sait, est au centre de l'interprétation de Kripke. Le platonisme critiqué par Wittgenstein (celui de la machinerie) est associé ou confondu avec le platonisme inhérent simplement à toute conception de la signification comme atteignant le monde : l'idée de la signification, pour ainsi dire, comme portant sur toute une série, indépendamment de quiconque la parcourt; ce que McDowell appelle la « normative reach³⁵⁹ » de la règle, et que Wright résume par l'idée de la règle comme « ratification-independent ». McDowell affirme ainsi clairement que la conception de la signification de Wittgenstein ne correspond à aucune de ces trois approches³⁶⁰ et soutient plutôt que Wittgenstein a bien vu les problèmes émanant de ces trois approches et offre ainsi, une alternative, c'est-à-dire une quatrième approche.

3.3.1 Une voie médiane : celle de Wittgenstein

Wittgenstein n'a en effet jamais eu le projet de formaliser une théorie de la règle, ni de penser en termes de correction de l'application de la règle³⁶¹. Dans les *Recherches Philosophiques*, Wittgenstein montre que la quête d'une définition abstraite des règles est un

³⁵⁷ McDowell, 1992, p.48: « There is nothing in the idea that the meaning can stop the regress, once we have let it begin, except a recipe for an imagistic pseudo-conception of meaning in terms of *super-rigid machinery*. It must be self-deceptive to suppose that this is a way to regain an authentic understanding of *meaning's normative reach* into the objective world »: nous soulignons.

³⁵⁸ Ibid., p.48.

³⁵⁹ Ibid., p. 48: « But the label 'platonism' is also used for various ideas that are simply part of the idea of meaning's normative reach: for instance the idea that the meaning of, say, an instruction for extending a numerical series determines what is correct at any point in the series in advance of anyone's working out the series to that point, so that the meaning yields a standard of correctness for what any calculator or group of calculators does or might do. ».

³⁶⁰ D'un côté, celle du platonisme sémantique (illusion objective) et de l'interprétativisme (illusion subjective) et de l'autre, celle du naturalisme sémantique.

³⁶¹ Chauviré, 2004, p. 35 : « La célèbre interprétation sceptique par Kripke ne peut être que fautive tant elle est étrangère à l'esprit dans lequel Wittgenstein a mené ses recherches. ».

travers scolastique qui ne mène nulle part. Il cherche à détruire l'idée d'interprétation, pour empêcher la régression à l'infini des règles que nous ne rencontrons d'ailleurs jamais en pratique. La solution de Wittgenstein repose sur le raisonnement suivant : la règle est un énoncé indiquant un résultat à obtenir, sans expliciter comment faire. Autrement dit, la règle n'est pas une explication. Cette propriété permet de ne pas introduire d'interprétation entre la règle et son application puisqu'il s'agit selon Wittgenstein d'une « relation interne³⁶² ». Selon Wittgenstein, l'application d'une règle consiste plutôt à se référer à l'usage, à la coutume³⁶³, aux institutions³⁶⁴ et à la pratique³⁶⁵, sans nécessairement y réfléchir³⁶⁶.

Par conséquent, une amorce pour tenter de définir une conception sociale plus faible, mais plus adéquate de l'application correcte des normes de signification que les trois approches précédentes, nous paraît être Wittgenstein, dont le prolongement de sa réflexion se retrouve dans les interprétations de Brandom, de McDowell et de Meredith Williams, à savoir:

« Mais la vérité mathématique est indépendante du fait que les hommes la reconnaissent ou non ! » Il est certain que les propositions : « les hommes croient que deux fois deux font quatre », et : « deux fois deux sont quatre » ne veulent pas dire la même chose. La dernière phrase est une proposition mathématique; l'autre, si et seulement elle a un sens, peut éventuellement signifier : les hommes en sont *arrivés* à la proposition mathématique. Les deux propositions ont des *emplois* entièrement différents³⁶⁷.

La justification de la proposition $25 \times 25 = 625$ est naturellement que celui qui a été entraîné à cela obtienne 625 en effectuant la multiplication $25 \times 25 = 625$ dans des circonstances normales. Mais la proposition mathématique n'énonce pas *cela*³⁶⁸.

Nous jugeons l'identité et l'accord en fonction des résultats de notre calcul, c'est pourquoi nous ne pouvons pas expliquer le calcul au moyen de l'accord³⁶⁹.

³⁶² Comme le souligne Baker et Hacker, 1984a, p.17 : « L'énoncé de la règle n'est ni un dépôt à partir duquel l'usage se déroule, ni une machine logique qui génère ses applications selon sa propre volonté. ».

³⁶³ Wittgenstein, 2005, § 198.

³⁶⁴ Ibid., § 199.

³⁶⁵ Ibid., § 202.

³⁶⁶ Chauviré, 2004, p. 102, n.17 : « En étant une raison, une règle nous guide sans nous contraindre causalement. ».

³⁶⁷ Wittgenstein, 2005, II, xi.

³⁶⁸ Wittgenstein, 1983, VI, § 23.

³⁶⁹ Ibid., VI, § 8.

Notre paradoxe était celui-ci : une règle ne pourrait déterminer aucune manière d'agir, étant donné que toute manière d'agir peut être mise en accord avec la règle. La réponse était : si tout peut être mis en accord avec la règle, alors tout peut aussi la contredire. Et de ce fait, il n'y aurait donc ni accord, ni contradiction³⁷⁰.

Wittgenstein semble bien privilégier ici une conception sociale mais une conception sociale qui rejette explicitement les trois formes d'une version sociale forte (§3.2.2). Les deux premiers extraits critiquent un réductionnisme sémantique. Wittgenstein reconnaît que l'accord dans nos jugements est essentiel pour établir des standards ou critères normatifs, mais il ne s'agit pas d'affirmer que de tels standards se réduisent à un accord communautaire. Il est donc ni question, à l'image du réductionnisme épistémique, de soutenir que notre accord justifie, fonde ou explique des critères normatifs objectifs tel que le second passage semble le laisser entrevoir. Le troisième extrait est parfaitement clair : nous nous accordons à dire que $25 \times 25 = 625$ parce qu'il s'agit de la bonne réponse, de telle sorte à ce que cette réponse constitue une norme arithmétique. Autrement dit, nous adhérons à ce jugement parce qu'il représente un critère normatif mais ce n'est pas parce c'est un critère normatif que nous décidons de l'endosser. Les jugements où nous « atteignons le sol dur³⁷¹ » (tels que $25 \times 25 = 625$ ou $2 \times 2 = 4$) constituent le critère ou le standard normatif d'une application correcte du concept arithmétique de multiplication et servent ainsi de fondements normatifs à notre pratique linguistique. Nous partageons ainsi des critères au moyen desquels nous réglons notre application des concepts; nous instaurons de cette manière les conditions de la conversation. Néanmoins, le recours à un accord communautaire ne peut valoir comme fondement pour établir un critère normatif objectif. Placer, comme le fait Kripke, dans le maître (ou « les autres », la communauté) la source de l'autorité, ne vise pas à répondre au scepticisme, mais à le réitérer. La notion de critère, que nous évoquons, met ainsi en valeur ce point que Cavell résume de la manière suivante :

L'invocation philosophique de « ce que nous disons », et la recherche des critères qui sont les nôtres, « sur la base desquels nous disons ce que nous disons », en appellent à (*are claims to*) la communauté. Or le réquisit de communauté est toujours une recherche de la base sur laquelle celle-ci peut être, ou a été, établie. Je n'ai rien de plus à ma disposition pour poursuivre que ma propre conviction, mon sens que je fais sens³⁷².

³⁷⁰ Wittgenstein, 2005, §201.

³⁷¹ Wittgenstein, 2005, §217 : « Si j'ai épuisé les justifications, alors j'ai atteint le sol dur (*bedrock*), et ma bêche se retourne. Alors j'incline à dire : c'est simplement ainsi que je fais. ».

³⁷² Cavell, 1996, p. 51-52.

Il ne suffit pas d'invoquer la communauté; reste à savoir ce qui m'autorise (me donne droit) à m'y référer. Cavell traduit cette idée comme suit :

En faisant remarquer que la recherche philosophique de nos critères est une recherche de communauté, je répondais, en réalité, à la question soulevée par la prétention [*claim*] à parler au nom du « groupe » : comment ai-je pu participer à l'établissement des critères, alors que je ne reconnais pas l'avoir fait, et que *je ne sais pas* quels ils sont ? [...] Il faudrait souligner que ce qui est en cause ici n'est pas de pouvoir dire *a priori* qui est impliqué par « moi », puisque, au contraire, l'un des buts de l'espèce particulière d'investigation que Wittgenstein qualifie de « grammaticale » est, justement, de découvrir *qui* est ainsi impliqué³⁷³.

Wittgenstein ne défend donc pas une approche sociale éliminativiste des normes de signification. L'élimination de la notion d'une application correcte et objective des normes conceptuelles et son remplacement par un accord *de facto* (scepticisme sémantique) ne reflète pas la conclusion du paradoxe de l'argument de l'interprétation, la conclusion est plutôt qu'il existe une manière de saisir la règle ou d'établir des critères normatifs qui n'implique pas d'interprétation mais qui émerge de nos coutumes, pratiques, ou formes de vie socialement établies et définies par des normes.

Wittgenstein semble ainsi répondre au paradoxe sceptique en soulignant l'idée selon laquelle la normativité puise sa source au cœur même de nos coutumes, pratiques et formes de vie, etc. Wittgenstein affirme que les jugements qui atteignent ce niveau fondateur ou constitutif (*bedrock*) constituent les standards normatifs sur lesquels reposent l'ensemble de la pratique linguistique et ne devraient donc pas être exprimées ni en termes d'états mentaux privés, ni au moyen d'une quelconque règle ou d'une formule abstraite, ni enfin en termes causaux et béhavioristes à l'image d'animaux conditionnés à répondre aux stimuli de leur environnement. Ce niveau fondateur ne se trouve néanmoins pas en-deçà de nos pratiques linguistiques et sociales mais ce sont ces mêmes pratiques linguistiques et sociales qui constituent ce niveau fondateur, celui-ci nous permettant de suivre, de critiquer ou de corriger ceux qui ne suivent pas comme il faut les règles sociales. Autrement dit, il ne s'agit pas ici de fonder un niveau constitutivement normatif de jugements élémentaires sur quelque chose de plus élémentaire et de non-normatif mais de souligner qu'il existe un niveau de justification au-delà duquel nous ne pouvons rechercher plus de justification, ces jugements où nous atteignons « le sol dur » étant déjà eux-mêmes des jugements normatifs. Par conséquent,

³⁷³ Ibid., p. 54-55.

Wittgenstein semble laisser entendre que de haut en bas, ce sont toujours des normes que nous trouvons. Son approche positive contient les caractéristiques suivantes, à savoir : ce niveau constitutif, à partir duquel émanent les normes objectives, est normatif (non causal), il génère les pratiques ou actions effectives réalisées dans le contexte d'une forme de vie (non d'interprétations ou de règles abstraites), et enfin il est façonné par nos contextes sociaux. Les critères normatifs, exprimés dans ces jugements où nous atteignons « le sol dur », proviennent donc de nos pratiques empiriques ordinaires c'est-à-dire de pratiques sociales qui sont elles-mêmes normatives; ils surviennent ainsi dans des contextes culturellement riches et émergent seulement de la participation ou de l'immersion dans nos formes de vie au sein desquelles la validité des normes est instituée.

Wittgenstein se méfie ainsi de la menace du naturalisme (et du relativisme) et soutient qu'il ne décrit pas, sur le mode de ce qu'il appelle « l'histoire naturelle³⁷⁴ » ou la « science naturelle », les différentes manières dont les hommes agissent et réagissent lorsqu'ils s'adonnent à des pratiques comme le calcul et la démonstration. Bien qu'il souligne l'importance de l'entraînement empirique ordinaire et les techniques d'apprentissage, il ne réduit pas la normativité des concepts logiques mathématiques ou des concepts empiriques aux faits empiriques relatifs à la manière dont tout un chacun pense, juge ou emploie des

³⁷⁴ Wittgenstein, 2005, II, xii : « Si la formation de concepts peut s'expliquer à partir de faits de la nature [...] Notre intérêt embrassera sans doute la correspondance des concepts avec des faits très généraux de la nature [...] Mais il se trouve que notre intérêt ne porte pas sur ces causes possibles de la formation des concepts; nous ne faisons pas de sciences naturelles; pas plus que de l'histoire naturelle, – puisque nous pouvons également inventer une histoire naturelle pour parvenir à nos fins. ». Pour Wittgenstein, l'assimilation des mathématiques à une sorte d'« histoire naturelle du règne numérique » (1983, p. 230) n'est pas un mythe explicatif (bon ou mauvais) et elle correspond avant tout à une tentation philosophique qu'il importe de combattre. Même s'il est incontestable qu'elle concorde avec la manière dont les mathématiques nous apparaissent, il ne s'agit, précisément, que d'une apparence, une apparence qui provient du fait que, lorsque les mathématiques sont dissociées de leurs applications, il est presque impossible de ne pas les percevoir comme réalisant sur des objets à elles les choses qu'elles nous montrent la possibilité de faire avec des objets ordinaires. C'est pourquoi, remarque Wittgenstein, nous ne sommes pas tentés de considérer les mathématiques comme une science naturelle (d'objets non naturels) lorsqu'elles sont rattachées de façon directe aux sciences de la nature : « Les confusions dans ces choses doivent être ramenées entièrement au fait que l'on traite les mathématiques comme une science de la nature. Et cela, à son tour, est lié au fait que les mathématiques se sont détachées de la science de la nature. Car, tant qu'elles sont pratiquées en liaison immédiate avec la physique, il est clair qu'elles ne sont pas une science de la nature. » (1980, p. 375). Le point de vue de Wittgenstein est donc que la croyance aux objets mathématiques est un mythe en un sens tout à fait différent de celui auquel on pourrait dire que la croyance ordinaire à la réalité des objets physiques en constitue également un. Il s'agit, dans le premier cas, d'un mythe philosophique, qui, comme tous les mythes de cette sorte, ne repose sur rien d'autre qu'une analogie séduisante et trompeuse, celle qui est exploitée précisément par les platoniciens comme Gödel, entre la réalité physique et une réalité mathématique supposée.

concepts. Il distingue d'une part, entre les propositions qui expriment les contraintes normatives régissant une pratique, qu'il s'agisse de la pratique de la logique ou des mathématiques, la pratique de l'attribution de la couleur³⁷⁵ ou de la dénomination d'objets, qu'il qualifie tantôt de « jugements ayant atteint le sol dur (*bedrock judgements*) », tantôt de « propositions grammaticales », ou de « propositions pivots », et d'autre part, les propositions qui décrivent des coups à l'intérieur de ces pratiques-ci (et qui s'apparentent à des propositions empiriques ordinaires). Cette distinction appelle une version sociale faible qui préconise non seulement un contextualisme « épistémologique » mais également un contextualisme « ontologique³⁷⁶ » et tente ainsi de formuler une réponse plus adéquate à la critique du relativisme :

C'est comme si nous avions durci la proposition empirique en une règle. Et maintenant nous avons non pas une hypothèse prouvée empiriquement, mais un paradigme avec lequel l'expérience est comparée et jugée. Donc un nouveau type de jugement [...] C'est pour ainsi dire une proposition d'expérience [$25 \times 25 = 625$] durcie en règle. Elle détermine que la règle n'a été suivie que lorsque c'est là le résultat de la multiplication. Elle est donc soustraite au contrôle de l'expérience et ne sert, en tant que paradigme, qu'à juger l'expérience. [...] La vérité de la proposition est en quelque sorte *surdéterminée*. Surdéterminé du fait que le résultat de l'opération a été déclaré critère de l'accomplissement de cette opération³⁷⁷.

La première caractéristique que ce passage met en évidence est l'absence de termes faisant référence à une proposition épistémologique – Wittgenstein parle de « propositions » et de « règles » en tant que telles, et non de l'activité même qui conduit à l'adoption de ces règles-ci. Il affirme qu'une vérité arithmétique telle que « $25 \times 25 = 625$ » est une norme arithmétique qui traduit ce que le concept de multiplication veut correctement dire – « C'est comme si nous avions durci la proposition empirique en une règle. ». (Nous supposons que les lois logiques et les règles d'inférences sont comprises de la même manière : à l'image de

³⁷⁵ Wittgenstein, 1975, §3, p. 53 : « Quand l'enfant apprend 'bleu est une couleur, rouge est une couleur, vert, jaune, tout cela ce sont des couleurs', il n'apprend rien de neuf sur les couleurs, mais il apprend la signification d'une variable dans des propositions comme 'l'image a de belles couleurs', etc. Une proposition de ce genre donne à l'enfant les valeurs d'une variable ».

³⁷⁶ Il nous paraît utile de distinguer entre un contextualisme épistémologique et un contextualisme ontologique. Le contextualisme épistémologique soutient que notre connaissance de certaines vérités et de normes conceptuelles ne peut être effective qu'au sein de contextes sociaux ou de pratiques de discussion, alors qu'un contextualisme ontologique soutient que les vérités et les normes sont elles-mêmes (et non seulement notre connaissance de ces vérités et normes) définies dans de tels contextes sociaux.

³⁷⁷ Wittgenstein, 1983, VI, §22, 23, 16.

vérités logiques dont la fonction s'apparente à celle de normes de raisonnement déductivement valides). Autrement dit, il ne s'agit pas d'associer les lois logiques à des généralisations empiriques obtenues en observant la manière dont les individus appliquent la multiplication jusqu'à inférer le bon résultat, celles-ci servent de critère de correction se rattachant aux activités de multiplication et d'inférence. Obtenir un résultat spécifique, soit 625 en élevant 25 au carré, est un critère d'application correcte de la multiplication; la proposition « $25 \times 25 = 625$ » se situe ainsi dans une relation normative quant à nos activités réelles de multiplication (et il en est également de même des autres propositions grammaticales exprimant des normes rattachées à une pratique). C'est ce qu'entend Wittgenstein par la notion de règles grammaticales : celles-ci jouent le rôle de critère ou de « paradigme » indiquant la manière correcte de continuer dans la pratique (ou dans l'expérience). Il ne s'agit pas d'une hypothèse qui peut être évaluée empiriquement mais d'un standard à partir duquel nous jugeons l'expérience. Les propositions grammaticales sont ainsi soustraites au contrôle de l'expérience; tout contre-exemple possible émanant de l'expérience est d'une certaine manière écarté et n'est donc pas sérieusement considéré comme pouvant affecter l'application correcte et objective d'une telle norme. Par exemple, nous ne pourrions envisager, même si quelqu'un venait à affirmer qu'il obtient le résultat de 700 en multipliant 25 fois 25, de rejeter la norme arithmétique mais nous en déduirons plutôt que l'individu en question a fait une erreur de calcul, ou qu'il a employé l'un ou la totalité des termes incarnant la norme, c.-à-d., « 25 », « 625 », « x », ou « = » de manière inhabituelle ou non standard, ou encore que plusieurs éléments se sont ajoutés dans le calcul de l'opération de multiplication³⁷⁸. Les règles de la grammaire ne sont ainsi pas susceptibles d'être justifiées par la réalité et pas davantage d'entrer en conflit avec elle. Wittgenstein l'exprime de la façon suivante :

La grammaire n'a de comptes à rendre à aucune réalité. Les règles grammaticales déterminent d'abord la signification (la constituant) ; et, de ce fait, elles ne sont responsables envers aucune signification et, dans cette mesure, sont arbitraires³⁷⁹.

³⁷⁸ Nous notons également dans nos discussions autour de Davidson et de Quine (Chap. IV, §4.4) que la logique a un statut normatif similaire : toute preuve supposée rejeter une loi logique élémentaire doit faire l'objet d'une nouvelle interprétation. En effet, plutôt que d'affirmer que la loi est invalide, c'est davantage la preuve qu'une interprétation homophonique est incorrecte.

³⁷⁹ Wittgenstein, 1980, p. 191.

Par ailleurs, la distinction qu'établit Wittgenstein entre les propositions empiriques et grammaticales s'applique non seulement aux vérités et normes logiques et mathématiques mais également aux vérités et normes empiriques, c'est-à-dire que la distinction n'opère pas juste au niveau des pratiques des mathématiques et de la logique, mais aussi au niveau des jeux de langage de l'histoire, d'attribution de couleur, de dénomination d'objets, etc. Dans la pratique de la recherche historique par exemple, les propositions « La terre a existé bien longtemps avant ma naissance » et « Napoléon a gagné la bataille d'Austerlitz » sont des exemples de propositions grammaticales³⁸⁰. Wittgenstein distingue, de nouveau, ces vérités-ci qui sont des normes se rattachant à la pratique de l'historiographie d'hypothèses prouvées empiriquement. À l'image de la grammaire d'un jeu de langage, la pratique de l'histoire ne fait pas l'objet d'un apprentissage et ses propositions sont d'office considérées comme hors de tout doute lorsqu'on y joue. Elles ne sont pas apprises en tant que telles, mais intégrées en même temps que l'on se familiarise, par la pratique, avec un jeu de langage. Elles sont logiquement impliquées par les exemples qui nous permettent d'apprendre un jeu et ne font pas, sauf réflexion philosophique, l'objet d'une mise en évidence particulière. Si par ailleurs elles ne peuvent être mises en doute, c'est qu'elles sont la possibilité même du jeu joué : les mettre en doute revient à se situer hors du jeu. Ainsi, Wittgenstein ne nie pas que « Napoléon ait gagné la bataille d'Austerlitz » ; il s'agit bien d'une proposition empirique historique qui s'appuie sur des faits historiques et qui partage des similarités avec d'autres propositions empiriques telles que « Napoléon avait un mariage tumultueux », proposition pour laquelle nous disposons également d'un nombre considérable de preuves historiques (une norme résulte d'« une proposition empirique durcie en règle »). Toutes les propositions ne sont pas toutes grammaticales, ni même toutes (à différents degrés) empiriques³⁸¹. Wittgenstein s'efforce de les distinguer : la première mais non la seconde est une proposition grammaticale. La différence est que la première n'est pas juste une vérité historique, c'est une vérité historique qui est devenu un paradigme d'une vérité historique. Il est ainsi impossible de remettre en question la pratique de l'histoire en tant que telle, les standards d'analyse, de

³⁸⁰ Wittgenstein traite du rôle de ces deux propositions-ci comme normes rattachées à la pratique de l'histoire dans *De la certitude*, ss. 84 et 239.

³⁸¹ Wittgenstein, 1976, §308, p. 83 : « Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas le fait d'être sûr, mais le savoir. C'est-à-dire, ce qui nous intéresse, c'est le fait que si le jugement doit être possible, il ne peut exister aucun doute quant à certaines propositions empiriques. Ou encore : 'Je suis enclin à croire que n'est pas forcément proposition empirique tout ce qui a la forme d'une proposition empirique.' ».

vérification³⁸² et d'évaluation qu'elle utilise afin d'établir et de présupposer cette vérité comme doté d'un statut normatif, sans risquer de détruire la pratique de l'histoire elle-même.

La distinction qu'élabore Wittgenstein entre les propositions empiriques et grammaticales va *de facto* à l'encontre de l'entraînement constitutif de l'application correcte et objective de la norme apprise, dans la mesure où ce n'est pas la manière dont tout un chacun apprend à appliquer et applique ensuite dans la pratique un concept qui détermine l'application correcte de la norme apprise, mais c'est l'application correcte de la norme qui détermine (est le critère pour) si tout un chacun l'a (correctement) appris et appliqué. Mais en même temps, ces normes-ci dépendent des pratiques réelles au sein desquelles elles sont apprises et façonnées. Wittgenstein ne manque d'ailleurs pas de souligner que le fondement des normes n'est pas externe à nos pratiques réelles et effectives d'arithmétique, de logique et d'histoire, etc. Les normes ne doivent pas émaner d'un cadre d'analyse transcendant extérieur à la pratique mais doivent être construites de l'intérieur au moyen d'une rigidification de nos coups particuliers réalisées au sein même de la pratique. Les jugements s'apparentent ainsi à des coups, à l'intérieur de la pratique linguistique, imposant au discours des contraintes normatives. La pratique linguistique est alors articulée de telle sorte à ce que certains de ces coups-ci finissent par se ritualiser, voire se rigidifier en normes. Nous ne pouvons donc pas nous impliquer dans la pratique sans endosser au préalable de tels standards normatifs ou propositions grammaticales. Les normes ainsi formées à partir d'énoncés prétendant à la vérité disposent d'une validité qui transcende à la fois les pratiques desquelles elles émergent et qui se façonne également à l'intérieur même de ces pratiques sociales elles-mêmes – nous (ou nos pratiques) rigidifions ou durcissons nos propositions empiriques en normes objectives. Wittgenstein exprime cette idée au moyen de l'analogie de l'axe sur lequel une sphère tourne³⁸³. Tout comme l'axe d'un corps en rotation est déterminé non pas par quelque

³⁸² Ibid., § 401, p. 100 : « Je veux dire : des propositions ayant la forme de propositions empiriques, et non seulement des propositions de la logique, sont partie intégrante des fondations de toute opération portant sur des pensées (sur le langage) ». Bien sûr, dans la mesure même où il ne s'agit pas d'énoncés contingents, on ne peut pas proprement parler ici de « propositions empiriques » : « Dans cette remarque, l'expression 'propositions ayant la forme de propositions empiriques' est à elle seule très mauvaise. Il s'agit d'énoncés portant sur des objets. Et ces énoncés ne servent pas de fondements au même titre que des hypothèses qui, si elles se révèlent fausses, sont remplacées par d'autres ». (Ibid., § 402, p. 100).

³⁸³ Ibid., s. 152. Notre discussion autour des propositions pivots jouant le rôle de point d'appui et du statut des propositions grammaticales susceptibles de changer selon les contextes d'usage s'inspire de Williams, Me., 1999, p. 71-75.

chose d'externe le maintenant en place mais par le mouvement du corps autour de lui, les normes ne dépendent pas d'un fondement transcendant les instituant comme normatives mais obtiennent leur statut normatif à l'image des jugements prenant racine dans la pratique. Wittgenstein nomme les propositions grammaticales des propositions « pivots » : elles sont instituées et sont maintenues en vigueur comme standards normatifs sur la base d'autres jugements antérieurement acceptés dans la pratique. Par exemple, la pratique de l'histoire est conduite de telle sorte à maintenir la proposition en vigueur, « La terre a existé bien longtemps avant ma naissance » comme une norme rattachée à la pratique de l'histoire. Étant donné qu'un axe peut changer et dépend de la direction des forces appliquées, une proposition grammaticale est fortement sensible à son contexte, son statut comme norme est susceptible de changer selon la pratique au sein de laquelle elle émerge. « La terre a existé bien longtemps avant ma naissance » est une norme rattachée à la pratique de l'histoire, en douter compromettrait le sens même de cette pratique, mais en ce qui concerne la pratique de l'astrophysique, celle-ci portant sur des questions relatives à l'origine et à l'âge de l'univers, son statut est différent : ces questions demandent à être fouillées en profondeur et prouvées expérimentalement afin de pouvoir déterminer avec le plus de précision depuis combien de temps notre monde existe. Bien que cette vérité demeure toujours présupposée, elle fait encore l'objet d'enquête et s'apparente ainsi, dans ce sens, à une proposition empirique dont les preuves continuent à être recueillies et analysées. Le statut d'une proposition, tant grammaticale qu'empirique, peut donc varier selon les contextes d'usage.

Étant donné que la distinction entre ce qui est considéré comme grammatical et comme empirique s'applique aux propositions elles-mêmes et non à notre connaissance de ces mêmes propositions, et que le statut d'une proposition grammaticale émerge de l'intérieur même d'une pratique, la thèse de Wittgenstein semble être de privilégier une certaine forme de contextualisme ontologique. Wittgenstein ne conteste ainsi nullement l'existence d'un contraste essentiel entre l'énoncé mathématique « 13×13 font (réellement) 169 » et l'énoncé anthropologique « Les hommes se sentent contraints, lorsqu'ils effectuent la multiplication de 13 par 13, d'accepter comme résultat 169 ». Ce qu'il veut dire est que ce contraste n'est perceptible que de l'intérieur de la pratique arithmétique, et non du point de vue complètement extérieur que le platonisme s'efforce d'adopter. Considérer la proposition « 13×13 font *réellement* 169 » comme une expression du platonisme revient, comme le fait

remarquer McDowell :

à supposer que, lorsque nous prononçons les mots « Le carré de 13 est 169 » dans le contexte « C'est parce que ... que nous pouvons être amenés à trouver les calculs contraignants », nous parlons non pas du sein de notre compétence mathématique simplement humaine, mais du point de vue indépendant que l'on envisage à la place³⁸⁴.

Par conséquent, en soutenant l'idée selon laquelle nos énoncés de vérité et nos normes de signification sont façonnés au sein de nos contextes sociaux en accord avec l'usage, Wittgenstein semble bien décrire ce que nous entendons par une version sociale faible, c'est-à-dire une approche selon laquelle les normes et les vérités ne sont pas indépendantes de nos contextes sociaux. Une version sociale faible n'exclut pas la possibilité d'une erreur communautaire quant à l'application des normes de signification mais requiert que toute évaluation normative soit établie à partir de la perspective d'une pratique sociale c'est-à-dire à partir du moment où elle est reconnue et ratifiée explicitement comme telle.

En suivant cette ligne directrice d'interprétation, McDowell utilise et développe les notions de Wittgenstein de coutume, de pratique et de technique. et tente de produire une conception positive « Wittgensteinienne » de la signification, celle-ci se frayant un chemin entre Scylla et Charybde, à savoir : une approche qui rende compte d'une normativité de la signification mais qui ne tombe dans l'écueil de l'une de ces trois approches inadéquates que nous venons de décrire. La conception positive de McDowell émane d'une certaine manière de son interprétation de Wittgenstein, celle-ci s'opposant à deux autres interprétations de Wittgenstein à savoir, celles de Kripke et de Wright.

3.3.2. Objection de McDowell à la lecture du Wittgenstein de Kripke.

Nous avons vu au chapitre I que Kripke a cru lire Wittgenstein comme introduisant une nouvelle forme de scepticisme sémantique. Nous avons également présenté ce défi sceptique, analysé l'argument sceptique et examiné les aspects formels ainsi que le contenu spécifique de la « solution sceptique » que Kripke attribue à Wittgenstein. Les aspects formels indiquent qu'une « solution sceptique » ne fournit pas de réponse ou de solution « directe » à l'argument sceptique (que ce soit eu égard à notre connaissance du monde extérieur, à la réalité des relations causales ou au caractère déterminé de la signification) mais concède

³⁸⁴ McDowell, 2001/3, p. 468.

plutôt sur un terrain logique ses conclusions paradoxales au sceptique, et montre que, d'un point de vue empirique, le paradoxe ne se pose pas. Une caractéristique centrale d'une « solution sceptique » est ainsi que celle-ci admet que l'exigence de justification du sceptique est tout à fait à propos, autrement dit que son besoin de justification est légitime. L'argument sceptique auquel Kripke croit que Wittgenstein adhère est ce qu'il nomme, comme nous l'avons vu, le paradoxe de l'interprétation. Selon Kripke, même si Wittgenstein endosse la solution sceptique selon laquelle « Ce que je signifie par 'plus', ou par tout autre mot, à quelque moment que ce soit, ne peut être attesté par aucun fait³⁸⁵», cela n'implique pas que Wittgenstein se limite à adopter un scepticisme sémantique. Selon Kripke, Wittgenstein emploie l'argument sceptique comme une étape préliminaire lui permettant de présenter sa « solution sceptique ». Kripke pense ainsi que Wittgenstein arrive à la conclusion que la signification n'est pas objectivement déterminée, qu'elle ne peut être établie au moyen d'un fait ou de conditions de vérité, c'est-à-dire par l'obtention ou non de conditions objectives portant sur le monde. Il soutient ainsi que Wittgenstein, en acceptant le paradoxe sceptique, affaiblit le sens selon lequel le langage est porteur d'une signification déterminée – il n'existe pas de fait objectif (*fact of the matter*) pouvant déterminer la signification – dans la mesure où celui-ci est déterminé non par le monde mais par *nous*, par les conditions sous lesquelles nous sommes justifiés à asserter les énoncés que nous formulons.

Nous pouvons ainsi qualifier l'interprétation que donne Kripke de Wittgenstein d'une approche sociale de l'anti-réalisme sémantique. La signification n'est pas conçue en termes physicalistes de stimulations provoquant l'assentiment ou le refus d'un individu à l'égard d'un énoncé mais plutôt en termes de conditions sous lesquelles *nous* (c.-à-d. la communauté de locuteurs) sommes justifiés à adhérer à l'énoncé en question. Cependant, avant que nous abordions la question d'une conception sociale anti-réaliste de la signification, nous devons ajuster notre perspective sémantique, celle-ci n'allant plus du *mot* à la signification mais de la *phrase* à la signification, dans la mesure où les seuls porteurs (*truth-bearers*) d'une valeur de vérité et les seules à être susceptibles d'être assertées sont les phrases. Avec l'interprétation que donne Kripke de Wittgenstein, nous dégageons deux changements de perspective, à savoir: un premier changement allant d'une conception individuelle à une conception sociale de la signification et un second changement n'allant plus du mot à la signification mais de la

³⁸⁵ Kripke, 1996, p. 32.

phrase ou de l'énoncé à la signification. Cependant, nous avons, jusqu'à présent, posé le problème d'un scepticisme sémantique en termes d'une perspective allant du mot à la signification – à savoir que ce qui détermine le terme « + » veut dire plus et non *quus*, ce que signifie « vert » veut dire vert et non *vleu*, et ainsi de suite. Afin d'analyser les questions relatives aux notions sémantiques de conditions de vérité et de conditions d'assertabilité, nous devons transposer cette analyse des problèmes sceptiques se rattachant à une perspective allant du mot à la signification en des problèmes corrélatifs allant de la phrase à la signification. Ce glissement peut être réalisé comme suit :

Pour une théorie vériconditionnelle de la signification, connaître la signification d'une phrase, c'est connaître les conditions qui rendent cette phrase est vraie ou fausse, c.-à-d. ses conditions de vérité. En nommant les phrases qui expriment les conditions de vérité des phrases, les phrases-T, nous pouvons alors dire que la signification d'une phrase donnée est déterminée par la phrase-T qui lui est associée. Par exemple :

Phrase₁-T : « '68 + 57 = 125' est vrai si et seulement si $68 + 57 = 125$ »

Phrase₂-T : « 'L'herbe est verte' est vraie si et seulement si l'herbe est verte », etc., pour toutes les phrases du langage douées de signification. Les phrases-T déterminent les états de choses dans le monde (à savoir, ceux qui sont établis du côté droit du biconditionnel) qui doivent être réalisés afin que les phrases soient vraies (mentionnées du côté gauche du biconditionnel et dont nous cherchons à déterminer la signification). Nous connaissons donc bien la signification d'une phrase quand nous connaissons ses conditions de vérité : la signification est déterminée par la réalisation ou non de certaines conditions objectives émanant du monde lui-même. Il existe donc bien une détermination objective de la signification des phrases; ce que nous voulons dire ne se réduit pas à ce que nous pensons que sont ces conditions de vérité, mais à ce qu'elles sont en tant que telles c.-à-d., en ce qu'elles dévoilent le monde tel qu'il est. L'argument sceptique désormais transposé au niveau phrastique de la signification, s'énonce ainsi : pour tout groupe de phrases-T, nous pouvons générer un ensemble différent spécifiant les différentes conditions de vérité pour les phrases en question. Par exemple :

Phrase_{1a}-T : « '68 + 57 = 125' est vrai si et seulement si $68 <+> 57 = 5$ »

Phrase_{2a}-T : « 'L'herbe est verte' est vraie si et seulement si l'herbe est vleu », etc. La question qui s'en suit est alors la suivante : qu'est-ce qui nous prouve que le premier et non le

second groupe de phrases-T détermine les conditions (adéquates) de vérité (significations) des phrases ? Il semble qu'il n'existe pas de fait objectif (*fact of the matter*) qui détermine les phrases qui sont correctes parmi les phrases-T, c.-à-d. qui identifient et spécifient les conditions de vérité qui sont correctes. Vouloir dire plus par « + » et non *quus* revient pour la Phrase₁-T à exprimer la condition de vérité adéquate pour la phrase « $68 + 57 = 125$ »; alors que, vouloir dire *quus* et non plus par « + » revient pour la phrase_{1a}-T à exprimer les conditions de vérité adéquates pour cette phrase, et il en est de même, pour notre exemple de vert et de *vleu*. Par conséquent, la question portant sur l'indétermination de la signification des énoncés que nous soulevions précédemment, à savoir qu'est-ce qui nous prouve que « + » veut dire plus et non *quus* (ou *vice versa*), se lit, qu'est-ce qui nous prouve que la phrase₁-T exprime les conditions de vérité de la signification de « $68 + 57 = 125$ », et non celles de la phrase_{1a}-T (ou *vice versa*) ? Le problème sceptique affirme qu'il n'existe pas de détermination objective de la signification d'une phrase c.-à-d., de fait sur lequel nous puissions nous appuyer pour soutenir que « $68 + 57 = 125$ » (plutôt que $68 <+> 57 = 5$) est la condition de vérité adéquate pour « $68 + 57 = 125$ », exactement de la même manière qu'il n'existe pas de fait constitutif de la signification qui puisse déterminer si le terme « +2 » veut dire plus 2 ou *quus* 2.

Considérer que Wittgenstein donne une « solution sceptique » à ce problème sceptique, comme Kripke le propose, revient à interpréter sa réponse au scepticisme quant à la question de l'indétermination des conditions de vérité des énoncés de la manière suivante : bien qu'il n'y ait pas de conditions déterminées émanant du monde qui puissent fixer la signification des phrases particulières, de telle sorte qu'il n'existe pas de sens objectif attaché à la correction des normes de signification, il existe néanmoins des conditions qui permettent d'établir les assertions des phrases émises par une communauté de locuteurs. La signification d'une phrase du point de vue de sa correction doit donc être comprise en termes d'une sémantique des conditions d'assertabilité relatives à la communauté. La signification ne consiste pas en des conditions de vérité objectivement déterminées; le sceptique a certainement raison sur ce point. Cependant la « solution sceptique » ne veut pas non plus dire qu'il n'existe pas de signification correcte mais seulement que la signification n'est pas objectivement déterminée par une condition émanant du monde c'est-à-dire, indépendamment de notre habileté à la connaître. Les énoncés sont au contraire employés et

assertés dans certaines circonstances par les membres d'une communauté linguistique. La signification d'un énoncé est donc rattachée à l'observation de régularités³⁸⁶ dans le comportement d'un groupe de locuteurs, et notamment de régularités dans ses conditions d'assentiment au sein d'une communauté linguistique. Par conséquent, la signification n'est pas objectivement déterminée mais plutôt relativement déterminée, en vertu des conditions d'assertabilité relatives à une communauté de locuteurs, c'est-à-dire de conditions selon lesquelles nos assertions ont un rôle et une utilité dans nos vies. Le sceptique soutient ainsi clairement que nous ne pouvons pas rendre compte d'un sens fort et objectif de la notion de correction mais que nous devons envisager, eu égard au problème de la détermination de la signification, une conception relativiste plus faible.

Une approche basée sur les conditions d'assertabilité (que Kripke appelle parfois des conditions de justifications) mentionne que la signification d'une expression (dans ce cas d'un énoncé) est déterminée par les conditions³⁸⁷ sous lesquelles les locuteurs l'assertent (ou donnent leur assentiment) et les circonstances où ils refusent d'y donner leur assentiment. Selon la lecture de Kripke, l'argument sceptique de Wittgenstein est sceptique du point de vue d'une approche de la signification (disons) de « $68 + 57 = 125$ » qui interprète cet énoncé comme déterminé par un certain type de fait objectif appartenant à la réalité mathématique, celle-ci étant indépendante de nos pratiques d'usage et de calcul. À cette approche vériconditionnelle de la signification d'un énoncé mathématique (ou de tout autre énoncé³⁸⁸),

³⁸⁶ Selon Kripke, les « conditions d'assertabilité » sont remplies grâce à un accord entre les usages linguistiques des différents individus d'une communauté. La signification d'une expression linguistique comme : « Dupont signifie l'addition par '+' », correspond en quelque sorte à un accord entre les inclinations naturelles de plusieurs individus face à l'application du symbole « + ». L'explication de Kripke, 1996, p. 107-108, à ce sujet peut être résumée ainsi : Dupont a le droit de dire « Je signifie l'addition par le symbole '+' », en autant que son sentiment de correction coïncide assez avec celui de Durand; en autant que les inclinations naturelles de Dupont et de Durand, quant à l'application du symbole « + », coïncident assez régulièrement.

³⁸⁷ Kripke, 1982, p. 248-249 : l'assentiment à une phrase « p » peut impliquer la croyance que p pourvu que certaines conditions soient satisfaites. Au moins, deux conditions doivent être introduites. Tout d'abord, on impose une condition de sincérité pour éliminer d'emblée les cas où le locuteur donne son assentiment dans le contexte d'une pièce de théâtre ou d'un propos ironique. On impose ensuite une condition de réflexivité du locuteur pour éliminer les cas d'inattention. Cela revient, entre autres choses, à supposer que le locuteur est suffisamment perspicace pour être en mesure de déceler une contradiction logique dans une formule, quel que soit son degré de complexité.

³⁸⁸ Kripke, 1996, p. 17 : Kripke se sert d'un exemple de signification mathématique, mais il insiste sur le fait que le même problème se pose pour les expressions linguistiques en général « Suivant Wittgenstein, je vais d'abord développer le problème en regard d'un exemple mathématique bien que le problème sceptique qui nous occupe s'applique à toutes les utilisations sensées du langage. ».

le Wittgenstein de Kripke oppose l'argument du paradoxe et propose une approche en termes de conditions d'assertabilité dans laquelle la signification de « $68 + 57 = 125$ » est déterminée par l'usage que fait la communauté linguistique de cette expression. Il en est de même pour toutes les autres phrases du langage. La signification est donc bien déterminée par nos connaissances, nos pratiques, nos procédures de ratification où ont cours des jeux de langage assertifs ayant un rôle dans nos vies. Selon Kripke, c'est ce que Wittgenstein veut dire en rejetant l'idée qu'il puisse exister un fait constitutif de la signification établissant qu'au moyen de « $68 + 57 = 125$ », nous voulons bien dire $68 + 57 = 125$ et non $68 <+> 57 = 5$. Selon Kripke, Wittgenstein ôterait toute dimension objective à la notion de normativité de la signification et envisagerait la signification d'un point de vue épistémique, c'est-à-dire comme étant déterminée par ce que nous savons, assertons et faisons.

Ainsi, en restant fidèle à sa stratégie évoquée précédemment dans son article, McDowell émet deux objections à l'encontre de l'approche de Kripke – l'une qui attaque son interprétation de Wittgenstein, et l'autre qui dénonce son interprétation, comme étant inadéquate, de la normativité de la signification. La première objection a déjà été entrevue dans notre premier et dans notre second chapitre : interpréter Wittgenstein, au moyen d'une version sociale de la théorie dispositionnelle, revient à l'interpréter (de manière erronée) comme concevant la signification à l'image d'une interprétation résultant d'une régularité dans l'usage (au sein d'une communauté) et comme endossant un argument en faveur du scepticisme sémantique. La seconde objection, d'inspiration wittgensteinienne, concerne les formes sociales d'anti-réalisme quant à une application correcte des normes de signification. Une conception de la correction relative à la communauté ne se présente pas comme une conception adéquate des normes de signification (c.-à-d. qu'elle ne permet pas de distinguer entre ce qui est correct et ce qui semble correct pour une communauté de locuteurs) dans la mesure où elle efface toute idée d'une application correcte et objective de la signification. Cette seconde objection est également adressée à Wright, puisqu'à l'image de Kripke, Wright interprète Wittgenstein comme une forme d'anti-réalisme social et réductionniste de la signification. Nous considérerons cette objection dans ce contexte.

3.3.3. Objection de McDowell à l'encontre de l'anti-réalisme social de Wright

Selon le schéma du dilemme décrit par McDowell, la conception de la signification de Wright (et son interprétation erronée de Wittgenstein) est représentée par Charybde : une conception du langage réduite à une simple succession de sons (« brute meaningless sounding off³⁸⁹») dénuée de tout standard authentiquement normatif de correction. L'objection qu'adresse McDowell à Wright correspond à une version sociale de la seconde extrémité du dilemme c'est-à-dire à une approche régulariste ou réductionniste de la signification portant sur l'observation de régularités dans le comportement causalement conditionné d'un groupe d'individus. Selon McDowell, ce problème se pose à l'approche de Wright dans la mesure où sa conception de l'objectivité, en étant anti-réaliste, est alors totalement inadéquate. En privilégiant la thèse d'une normativité forte et en liant objectivité et normativité, McDowell souligne ainsi que, si l'objectivité est négligée, il en est alors de même de la normativité.

L'interprétation de Wright représente une lecture des *Recherches philosophiques* dans un style « plus désuet ». Contrairement à l'approche de Kripke (et de McDowell) qui considère le paradoxe de l'interprétation, en tant qu'il se rattache à l'activité de suivre une règle, comme l'argument central impliquant une certaine forme de scepticisme sémantique, et qui conçoit ensuite l'argument du langage privé comme une instance spécifique de celui-ci, c'est-à-dire comme appliquant la conclusion sceptique au cas spécifique de la signification des termes de sensation comme « douleur », « rouge », etc., l'interprétation que donne Wright de Wittgenstein situe l'argument du langage privé³⁹⁰ au centre de son argumentation et comprend ainsi l'argument du paradoxe de l'interprétation comme une version de celui-ci. En privilégiant dans son interprétation l'argument du langage privé, Wright considère que l'argument central de Wittgenstein se réfère au caractère inadéquat de l'illusion subjective, à savoir : à l'idée que la signification ne peut pas être comprise comme une expérience privée ou une représentation mentale individuelle, même dans les cas où cela pourrait sembler plus approprié – c.-à-d. dans le langage des sensations – au risque de tomber dans l'écueil du scepticisme (et en généralisant par la suite ce résultat, dans sa discussion autour de l'activité de suivre une règle, aux termes mathématiques, aux termes d'objets matériels, etc.). Wright

³⁸⁹ McDowell, 1984, p. 336.

³⁹⁰ Wittgenstein, 2005, § 243 : « Les mots de ce langage doivent se rapporter à ce qui ne peut être connu que de la personne qui parle; à ses sensations privées immédiates. Ainsi une autre personne ne saurait comprendre ce langage. ».

pense que l'argument du langage privé montre à la fois qu'établir une distinction entre ce qui semble être correct et ce qui est correct est nécessaire pour générer tout contenu de signification; mais également, qu'une conception du langage en termes d'idiolectes, au sein desquels employer les termes du langage s'apparente à la manière dont un individu applique un terme au moyen d'une règle privée, ne peut précisément pas rendre compte de cette distinction. Si le langage implique l'association privée d'un mot à une sensation, à une « idée » ou à une expérience mentale, l'individu ne sera pas capable de déterminer ou de garantir s'il emploie bien le terme comme il le devrait, c'est-à-dire de la même manière qu'il le faisait initialement. Le fait de dire d'une situation ultérieure qu'elle est une occasion pertinemment similaire à la précédente, que l'individu utilise le terme comme il devrait (selon ses propres normes) l'employer réside dans son inclination présente à utiliser le même terme. Il ne peut donc pas vérifier qu'il utilise bien le terme de la même manière en en appelant à une instance indépendante. Tout ce qu'il peut faire en examinant de nouveau la sensation ou l'expérience originale afin de voir si la dernière sensation qu'il éprouve lui est semblable, est juste de réitérer ce qu'il a déjà fait afin de s'assurer que la nouvelle occurrence est adéquatement similaire à l'originale. Un tel « réexamen » ne s'apparente pas à une garantie indépendante mais remplace la nécessité même de contrôle que le processus est supposé garantir puisqu'un tel « réexamen » est simplement sensé assurer une répétition et non un contrôle du processus³⁹¹ en question. Mais, si l'on ne peut avoir recours à aucune garantie ou instance indépendante pour s'assurer qu'un individu emploie un terme correctement, l'application d'un terme peut être arbitraire et changer constamment sans que le sujet ne le sache. « Cette objection d'une garantie indépendante » (*independent check objection*) montre ainsi qu'il n'existe pas de manière d'établir sur un mode privé qu'un usage est cohérent ou régulier, c'est-à-dire de distinguer entre ce qu'il semble être pour celui qui continue à employer le terme de la même manière et ce qu'il est réellement³⁹². Malcolm souligne

³⁹¹ Ibid., §265. Wittgenstein compare la situation d'un linguiste privé à quelqu'un qui achète plusieurs exemplaires d'un même quotidien afin de vérifier si ce qui est dit est vrai.

³⁹² Wright, 2001, p.34-39 et p. 36: « [...] for *we* cannot tell whether he implements his hypothesis correctly, that is whether his expectations here really are consonant with the interpretation he has put on our treatment of, say, the samples which we gave him; and *he* cannot provide any basis for a distinction between their really being so and its merely seeming to him that they are. ». Ce point apparaît certainement comme étant l'une des leçons tirées de l'argument du langage privé, mais ce n'est pas la seule. Williams, Me., 1999, p. 19-22, souligne que le problème auquel fait face un linguiste privé n'est pas juste de réidentifier les expériences ultérieures et de s'assurer que l'usage d'un terme

clairement que, sans garantie indépendante de l'application de la règle en question, il est impossible de déterminer si un terme privé est employé de manière cohérente :

« Now how is it to be decided whether I have used the word consistently? What will be the difference between my having used it consistently and its *seeming* to me that I have? Or has this distinction vanished? « Whatever is going to seem right to me is right. And that only means that here we can't talk about 'right' » (§258). If the distinction between « correct » and « seems correct » has disappeared, then so has the concept *correct*. It follows that the « rules » of my private language are only impressions of rules (§259). My impression that I follow the rule, unless there can be something that will prove my impression correct. And the something cannot be another impression – for this would be « as if someone were to buy several copies of the morning paper to assure himself that what it said was true » (§ 265). The proof that I am following a rule must appeal to something *independent* of my impression that I am³⁹³. ».

Afin de résoudre ce problème qui se pose au niveau individuel, Wright considère que Wittgenstein propose une approche basée sur l'usage social ou communautaire quant à l'application correcte d'un terme³⁹⁴. L'emploi individuel d'un terme est jugé correct ou incorrect en se référant à la communauté linguistique – l'individu emploie un terme correctement si son usage est conforme à l'usage des membres de sa communauté linguistique et l'emploie de manière incorrecte si son usage est déviant et s'écarte de celui de sa communauté. Par conséquent, ce contraste entre l'individu et la communauté crée ainsi l'espace pour une évaluation normative de l'usage individuel. Il s'ensuit alors que l'usage communautaire ne peut pas être évalué en fonction du critère d'une application correcte ou incorrecte :

« [W]e... reject the idea that, in the senses requisite for investigation-independence, a community goes right or wrong in accepting a particular verdict on a particular decidable question; rather, it *just goes*³⁹⁵. ».

est conforme ou identique à son usage original (tel que le suggère l'objection d'une garantie indépendante), mais d'instituer l'identification *initiale* d'un mot en lien avec un objet mental ou une sensation particulière telle que celle-ci joue le rôle de standard de correction (ou fonctionne comme un critère de réidentification). L'ostension privée, en tant que médiateur premier de la signification, se heurte au même problème que l'ostension publique.

³⁹³ Malcolm, 1966, p. 68: les paragraphes cités par Malcolm sont tirés de Wittgenstein, 2005.

³⁹⁴ Sur ces questions autour de l'idée selon laquelle les standards normatifs de correction sont constitués par un accord communautaire, nous renvoyons à la discussion du Vol. II, Chap.V, §5.6, où il est question de la distinction entre une approche sociale et publique de la signification.

³⁹⁵ Wright, 2001, p. 41.

Selon Wright, une communauté n'a pas raison ou tort quant à son application des termes mais il en est juste ainsi dans la mesure où il n'existe pas de standard indépendant des procédures communautaires d'enquête, de ratification ou d'usage par rapport auquel la communauté peut être évaluée quant à une application adéquate ou déviante des termes, l'accord communautaire constituant le critère d'un terme.

C'est précisément cette conséquence que McDowell trouve contestable³⁹⁶. En effet, si la communauté nous dicte la manière d'employer un terme ou de suivre une règle, alors ce que la communauté dit ou fait, est, par défaut, correct. La communauté ne peut donc, du moins dans son usage du langage, se tromper. Cependant, s'il en est ainsi, l'approche que donne Wright d'une application correcte et objective des normes de signification ne réussit pas à distinguer entre ce qui est correct et ce que la plupart des individus considère comme correct, c'est-à-dire entre ce qui est réellement correct et ce qui semble correct aux yeux de la communauté :

« [I]t would be a serious error [...] not to make a radical distinction between the significance of, say, « This is yellow » and the significance of, say, « this would be called 'yellow' by (most) speakers of English » [...]. And my transposed version of Wright's reading seems to leave it mysterious, at best, why this distinction should be so important³⁹⁷. ».

McDowell reproche donc à l'approche de Wright d'une application correcte et objective de la signification en termes de « ratification-dépendant » de ne pas pouvoir établir de distinction entre ce qui semble être correct et ce qui est correct. Celle-ci néglige la notion authentique d'objectivité, cette « notion intuitive familière de l'objectivité³⁹⁸», et ne peut ainsi, distinguer entre d'une part, l'accord et le consensus communautaire, et d'autre part, la notion d'une application correcte et objective quant aux normes de signification. Sans cette distinction, le sens même de l'objectivité et de la normativité s'étiolé³⁹⁹. Selon Wright, l'espace d'une différenciation normative entre ce qui est correct et ce qui est incorrect du point de vue de l'application d'un terme est alimenté par la distinction entre la communauté et l'individu, attribuant ainsi les conditions d'une application correcte des normes de signification

³⁹⁶ Nous formulons cette objection au Chap.II, §. 2.3.4.

³⁹⁷ McDowell, 1984, p. 335.

³⁹⁸ Ibid., p. 325: « if Wittgenstein's conclusion, as Wright interprets it, [...] the most striking casualty is a familiar intuitive notion of objectivity ».

³⁹⁹ Ibid., p. 336: « [...] etiolated normativeness that Wright hopes to preserve. »

uniquement à l'individu, et non à la communauté dans sa totalité. Mais, si ce que les membres d'une communauté linguistique disent et font est bien constitutif des standards d'une application correcte des termes, alors au niveau d'un usage communautaire, les standards sont arbitraires et il n'y a pas de critère légitimant l'adoption de normes objectivement correctes, mais juste un groupe d'individus qui continuent à suivre ce qu'il a toujours fait. Les standards de correction issus de l'usage communautaire ne sont ainsi pas eux-mêmes sujets à d'éventuelles révisions ou corrections. De ce fait, ce que la communauté dit et fait ne peut pas être compris comme respectant la trame d'une distinction entre ce qui est correct et ce qui ne l'est pas, c.-à-d. ne peut pas être entendue comme une activité authentiquement normative. McDowell soutient donc que si nous abandonnons la notion d'une application correcte et objective en termes de « ratification-independent », à l'image de Wright, nous éliminons alors l'idée même de normativité, et avec elle, sa portée significative. Cette distinction entre l'usage individuel et l'usage communautaire n'offre finalement, comme le souligne McDowell, qu'une dimension normative évanescence (« etiolated normativeness »), nous donnant ainsi « the illusion of [language use] being subject to norms and consequently the illusion of entertaining and expressing meaning⁴⁰⁰ ».

Wright n'accueille pas cette conséquence avec autant de réserve que McDowell; il semble plutôt l'accepter avec enthousiasme, dans la mesure où il pense qu'un critère de correction indépendant du point de vue communautaire est une illusion. En effet, Wright soutient qu'adopter un standard indépendant de correction nous rapproche du platonisme sémantique, ce que sa conception sociale anti-réaliste quant à l'application correcte des normes de signification – c.-à-d. en tant que celle-ci est déterminée par ce qu'une communauté de locuteurs dit ou fait sous certaines conditions – cherche précisément à éviter. Wright répond à la critique de McDowell qui l'accuse non seulement, de ne pas rendre compte de la dimension normative et objective des normes de significations mais surtout de l'effacer (« obliterated⁴⁰¹ ») complètement, en faisant valoir qu'il préserve et explique bien le seul sens de l'objectivité et de la normativité qui mérite d'être conservé⁴⁰². La réponse que

⁴⁰⁰ Ibid., p. 336.

⁴⁰¹ Ibid., p. 337.

⁴⁰² Bien que Wright ne réponde pas directement à McDowell dans le texte que nous citons, nous pouvons néanmoins reconstruire le contenu de sa réponse à partir des objections qu'il formule à l'égard des conceptions de l'objectivité en termes de « ratification-independent ». L'objection

Wright adresse à McDowell, celui-ci défendant la thèse selon laquelle une authentique notion d'objectivité et de normativité requiert avant tout un standard constitutif de « ratification – or community – indépendant », consiste à dire qu'il s'agit là, selon lui, de la « véritable » illusion. Cette illusion conçoit ainsi la notion même de signification à l'image d'une règle qui détermine ses applications correctes indépendamment des applications présentes et effectives, ce qui est précisément l'image mythologique incarnée par une vision platoniste de la signification, image que le paradoxe de l'interprétation réduit à l'absurde.

Par conséquent, alors que McDowell pense que Wright n'offre pas une notion authentique d'objectivité ou de normativité mais laisse seulement entrevoir l'illusion d'une telle notion; Wright pense que l'hypothèse de McDowell, quant à l'existence d'une « authentique notion d'objectivité et de normativité » si situant au-delà de l'illusion (présumée) de ce qu'il (Wright) avance, est en fin de compte la véritable illusion – c.-à-d. l'illusion d'un platonisme sémantique qui considère l'idée d'une application correcte et objective des normes de signification comme indépendante de nos pratiques linguistiques et sociales :

« We are inclined to give new linguistic responses on which there is communal consensus the dignity of « objective correctness »; but we have, so to speak, only our own word for it. If « correctness » means *ratification-independent conformity with an antecedent pattern*, the uncomfortable fact is that there is apparently absolutely nothing which we can do to make the contrast active between the consensus description and the correct description. Of course it may happen that a community changes its mind; and when it does so, it does not revise the judgement that the former view at one time enjoyed consensus. But this is a fact about our cultural procedures; to call attention to it is to call attention to the circumstance that we make use of the notion that we can all be wrong, but it is not to call attention to anything which gives sense to the idea that the wrongness consists in departure from a ratification-independent pattern⁴⁰³. ».

Wright pense ainsi que cette conception de la signification, en envisageant la possibilité d'une erreur communautaire (« we can all be wrong »), rend bien compte de la notion d'objectivité, celle-ci émergeant et s'actualisant à partir de la comparaison des différentes procédures de ratification ou consensus conclus au fil du temps. Les notions trop abstraites, comme celles de Réalité, de Vérité et de Bien, indépendantes de nos procédures de ratification ou de nos pratiques d'enquête, ne sont pas nécessaires pour produire le sens de

qu'adresse Wright à McDowell est celle que nous suggérons au §3.1, lui reprochant d'exprimer l'objectivité dans les termes d'une « ratification-independence ».

⁴⁰³ Wright, 1981, repris dans Wright, 2001, p.39-40.

l'objectivité émanant de cette idée selon laquelle « nous pouvons tous être dans l'erreur ou tenir un point de vue erroné » (« we can all be wrong »). Ce sens de l'objectivité peut être saisi au moyen d'une pratique comparative, c'est-à-dire que le terme « erroné » (« wrong ») peut vouloir dire *pire que l'accord conclu par une autre communauté* mais certainement pas, *échouant à rendre compte du Monde tel qu'il est à partir d'un point de vue absolu et indépendant de tous contextes d'accord ou d'enquête*. Selon Wright, nous pouvons construire de meilleures procédures d'accord « dependent-ratification », certaines peuvent certes être erronées, mais le sens des termes « meilleur » et « erroné » demeure toujours comparatif, toujours généré à partir de la considération d'une autre perspective communautaire et non en dehors de tous contextes d'un accord communautaire⁴⁰⁴. Wright soutient ainsi que nous n'avons pas besoin de critère indépendant ou absolu pour évaluer la dimension objective de nos pratiques, celle-ci émane directement d'une distinction *immanente* à nos contextes ou pratiques communautaires. Un critère absolu ou indépendant de nos pratiques communautaires est non seulement *pas nécessaire* mais surtout *pas plausible* : nous devons nous résoudre à utiliser les outils à notre disposition à savoir, nos procédures d'enquête ou d'accord. Par conséquent, nous devons déterminer l'application correcte ou non d'un terme en prenant comme point de repère nos pratiques et nos procédures communément reconnues et non en adoptant un quelconque « point de vue de Dieu⁴⁰⁵ ». Garantir l'objectivité d'une application correcte des normes de signification exige donc, selon Wright, de ne pas exclure la possibilité d'une erreur communautaire (celle-ci pouvant être établie à partir de l'accord contextualisé d'autres perspectives communautaires). Or, évaluer et rendre compte de cette idée même d'une erreur communautaire est précisément impossible à partir d'un contexte transcendant l'usage de nos pratiques sociales. Cette lecture de Wright le présente plus comme un contextualiste que comme un naturaliste réductionniste ou un relativiste; elle montre certes que nos standards normatifs dépendent de nos contextes d'accord communément ratifiés mais sans pour autant s'y réduire. Il s'agit donc à présent de se demander si Wright identifie ou élimine ce standard d'une application correcte et objective à

⁴⁰⁴ Wright, 2001, p. 38 : « So long as the 'recognition' is unilateral, it cannot legitimately be claimed to be recognition, nor can that state of affairs of which it is supposed to be recognition be legitimately claimed to obtain (although if the community can be brought around, it will later be legitimate to claim that the unilateral verdict *was* correct). ».

⁴⁰⁵ Putnam, 1984, p. 61.

de simples régularités observées dans la réponse communautaire. McDowell répondra par l'affirmative.

Wright remet en question la thèse selon laquelle une conception de l'objectivité des normes de signification requiert d'adopter une position neutre ou un point de vue transcendant, extérieur à tous nos contextes épistémiques et sociaux. Il admettrait au moins avec McDowell que son approche ne laisse pas place à une notion d'objectivité établie indépendamment de la communauté mais, pour Wright, il s'agit bien de sa force. Il se peut néanmoins que sa notion de « dépendance à la communauté » ne coïncide pas avec l'idée d'objectivité requise par McDowell, mais il répliquerait que ce n'est pas là son intention (il cherche plutôt à éliminer cette notion). Il s'oppose, au contraire, clairement à McDowell en soutenant qu'une conception de l'objectivité en termes d'une « ratification-independant » est une illusion et doit donc être éliminée. Autrement dit, en affirmant qu'il n'existe rien au-delà de l'accord communautaire, Wright pense ne pas offrir une définition de l'objectivité sur le mode d'un consensus communautaire, mais plutôt insister sur le fait que l'idée même d'objectivité est dénuée voire vide de signification si elle fait référence à un consensus obtenu indépendamment de l'accord communautaire. Par conséquent, il soutient ne pas défendre une approche sémantique réductionniste : il n'affirme pas que la « vérité » et « l'objectivité » veulent dire ou se réduisent à un accord ou un consensus communautaire. Plutôt que de préconiser une conception réductionniste de la signification de l'objectivité (en réduisant la signification de l'objectivité à l'accord communautaire), Wright entend proposer une approche *révisionniste* : celle-ci ne prend en compte que l'accord communautaire, la dépendance aux contextes d'accord communément ratifiés, etc., et exclut toute notion de vérité et d'objectivité entendue dans un sens radicalement indépendant de nos pratiques communautaires, celles-ci n'étant, selon lui, d'aucune utilité⁴⁰⁶.

⁴⁰⁶ En raison du lien entre objectivité et normativité, cette approche a un impact sur la notion de normativité. Wright, en rejetant l'idée d'une objectivité impliquant un sens radicalement indépendant de la communauté, ôte de la même manière à la normativité tout sens indépendant de la communauté. Mais, éliminer ce sens de l'objectivité indépendant d'un accord communément ratifié, ne revient pas, selon Wright, à éliminer la normativité. Ce n'est pas comme si Wright accepte que la normativité requière ce sens indépendant d'objectivité, mais soutient que ce sens réaliste est néanmoins une illusion, et qu'ainsi la normativité s'étiole. (C'est ce que McDowell soutient à son sujet). Wright pense au contraire que la normativité n'exige pas ce sens fort d'objectivité, et de ce fait, en l'éliminant, il n'élimine pas la normativité. McDowell est conscient qu'il s'agit là de la manière dont Wright explicite sa position (Cf. McDowell, 1984, p. 336, p. 347), son désaccord porte juste sur l'effet des « révisions » sociales anti-réalistes des notions d'objectivité et de normativité. De plus, Wright

Il est certes juste de la part de Wright d'affirmer que la communauté ne fait que suivre le cours de ses pratiques, mais McDowell a également raison de souligner le danger auquel se heurte une telle approche. Wright souligne ainsi, à juste titre, que les pratiques à l'échelle de la communauté, considérée comme un tout, ne peuvent pas être évaluées, du point de vue de leur correction, de la même manière que le sont les coups posés par les individus à l'intérieur même de ces pratiques. En effet, les coups émis par les individus peuvent être évalués par une instance qui leur est extérieure ou qui les surplombe, comme celle de la pratique de la communauté dans sa totalité, mais la pratique de la communauté conçue comme un tout ne peut pas être évaluée en faisant appel à une instance supérieure ou extérieure à la pratique communautaire – sous peine de tomber dans l'écueil du platonisme. En outre, les questions relatives à la justesse et à l'erreur dans nos pratiques et jugements ne constituent pas les questions adéquates à poser : en d'autres termes, est-il concevable d'envisager que nous (en tant que locuteurs francophones) avons depuis le début et jusqu'à ce jour parler le français de manière incorrecte ou encore, que nous (en tant que joueurs d'échecs) avons depuis le début et jusqu'à ce jour joué de manière incorrecte aux échecs ? Ces pratiques ont un mode d'être social, leur réalité constitue un accomplissement social, le résultat de groupes d'individus se conformant au fil du temps à agir d'une certaine façon. La pratique du jeu d'échecs n'existe donc pas indépendamment de la pratique sociale et historique des joueurs d'échecs; les règles qui régissent ce jeu ont bien été instituées, consolidées et ajustées à leur forme actuelle au fil de la pratique sociale et historique du jeu d'échecs. C'est donc la raison pour laquelle, la question de savoir s'il est concevable de se demander si nous avons joué depuis le début et jusqu'à ce jour de manière incorrecte n'est pas bien formulée : celle-ci évoque la fausse image des règles du jeu d'échecs, qui nous fait croire que tout est déjà en elles, que « tous les pas

souligne que son approche sociale de l'anti-réalisme sémantique n'élimine pas la normativité et l'objectivité mais les réinventent sous la seule forme acceptable que ces notions puissent revêtir (c.-à-d. sans la mention d'une « ratification-independance »). Kripke, et à cet égard il est en accord avec McDowell, pense que réviser ces notions du point de vue d'une conception sociale anti-réaliste, les étiole. C'est la raison pour laquelle, selon Kripke, la forme sociale d'un anti-réalisme quant à une application correcte et objective des normes de signification, constitue une « solution sceptique », c.-à-d. une concession au sceptique. Au contraire, pour Wright, ces révisions sociales anti-réalistes tentent de sauver le seul sens encore viable et pertinent émanant des notions de signification, d'objectivité et de normativité. Une forme sociale d'anti-réalisme n'est pas, pourrait-on dire, comparable à « un second prix de consolation », dans la mesure où, pour lui, la « première » présumée conception rattachée à ces notions-ci n'est qu'une illusion.

sont faits⁴⁰⁷ » en ce qu'elles déterminent au préalable les conditions et les circonstances dans lesquelles nous jouons correctement aux échecs. Les questions portant sur ce qui est juste ou erroné ne s'appliquent alors pas de la même manière aux pratiques à l'échelle communautaire (comme le jeu d'échecs et l'usage du langage) et aux coups individuels issus de la pratique des joueurs - ou comme le souligne Wright, nous pouvons effectivement nous tromper en jouant aux échecs au sens où se tromper ne signifie pas « to call attention to anything which gives sense to the idea that the wrongness consists in departure from a ratification-independent pattern [standards of chess]⁴⁰⁸ » mais plutôt suivre les standards provenant d'une « ratification-dependent » c'est-à-dire immanents à la pratique sociale et historique effective des joueurs d'échecs. McDowell soulève alors la question suivante : comment cette approche peut-elle éviter de réduire ce qui est correct dans la pratique des échecs à ce qui semble correct pour nous c.-à-d. à la manière que nous jugeons adéquate de continuer à suivre le cours ou la routine de notre pratique effective de jeu en question ?

Ainsi, tout comme Wright voit dans la notion d'une « ratification-independent » de McDowell une position en faveur d'un platonisme sémantique, McDowell, quant à lui, suit le processus inverse : il considère que Wright, en rejetant une telle position, s'engage en faveur d'une position qu'il situe sur l'extrémité opposée, du côté du naturalisme béhavioriste (à connotation sociale). Si McDowell considérait que l'anti-réalisme social de Wright impliquait seulement l'impossibilité d'une conception platoniste de l'objectivité, il n'y verrait ici aucune objection. McDowell pense au contraire que l'anti-réalisme de Wright s'apparente à une forme sociale de réductionnisme c'est-à-dire, qu'il réduit la notion d'une application correcte et objective des normes de signification à celle de régularités comportementales. La critique de McDowell n'est donc pas de faire remarquer que Wright cherche à produire un standard objectif d'une application correcte quant à la signification à partir de ressources sociales et contextualistes, son objectif sera d'ailleurs identique, mais de souligner que la conception de

⁴⁰⁷ Wittgenstein, 2005, §219 : « 'Tous les pas sont en réalité déjà faits' veut dire : je n'ai plus le choix. La règle, une fois estampillée d'une signification donnée, tire les lignes au long desquelles elle doit être suivie dans tout l'espace. – Mais si quelque chose de tel était vraiment le cas, en quoi est-ce que cela m'aiderait ? ».

⁴⁰⁸ Wright, 2001, p. 39-40.

Wright en termes d'une « ratification-dependent » s'apparente à une forme de régularisme social et défend une position naturaliste réductionniste⁴⁰⁹:

« [D]oes Wright's reading of Wittgenstein contain the means to make it intelligible that there should do much as *be* such an action as calling an object « yellow »? The picture Wright offers is, at the basic level, a picture of human beings vocalizing in certain ways in response to objects, with this behaviour (no doubt) accompanied by such « inner » phenomena as feeling of constraint, or convictions of the rightness of what they are saying [...] But at the basic level there is no question of shared commitments – of the behaviour [...] being subject to the authority of anything outside [itself] [...] How, then can we be entitled to view the behaviour as involving, say, calling things « yellow », rather than a mere brute meaningless sounding off ?⁴¹⁰ »

McDowell soutient que la position naturaliste réductionniste de Wright – au sens où elle ne fait pas la distinction entre ce qui est vrai ou correct et ce que nous pensons ou tenons pour vrai et correct – se retrouve dans son approche relative aux jugements élémentaires (*basic*) c.-à-d. constitutifs ou fondateurs de notre activité linguistique. De tels jugements, comme par exemple « C'est jaune », servent de fondements normatifs à notre pratique linguistique, et connaître la signification de tels jugements permet de rendre compte des standards de vérité, de correction, de justification, etc., en vigueur dans la pratique. Ces jugements-ci constituent le niveau fondateur ou constitutif, les standards normatifs, sur lesquels reposent l'ensemble de la pratique linguistique : si ces jugements ne sont pas vrais, corrects ou justifiés, etc., rien ne l'est. McDowell recherche l'explication que donne Wright de la normativité à travers la manière dont celui-ci analyse ces jugements au fondement même de la pratique linguistique et fait ainsi valoir que Wright ne réussit pas à distinguer entre des jugements élémentaires tels

⁴⁰⁹ Les standards d'une contextualisation communautaire ne doivent pas conduire à un naturalisme brut. En effet, la viabilité de la position d'un juste milieu de McDowell entre le platonisme et le naturalisme causal (individuel ou social) en dépend. Une contextualisation communautaire ou sociale des standards d'une application correcte des normes de signification, est nécessaire afin d'éviter l'écueil du platonisme, mais McDowell préconisera une certaine forme d'approche communautaire qui cherche, tant à éviter la forme inacceptable de socialité proposée par Wright qu'à rétablir cette dimension non-réductionniste des standards. Nous verrons à présent que McDowell considère que ce processus de contextualisation communautaire mène, en ce qui trait à la conception de Wright, à une forme sociale de naturalisme réductionniste en raison de son engagement en faveur de la condition de manifestation (cf. n.410). La distinction établie au §3.2.2 entre une version forte (c.-à-d. les trois formes d'une version sociale forte) et une version faible de la socialité ainsi que l'analyse qui se prolongera au §3.4 traitera, par la suite, de la distinction entre une dimension sociale et publique de la signification, et précisera, de ce fait, la différence entre le sens attribué à cette idée d'une contextualisation communautaire entre McDowell et Wright.

⁴¹⁰ McDowell, 1984, p. 336.

que « C'est jaune » et « La plupart des locuteurs francophones désignent ces choses au moyen du vocable 'jaune' ». Wittgenstein fait ainsi remarquer qu'à ce niveau constitutif ou fondateur (*bedrock*), nous parlons souvent sans disposer de *justification* mais avec *justesse*⁴¹¹. Dire que certaines croyances sont dénuées de justification ne veut pas dire qu'elles ne sont pas justifiées, mais qu'elles demeurent en tout temps déjà justifiées, c'est-à-dire qu'il nous est impossible de produire des croyances épistémiquement plus élémentaires pour les justifier; elles constituent le « degré zéro » de toute justification. Wittgenstein ajoute également que ce niveau constitutif est le point ultime où la justification s'épuise⁴¹². Il ne s'agit pas d'entendre par là que ce niveau élémentaire ou constitutif est un niveau qui précède toute justification, autrement dit, que ce niveau élémentaire est le niveau où nous interagissons avec l'environnement, celui-ci étant plus primitif que le niveau de justification le plus élémentaire sur lequel reposent les formes les plus élémentaires de justifications. La justification ne s'épuise pas au sens où il existerait un niveau encore plus élémentaire, un niveau physiologique primitif, à l'origine de toute justification mais ne requérant aucune justification, qui interagirait, au moyen d'une réponse physique, avec les stimuli physiques de groupes d'individus. Il est plutôt question de dire qu'il existe un niveau de justification au-delà duquel nous ne pouvons plus rechercher de justifications, un point au niveau duquel les croyances sont justifiées sans qu'il n'y ait rien de plus élémentaire qui ne les justifie. La critique de McDowell à l'encontre de l'approche de Wright, qu'il qualifie de naturalisme réductionniste, vise à montrer que Wright commet l'erreur de vouloir fonder un niveau

⁴¹¹ Wittgenstein, 2005, §289 : « [...] Employer un mot sans justification ne signifie pas l'employer à tort. ».

⁴¹² Cette lecture est en lien étroit avec la critique de McDowell de lectures qui ont été faites, entre autres, celle de Wright, de passages comme les suivants : Wittgenstein, 2005, § 217 : « [...] Dès que j'ai épuisé les justifications, j'ai atteint le roc dur, et ma bêche se tord. Je suis alors tenté de dire : 'C'est ainsi justement que j'agis'. » ; §219 : « Quand je suis la règle, je ne choisis pas. Je suis la règle aveuglément. » ; § 211 : « – Mais comment le sais-je moi-même ? – Si cette question signifie : 'Ai-je des raisons?', la réponse est : les raisons me manqueront bientôt. Et alors j'agirai sans raisons. ». Ces lectures succombent à la tentation de conclure que, « At the level of 'bedrock' (where justifications have come to an end), there is nothing but verbal behaviour and (no doubt) feeling of constraining. » (McDowell, 1984, p. 341). Ceci consiste à penser le roc de la pratique irréfléchie dans les termes exclusivement non normatifs des dispositions et des régularités comportementales. Mais, comme le souligne McDowell, on ne devrait pas conclure que là où la justification n'a plus cours, les évaluations normatives ne s'appliquent plus. Aussi, comme le dit McDowell, 1984, p.341: « And it seems clear that the point of this is precisely to prevent from leaching out of norms from our picture of 'bedrock' – from our picture, that is, of how things are at the deepest level at which we may sensibly contemplate the place of language. ».

constitutivement normatif de jugements élémentaires sur quelque chose de plus élémentaire et de non-normatif. Il confond ainsi le niveau élémentaire au sens de constitutif, qui est normatif, avec un niveau physiologique primitif non-normatif d'une réponse-stimulus. Par conséquent, selon McDowell, la conception que Wright laisse finalement entrevoir de ce niveau constitutif, duquel toute normativité lui est retirée, ne semble pas dresser le portrait de locuteurs intelligibles et intelligents choisissant d'obéir à une contrainte normative mais, plutôt celle d'animaux conditionnés à répondre, avec régularité, aux stimuli de leur environnement.

McDowell tente ainsi d'expliquer la raison qui le pousse à qualifier la conception de Wright de naturalisme réductionniste, en mettant l'accent sur l'usage que fait celui-ci de la *condition de manifestation* :

« According to that [anti-realist] conception, the behaviour that counts as manifesting understanding to others must be characterizable, in such a way as to display its status as such a manifestation, without benefit of a command of the language in question. Without that proviso, the « manifestation challenge » that « anti-realists » direct against the truth-conditional conception of meaning would be trivialized. The challenge would hold no fears for the truth-conditional conception if one were allowed to count as satisfying the requirement of manifestation by such behaviour as saying – manifestly, at least to someone who understands the language one is speaking – that such and such is the case. So the distinctive manifestations allowed by « anti-realism » consist, rather, in such behaviour as assenting to a sentence in such and such circumstances. *Now what – besides itself – could be fully manifested by a piece of behaviour, or a series of pieces of behaviour, described in accordance with the « anti-realist » requirement? Perhaps the behaviour would license us to attribute a disposition; but how can we extrapolate to a determinate conception of what the disposition is a disposition to do? Our characterization of the manifesting behaviour is not allowed to exploit understanding of the language in question*⁴¹³. ».

L'argument du langage privé de Wittgenstein est supposé, selon un point de vue anti-réaliste comme celui de Wright, établir la condition de manifestation : vouloir dire quelque chose au moyen du langage implique que la signification soit *manifestable*⁴¹⁴ ou *publiquement*

⁴¹³ McDowell, 1984, p. 346 : nos italiques.

⁴¹⁴ Wright rejoint sur ce point la position anti-réaliste de Dummett quant à la signification fondée à la fois sur l'idée que la vérité ne saurait transcender sa reconnaissance comme telle et sur un principe de « manifestabilité » selon lequel la maîtrise de la signification d'un énoncé par un locuteur doit être une capacité publiquement *manifestable* dans le comportement. Ce dernier trait exclut, selon Dummett, que la signification d'un énoncé réside dans ses conditions de vérité, puisque la capacité d'énoncer de manière « homophone » les conditions de vérité (« 'A' est vrai si et seulement si A ») n'est évidemment le support d'aucune activité publiquement manifeste. Tout autre, à en croire Dummett, 1973, p.453, est

identifiable par les autres locuteurs. La signification ne peut pas être comparable à un fait – qu'il s'agisse d'un fait privé ou mental ou encore d'une condition objective émanant du monde, dans la mesure où tous deux sont en principe *indépendant* de toute reconnaissance publique – ce qui ne s'apparenterait pas à une position anti-réaliste. La condition de manifestation ne peut donc permettre, si elle consiste bien à poser une authentique contrainte de « manifestabilité » sur la signification, d'associer la signification à un fait tiré du monde lui-même, celui-ci étant indépendant de notre compréhension (et permet seulement à quelqu'un qui connaît déjà au préalable le langage de comprendre la signification des énoncés) de la signification des énoncés. Ce principe constitutif de « manifestabilité⁴¹⁵ » ne peut donc reposer sur une connaissance préalable du langage, sinon fonder la signification sur de tels faits serait concevable et la différence entre des conceptions vériconditionnelles et des conceptions anti-réalistes de la signification serait une platitude. Par conséquent, la condition de manifestation place certaines restrictions sur la compréhension de la signification des énoncés. La signification doit être « manifestable » et compréhensible aux autres locuteurs ne disposant pas de connaissance préalable du langage, faisant ainsi du comportement le

le cas des conditions d'« assertabilité » de l'énoncé : les maîtriser, c'est-à-dire savoir à quoi s'en tenir sur les conditions dans lesquelles son assertion serait justifiée, en bref savoir en quoi consisterait une *preuve* de l'énoncé en question, cela est, de toute évidence, le support d'une activité observable, celle de démonstration. Ce sont donc ces conditions, à l'exclusion de toute considération d'un état mental « privé », qui doivent caractériser la saisie de la signification. Wright, 1993, p.47-70, proposera que nous considérons un énoncé comme assertable quand il est justifié par un certain état contrôlable d'informations et qu'il demeure tel après un élargissement éventuel des informations. Il appelle cette propriété, *surassertabilité* (*superassertability*). La *surassertabilité* d'un énoncé est constitué par les conditions idéales du meilleur jugement que nous puissions avoir à propos d'un énoncé. Wright soutient ainsi, comme nous l'avons évoqué dans notre second chapitre, à propos du dilemme d'Euthyphon, qu'il est possible de satisfaire les conditions anti-réalistes d'une théorie de la signification sans pour autant souscrire au réalisme quant à la vérité. Pour plus de détails, voir Wright, 1992 et 2001, chap.7

⁴¹⁵ Pataut, 1991, p. 136, définit ainsi ce principe de manifestabilité constitutif d'une position anti-réaliste : « Qu'est-ce que l'argument de la manifestabilité ? C'est l'argument conçu par Dummett pour mettre en demeure le partisan de la théorie vériconditionnelle de montrer qu'en règle générale les conditions de vérité sont bien le genre de conditions qui font l'objet de la compétence sémantique des locuteurs. Autrement dit, comme l'explique très clairement McDowell [...], c'est l'argument qui consiste à exiger du partisan de la théorie vériconditionnelle qu'il *fonde* sa théorie des conditions de vérité dans la pratique linguistique. Si cette exigence de fondement est incontournable, et il semble bien qu'elle le soit, il est naturel de poser la question de savoir comment les locuteurs peuvent rendre *manifeste* leur connaissance des conditions de vérité. ». Au fond, comprendre un énoncé, c'est en saisir une signification indépendamment de toute prise de positions à l'égard de sa valeur logique; sinon l'apprentissage d'une langue naturelle serait impossible si l'on met la compréhension d'une signification en dépendance de notre capacité d'en déterminer les conditions de vérité.

paradigme de cette dimension publiquement observable de la signification. Par conséquent, si la signification doit répondre à l'exigence ou à la contrainte de « manifestabilité » qui est jugée indispensable pour toute compréhension de la signification des énoncés, et si c'est ainsi que l'on distingue adéquatement les conceptions vériconditionnelles des conceptions anti-réalistes, alors la signification doit être *manifestable* à toute personne ne comprenant pas au préalable le langage; ce qui révèle la dimension *manifestable* de la signification doit donc être décrit en ôtant totalement toute dimension normative au langage, c'est-à-dire : que la signification doit être générée à partir du comportement exclusivement publique, autrement dit à partir d'un bruit physique émis en présence de stimuli provenant de notre environnement. Selon McDowell, c'est cette condition de manifestation qui contribue à concevoir l'anti-réalisme de Wright comme un naturalisme réductionniste : on en vient à adopter une forme de naturalisme brut au sein duquel les standards normatifs quant à une application correcte reposent sur l'observation, en termes de réponse-stimulus physique brut, du comportement de groupes d'individus.

3.4. McDowell : vers une conception sociale faible des normes de significations.

3.4.1. La première réponse positive de McDowell : Coutume et Pratique

McDowell conçoit le dilemme autour de la question d'un scepticisme sémantique sur le mode d'un *reductio* et offre ainsi un argument transcendantal⁴¹⁶ afin de trouver un juste milieu entre les deux extrémités du dilemme. Le scepticisme sémantique, résultant à la fois du paradoxe d'interprétations dans ses formes (sociales ou individuelles) d'un anti-réalisme subjectif, objectif et naturaliste, souligne ainsi le caractère inadéquat de ces approches-ci et la nécessité d'envisager une conception de la signification et du langage qui rende compte de la dimension normative et significative du langage. Cette démarche respecte, d'une certaine manière, la structure d'un argument transcendantal dans sa forme kantienne classique : nous avons un fait qui demande à être justifié et pour ce faire, nous cherchons à établir les conditions nécessaires pour que ce fait soit possible. Pour Kant, la condition de possibilité d'un fait est la condition de possibilité de toute expérience sensible, c'est-à-dire le cadre

⁴¹⁶ McDowell, 1984, p.347, p.350, p.353. Une différence émerge ici dans la position de McDowell entre l'approche qu'il privilégie dans « Wittgenstein on Following a Rule » et celle qu'il défend dans *L'esprit et le monde*, où il ne prétend pas développer un argument transcendantal.

nécessaire dans lequel toute expérience acquiert intelligibilité; pour McDowell, il s'agit de notre capacité à formuler et à comprendre des énoncés doués de signification. Selon McDowell, notre usage du langage doit être considéré « dans le contexte de nos vies », d'une coutume ou d'une pratique⁴¹⁷, ce qui implique, dans ses termes, l'impossibilité d'une « vue de côté » (« from sideways on »), c'est-à-dire d'une conception de la signification qu'il taxe de « platonisme » :

L'idée est que la relation qu'ont notre pensée et notre langage mathématiques à la réalité qu'ils caractérisent peut être contemplée, non seulement de l'intérieur de nos pratiques mathématiques, mais aussi, pour ainsi dire, *de côté* - d'un point de vue indépendant de toutes les activités et réactions humaines qui localisent ces pratiques dans notre « tourbillon de l'organisme » ; et qu'on pourrait reconnaître, depuis cette vue de côté, qu'un mouvement donné est le mouvement correct à un point donné de la pratique⁴¹⁸.

McDowell a ainsi bien vu que la mythologie de l'arbitraire total de l'application était l'exact symétrique de la mythologie des rails (ou d'une signification inhérente à la règle qui « nous indique⁴¹⁹ » comment agir), et que les deux représentations reviendraient au même, à savoir : Citons encore l'analyse de McDowell :

Dès lors qu'on est attaché à l'image des règles figurées comme des rails, on est enclin à penser que rejeter cette image, c'est suggérer qu'en mathématiques, par exemple, n'importe quoi peut advenir : que nous sommes libres de décider de ce que sont les mathématiques au fur et à mesure que nous avançons⁴²⁰.

Il cite ainsi ces deux passages des *Voix de la raison*⁴²¹ ainsi qu'un passage de « The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy⁴²² » :

⁴¹⁷ Wittgenstein, 2005, §199 : « [...] – Suivre une règle, transmettre une information, donner un ordre, faire une partie d'échecs sont des *coutumes* (des usages, des institutions). ».

⁴¹⁸ McDowell, 2001/3, p.467 : nous traduisons par « vue de côté », là où le traducteur de l'article propose « perspective non frontale ».

⁴¹⁹ Wittgenstein, 2005, §232.

⁴²⁰ McDowell, 2001/3, p. 468. Il fait référence ici à Dummett, 1978, Chap.11 ; pour un rectificatif, voir Stroud, 1965.

⁴²¹ Cavell, 1996.

⁴²² Cavell, 1962; repris dans Cavell, 2009.

Nous apprenons et nous enseignons des mots dans certains contextes, et on attend alors de nous (et nous attendons des autres) que nous puissions (qu'ils puissent) les projeter dans d'autres contextes. *Rien ne garantit que cette projection ait lieu* (et en particulier ce n'est pas garanti par notre appréhension des universaux, ni par notre appréhension de recueils des règles), de même que rien ne garantit que nous fassions et comprenions les mêmes projections. Que ce soit ce qui arrive au total est affaire de ce que nous avons en commun des voies d'intérêt et de sentiment, des modes de réaction, des sens de l'humour, de l'importance et de l'accomplissement, le sens de ce qui est scandaleux, de quelle chose qui est semblable à telle autre chose, de ce qui est un reproche, et ce qu'est le pardon, des cas où tel énoncé est une affirmation, où c'est un appel, et où c'est une explication – tout ce tourbillon de l'organisme que Wittgenstein appelle des « formes de vie »⁴²³.

Nous voyons ici le passage qui s'est accompli de la question du langage commun à celle de la communauté des formes de vie, communauté qui n'est pas seulement le partage des structures sociales, mais de tout ce qui constitue le tissu réel et sensible des existences et activités humaines. Bien des interprétations et usages sociologiques de Wittgenstein manquent cette dimension sceptique : il ne suffit jamais, pour lui, de dire : « C'est ainsi que nous faisons. ». Le problème est de savoir comment relier le *je* au *nous*, et inversement : comment savoir ce que nous disons ? Comment suivre, moi, une règle commune ? Wittgenstein a énoncé au §224 des *Recherches philosophiques* la parenté (familiale : ils sont « cousins ») des termes de règle et d'accord. L'angoisse de l'apprentissage est ainsi celui de la règle : rien ne nous assure que nous sommes sur les bons « rails », sinon précisément nos formes de vie. McDowell, en s'inspirant de Wittgenstein, interprète ainsi (à la suite de Cavell) l'image de règles figurées comme des rails comme, « l'image d'un mythe consolateur provoqué en nous par notre incapacité à endurer le vertige⁴²⁴. ». McDowell refuse donc la métaphore fondationniste des rails ou, ce que Wright résume par l'idée d'une application correcte et objective de la signification comme « ratification-independent » pour comprendre la façon dont nous projetons nos mots dans de nouveaux contextes. Son refus vise l'impossibilité d'adopter un point de vue transcendant sur notre langage. McDowell pense ainsi qu'il est possible de se mettre à l'abri du vertige en s'immergeant dans nos coutumes et pratiques sociales :

⁴²³ Cavell, 2009, p.51: nos italiques.

⁴²⁴ McDowell, 2001/3, p. 470-471.

Dès lors que nous avons éprouvé le vertige, à l'image des règles figurées comme des rails n'apparaît plus que comme une consolation illusoire. Ce dont il est besoin, ce n'est pas tant d'être assuré – par la pensée qu'après tout nous nous tenons sur un sol solide – que de ne pas éprouver le vertige du tout pour commencer. Or, si nous sommes simplement et normalement immergés dans nos pratiques, nous ne demandons point à quoi ressemblerait, vue du dehors, leur relation au monde, pas plus que nous n'éprouvons le besoin d'une inébranlable fondation qui puisse être discernée depuis un point de vue qui leur soit extrinsèque. Nous serions donc préservés du vertige si nous pouvions cesser de supposer que la relation au réel de tout un pan de notre pensée et de notre langage demande à être envisagée d'un point de vue qui est indépendant de cet ancrage dans notre vie humaine qui fait de nos pensées ce qu'elles sont pour nous⁴²⁵.

Cependant, la menace qui apparaît à présent peut se formuler comme suit : si une application correcte et objective des normes de signification est déterminée par nos coutumes et nos pratiques, ne glisse-t-on pas alors de l'autre côté du dilemme décrit par McDowell ? En d'autres termes, quelle est la différence entre une application correcte et objective des normes de signification déterminée par la coutume et la pratique et celle déterminée par un usage communautaire ? Faire appel aux notions de coutume et de pratiques, n'est-ce pas juste une autre manière de faire référence à l'usage d'un accord communément ratifié ? S'il en est ainsi, la notion « familière et intuitive d'objectivité » au sens d'*indépendance à la communauté* paraît bien être laissée pour compte, ce qui nous ramène à la critique que McDowell formulait à l'encontre de Wright. En recourant à l'idée de coutume ou de pratique, il semble que les différences s'estompent entre les approches de l'objectivité et de la normativité de McDowell et de Wright. L'accent mis sur la coutume et la pratique, afin d'éviter l'écueil du platonisme sémantique (Scylla), revient à en appeler à l'usage communautaire, c'est-à-dire à la forme sociale d'un naturalisme réductionniste (Charybde). McDowell admettrait certainement que nos coutumes et pratiques appartiennent à nos usages communautaires mais pour en saisir la portée normative, il est nécessaire de préciser ce qu'il entend par usage communautaire. La pertinence de la position qu'il défend, qu'on qualifie d'une position du juste-milieu, dépend d'une divergence dans l'analyse entre sa notion de coutume (ou d'usage communautaire) et celle d'un usage communautaire au sens de Wright. McDowell pense ainsi que la conception d'un usage communautaire de Wright se réfère à celle d'un naturalisme réductionniste; or, adopter un naturalisme réductionniste consiste à

⁴²⁵ McDowell, 2001/3, p.470-471. C'est plus facile à dire qu'à faire. Peut-être que trouver le moyen de cesser d'être tenté par l'image du point de vue extrinsèque reviendrait à trouver le moyen de cesser de philosopher quand on entend le faire (cf. Wittgenstein, 2005, § 133).

penser la connaissance et la pensée dans le cadre du règne des lois de la nature et c'est précisément ce qui lui pose problème pour rendre compte d'une application correcte et objective des normes de signification et le point où sa conception diffère de celle de Wright. Nous devons donc à présent préciser le sens différent que donne McDowell à cette dimension sociale des normes de signification.

Kripke, McDowell et Wright s'accordent pour souligner que le second Wittgenstein soutient bien que la signification n'émane pas d'un état mental ou privé individuel. Cette formulation demeure néanmoins imprécise dans la mesure où ce qu'il faut pour dire qu'il s'agit d'un « processus interne » ou d'un état privé sont des critères (extérieurs⁴²⁶); deux manières permettent, selon nous, de rendre intelligible cette dimension privée : mettre en évidence la dimension publique ou sociale de la signification. Le problème est alors ici de savoir ce que Wittgenstein établit : l'usage de la signification et du langage est-elle publique ou sociale ? Ou encore, que requiert la thèse d'une normativité de la signification : une dimension publique ou sociale de la signification⁴²⁷ ? Le problème que soulève l'idée de suivre des règles privées est que celui qui suit une règle privée, alors qu'il croit appliquer la même règle privée de la même manière, n'agit pas nécessairement ainsi. Dans le cas où l'individu suit une règle privée, il n'y a aucune garantie que ses applications ne soient pas constamment en train de changer, l'usage qu'il fait d'un terme n'étant alors pas arbitraire. Il n'y a par conséquent aucune garantie que son usage soit cohérent et que son application des termes soit correcte (à la lumière de son application privée de la règle). Ceux qui préconisent une dimension publique de la signification soutiennent ainsi que, pour rendre compte de la normativité au sein d'une telle pratique linguistique privée, nous devons rétablir l'uniformité et la régularité dans l'usage; et tout ce que requiert l'uniformité dans l'usage d'un terme ou l'application d'une règle est qu'un tel usage soit *manifestable* aux autres locuteurs,

⁴²⁶ Wittgenstein, 2005, §580: « Un 'processus interne' a besoin de critères extérieurs ».

⁴²⁷ La formulation imprécise de cette thèse est ce que concède la plupart des commentateurs. Le débat porte essentiellement sur la question de savoir si une application correcte et normative exige quant à la signification l'adoption d'une dimension publique ou sociale. Baker, Hacker et Blackburn rejoignent une approche publique de la signification, alors que Brandom, Kripke, McDowell, Meredith Williams, et Wright semblent davantage partisans d'une approche sociale ou communautaire. Il existe, bien sûr, des différences entre les approches des auteurs que nous classons sous cette seconde branche. Nous faisons plus bas la différence entre une version sociale forte (réductionniste) que privilégient, selon nous, Kripke et Wright et une version sociale faible (non réductionniste) que préconisent Brandom, McDowell et Meredith Williams.

c'est-à-dire qu'il puisse être *publiquement* observable. Si la règle que l'on suit de manière individuelle et les termes que l'on emploie deviennent intelligibles aux autres locuteurs, alors nous pouvons garantir que notre usage des termes n'est pas arbitraire, ou en constant changement. Si notre usage des termes obéissait à une logique que nous seuls serions capables d'identifier, alors les autres locuteurs pourraient visiblement constater qu'ils ne sont pas en mesure d'affirmer que nos énoncés sont, à leurs yeux, doués de signification. Par conséquent, deux caractéristiques essentielles de l'approche publique se laissent ici entrevoir: la première met en évidence le fait que, pour connaître la signification d'un terme, il faut pouvoir constater de l'uniformité, de la régularité ou de la cohérence dans l'usage; la seconde ajoute qu'il est nécessaire, afin de maintenir la cohérence de notre propos, que l'application d'un terme au niveau individuel soit *manifestable* aux autres. Néanmoins, un individu peut employer un terme de manière significative sans que cette activité requière la *participation* effective des autres dans la constitution du sens. Selon une approche publique, la relation, entre la signification qui résulte d'une action individuelle et l'observateur hypothétique auprès duquel la signification est rendue publique, est complètement externe, l'application d'un terme ne résulte pas d'une activité conjointe; tout ce qui est requis est qu'un observateur extérieur soit capable de découvrir le type de régularité instanciée par l'individu. L'approche préconisant une dimension publique de la signification établit ainsi une nette distinction entre *suivre une règle de manière individuelle ou privée* et *suivre une règle privée ou individuelle*. La seconde formulation est précisément ce que l'argument du langage privé démontre être impossible, et l'exigence de *manifestabilité* s'avère bien être ce qui sépare ces deux formulations – suivre des règles privées ne peut pas être publiquement observable mais suivre des règles de manière individuelle peut l'être. Pour des partisans d'une approche publique, il ne s'agit pas de dire qu'un individu complètement isolé, disons une personne ayant les qualités innées d'un Robinson Crusoé, ne puisse pas suivre une règle, mais seulement que, s'il suit une règle il la suit alors de manière individuelle (et il ne suit pas une règle privée, c.-à-d. une règle qu'il est le seul à comprendre), et ceci requiert que quoi qu'il fasse de manière privée, cela puisse être publiquement observable.

L'approche publique repose sur l'hypothèse selon laquelle l'uniformité ou la régularité dans l'usage est une condition suffisante pour établir une distinction entre les applications correctes et incorrectes des termes. La dimension publique semble ainsi maintenir la

régularité dans l'application d'un terme, mais celle-ci n'est pas suffisante pour rendre compte de la normativité. Comme nous l'avons souligné⁴²⁸, le comportement peut être accompli avec régularité tout en étant dénué de dimension normative (par exemple le comportement d'un baromètre ou d'un perroquet), et envisager qu'une approche *régulariste* puisse appréhender la notion de normativité revient à concevoir les normes en termes *descriptifs* et non en termes de *canons prescriptifs*. Les partisans d'une approche sociale mettent alors en évidence la thèse selon laquelle la normativité de la signification exige la considération d'une dimension sociale, et non exclusivement publique, de la signification. L'approche sociale semble ainsi ne valider aucune des caractéristiques propres à l'approche publique : la portée significative d'un terme ou d'un énoncé exige plus que la régularité, tout un chacun doit pouvoir établir la distinction entre ce qui est correct et ce qui est incorrect; la signification requiert donc plus que la possibilité d'être *manifestable* aux autres, elle doit émaner d'une activité *conjointe* avec les autres membres de la communauté. Un standard objectif de correction ne peut alors être adopté que s'il suit un processus discursif d'argumentation, de critique, d'évaluation jusqu'à ce que les membres réussissent à se mettre d'accord sur ce qu'il considère être une application correcte du terme et que le standard d'une application correcte soit reconnu par l'utilisateur (plutôt que d'être seulement considéré comme un comportement présentant une certaine régularité du point de vue d'un observateur externe, ce qui n'implique aucune capacité de reconnaissance de la régularité de la part du locuteur). Une approche sociale vise donc bien à rendre compte d'une dimension normative de la signification. Par conséquent, pour les partisans d'une telle approche, la participation et la coopération des autres membres de la communauté est un principe constitutif de la signification. Autrui joue donc un rôle *interne* dans l'élaboration même de la signification. Alors que dans une approche publique, la signification est externe au point de vue d'autrui, dont le rôle est celui d'un observateur extérieur qui se contente de détecter de la régularité dans le comportement de ses semblables, il n'est ainsi absolument pas nécessaire qu'il participe au processus de constitution de la signification; dans une approche sociale, la participation d'autrui au sein d'une pratique commune et conjointe est requise pour juger, évaluer et corriger l'application adéquate d'un terme. Par conséquent, dans le cadre d'une approche sociale, suivre des règles privées et suivre des règles de manière privée sont tous deux impossible dans la mesure où l'élaboration

⁴²⁸ Cf. Chap. II et Chap.III, §3.2.

d'une règle exige une participation, une discussion et une évaluation communautaire effectives. Ainsi, à la distinction initiale entre une dimension publique et sociale, s'ajoute celle entre un point de vue interne et externe, entre un point de vue émanant d'un observateur et d'un participant et entre une attitude de détection (de la régularité) et de constitution (de la signification).

Une distinction supplémentaire à l'intérieur de l'approche sociale elle-même doit donc venir compléter la distinction initiale entre une dimension publique et sociale de la signification. Ce qui caractérise jusqu'à présent l'approche sociale est la thèse selon laquelle la constitution même de la signification requiert une interaction communautaire et au final l'aboutissement d'un accord. Cependant, il est nécessaire de différencier deux positions divergentes quant à la constitution sociale et objective des normes de signification : la première mentionne que la notion d'un accord communautaire est *constitutive* du contenu normatif de la règle c'est-à-dire que l'accord communautaire détermine l'application correcte ou non d'un terme (à la lumière de la règle); la seconde précise que l'accord communautaire est une condition *nécessaire* pour établir la normativité de la règle. La première approche ou une *version sociale forte* affirme que l'accord communautaire est une condition *nécessaire et suffisante* visant à déterminer ce qui est correcte ou incorrect dans l'activité de suivre une règle. La seconde ou une *version sociale faible* soutient que l'accord social est seulement une condition nécessaire de l'application correcte et incorrecte des normes de signification. Autrement dit, une version sociale faible engendre une certaine forme de contextualisme – c'est-à-dire que les critères normatifs émergent de nos contextes sociaux d'accord – tout en évitant l'écueil du relativisme auquel aboutit une version sociale forte – et identifie les conditions de vérité et d'une application correcte des normes de signification aux accords obtenus au sein d'une communauté linguistique. Kripke et Wright semblent préconiser, comme nous l'avons souligné, une version sociale forte quant au rôle et à la portée de l'accord communautaire dans la construction de la normativité, alors que Wittgenstein, McDowell, Brandom, et Meredith Williams adoptent davantage une version sociale faible⁴²⁹. Ceux qui se réclament d'une version sociale faible soutiennent qu'une version sociale forte s'apparente à une approche *réductionniste* de la normativité, celle-ci expliquant la distinction

⁴²⁹ Brandom, 2011, p.130, p. 1052-1058, distingue entre une pratique sociale sur le mode de « je-nous » (une version sociale forte) et du « je-tu » (une version sociale faible) et défend la seconde; Williams, Me., 1991, p. 176-177 établit la distinction telle que nous l'abordons ici.

entre une application correcte et incorrecte d'un terme en termes de dispositions à réagir d'une communauté dans certaines circonstances. Ils concèdent certes que la viabilité et l'utilité de tels standards normatifs présupposent bien la considération d'un arrière-plan⁴³⁰ de régularités dans nos performances ou d'un accord dans nos dispositions mais cela ne signifie pas que de tels standards doivent se réduire à des régularités ou à un accord social ou communautaire⁴³¹. En effet, une lecture réductionniste des normes de la signification selon la régularité sociale, que ce soit au niveau des régularités factuelles, individuelles ou communautaires, confond ce qui *doit être* avec ce qui *est* et les standards normatifs avec des généralisations statistiques⁴³². Nous en revenons précisément au problème auquel se heurtait une approche publique individualiste de la signification et qu'une version sociale de la signification était supposée éviter. Par conséquent, ceux qui défendent une version sociale

⁴³⁰ Ici s'opposent deux représentations de l'arrière-plan, (notamment chez Searle, 1998, Chap. VI, qui affirme que les institutions constituent l'arrière-plan qui nous permet d'interpréter le langage, de percevoir, et de suivre des règles sociales, sans forcément les connaître), et celle de la naturalité de la forme de vie. Pour Searle, l'œuvre du second Wittgenstein porte essentiellement sur l'arrière-plan (Ibid., p.172). Or, le seul moyen de donner un sens ici est précisément d'en récuser le sens institutionnel. Le terme d'arrière-plan apparaît dans Wittgenstein, 2005, §102, pour indiquer une représentation que nous nous faisons, pas pour expliquer quoi que ce soit. L'arrière-plan ne peut donc avoir de rôle causal car il est le langage même – nos usages ordinaires, le tourbillon dont parle Cavell qui est décrit dans certains passages de Wittgenstein, 1994, § 624-625, qu'il décrit ainsi : « Nous jugeons une action d'après son arrière-plan dans la vie humaine [...] L'arrière-plan est le train de la vie. Et notre concept désigne quelque chose dans ce train. » et qu'il précise au § 629 : « Comment pourrait-on décrire la façon d'agir humaine ? [...] Ce n'est pas ce qu'un individu fait, mais tout l'ensemble grouillant qui constitue l'arrière-plan sur lequel nous voyons l'action. ». Par conséquent, la notion d'« arrière-plan » doit tenir compte de ce tourbillon de la forme de vie. Ce n'est donc pas la même chose de dire que l'application de la règle est *déterminée* par un arrière-plan, et de dire qu'elle est à *décrire dans* l'arrière-plan d'actions et de connexions humaines (comme nous l'évoquons ici). L'arrière-plan ne donne ni ne détermine une signification, mais c'est en un sens lui qui constitue la signification. Wittgenstein, 2002, p. 16, mentionne : « L'arrière-plan sur lequel ce que je peux exprimer reçoit une signification. ».

⁴³¹ On retrouve clairement cette idée chez Brandom, 2011, p. 131 : « Par exemple, le fait que nous puissions être entraînés à réagir presque toujours de la même manière quand nous appliquons des concepts à des cas nouveaux est une condition nécessaire pour qu'il y ait une pratique déterminant quelle réaction est correcte dans de tels cas. Mais cela ne signifie pas que la *correction de cette réaction doit se réduire à un accord, comme le prétend une lecture réductionniste de ces normes selon la régularité sociale.* » : nous soulignons.

⁴³² Brandom, 2011, p. 130-131, illustre ainsi cette notion de régularité : « Il revient sans cesse à une analogie qui est celle de la mesure et de la longueur. La possibilité de pratiques de la mesure présuppose des aspects du monde tels que la stabilité, l'invariance spatiale dans le déplacement, la constance dans le temps des règles de mesure utilisées [...] l'équivalence fonctionnelle des divers moyens de mesurer la même longueur, l'absence de pertinence pour le résultat d'éléments contextuels tels que le caractère profane ou sacré de l'objet mesuré ou le fait qu'il soit utilisé pour le sport ou le commerce, etc. ».

faible de la signification démontrent clairement qu'adopter une version forte de la signification n'ajoute rien de significatif aux difficultés inhérentes à une approche publique de la signification. En effet, on se retrouve ici avec une version sociale qui rappelle, de manière circulaire, la même critique adressée à une approche publique de la signification; autrement dit, une version sociale forte semble bien générer des approches publiques et réductionnistes de la signification, donnant une lecture naturaliste de la normativité et la réduisant ainsi à des régularités ou des dispositions individuelles ou communautaires.

Cette lecture est précisément en rapport étroit avec la critique de McDowell à l'égard de l'interprétation de Wright autour de l'idée d'un accord communautaire; McDowell soutient donc que les notions de coutume ou de pratique ne doivent pas être réduites à des régularités comportementales publiquement observables. L'approche de McDowell diffère de celle de Wright, tout comme une version sociale faible de la signification diffère d'une version sociale forte; mais, puisqu'une version sociale forte s'apparente juste à une version sociale de l'approche publique individualiste, il ne devrait pas être surprenant que les différences entre les conceptions sociales de McDowell et de Wright s'alignent sur les différences entre une dimension publique et sociale de la signification. McDowell invoque ainsi dans « Wittgenstein on Following a Rule » les distinctions entre le point de vue externe d'un observateur et le point de vue interne d'un participant, et ainsi, les distinctions que nous venons d'entrevoir contribuent à articuler la différence entre les approches publiques et sociales de la signification, opposant sa conception de la coutume à celle de Wright d'un accord communautaire. Une pratique linguistique partagée ou une habitude à agir de la même manière n'est donc pas simplement synonyme, pour McDowell, d'accord ou de régularité observable à un observateur extérieur. Selon l'interprétation de Wright, la condition de manifestation exige que la signification soit *manifestable* à ceux qui ne disposent pas de connaissance ou de compréhension préalable du langage, c'est-à-dire à des observateurs extérieurs au langage. Il est donc question d'une conception du comportement (comme « manifestabilité de la signification ») qui s'en tient aux « manifestations de surface⁴³³», c'est-à-dire à un comportement qui, en ne devant être accessible qu'à un observateur extérieur, n'obéit ou n'est régi par aucune conception de la signification ou de la règle. Une

⁴³³ Quine, 1977a: les données accessibles au traducteur radical concernent les stimulations causant l'assentiment ou le dissentiment à des phrases données dans certaines circonstances.

notion plus riche de comportement ne serait donc pas accessible à un observateur non initié à l'idée de la pratique sociale conçue sur le mode d'une activité conjointe de coopération, d'évaluation et de correction. L'anti-réalisme social de Wright soutient en quelque sorte que cet observateur extérieur peut, d'une certaine manière, en interprétant ces « manifestations de surface » donner forme à la signification. McDowell affirme ainsi que la signification et que le comportement normatif en général ne peuvent pas être exprimés en termes non normatifs et que par conséquent, suivre le cheminement inverse et tenter d'établir des normes de signification à partir du non normatif ne peut pas résulter d'une inférence ou d'une interprétation – c'est précisément ce que nous apprend le paradoxe de l'interprétation :

[...] Ainsi montrons-nous qu'il y a une appréhension de la règle qui *n'est pas une interprétation*, mais qui se manifeste dans ce que nous appelons « suivre la règle » et « l'enfreindre » selon les cas de son application⁴³⁴.

McDowell, en suivant Wittgenstein, conclut qu'il doit y avoir une manière de comprendre ce qu'est la saisie d'« une règle qui n'est pas une interprétation », et par conséquent, qu'il doit bien y avoir une manière de rendre compte de la *manifestabilité* de la signification qui ne soit pas celle de répondre à des manifestations extérieures. Les notions de coutume et la pratique présentent la solution suivante : elles envisagent une conception du comportement communautaire qui ne s'énonce pas en termes de régularités, auquel cas la communauté de locuteurs et les coutumes qu'elle incarne ne seraient que la corrélation de caractéristiques extérieures (à l'image de baromètres qui donnent tous la même lecture de la pression atmosphérique relevée à un même endroit); le comportement constitutif de la coutume ou de la pratique doit être porteur d'une dimension normative. Le comportement incarnant une pratique, c.-à-d. qui rend manifeste la signification, ne doit pas être entendu de manière *étroite*, dans des termes béhavioristes, mais de manière *large*, dans des termes porteurs d'une dimension normative. Ce comportement imprégné dans nos coutumes et pratiques manifeste cependant la signification seulement à ceux qui prennent part et qui sont ainsi initiés aux pratiques et coutumes communes, c'est-à-dire aux participants.

Ce comportement, composé de coutumes et pratiques, entraîne donc une interaction coopérative entre les participants, au sein de laquelle est instituée la signification. McDowell tente de rendre compte de cette idée, de manière métaphorique, en insistant sur le fait que

⁴³⁴ Wittgenstein, 2005, §201.

participer, en tant que membre d'une activité conjointe, à une même communauté linguistique et partager des coutumes ou des pratiques communes, implique, d'une certaine manière, ce qu'il nomme « a meeting of minds » ou « a hearing of meanings » :

« If we [...] reject the « anti-realist » restriction on what counts as manifesting one's understanding, we entitle ourselves to this thought; shared membership in a linguistic community is not just a matter of matching in aspects of an exterior that we present to anyone whatever, but equips us to make our minds available to one another, by confronting one another with a different exterior from that which we present to outsiders. Wittgenstein's problem was to explain how understanding can be other than interpretation [...] This non - « antirealist » conception of the linguistic community gives us a genuine right to the following answer, shared command of a language equips us to know one another's meaning without needing to arrive at that knowledge by interpretation, because it equips us to hear someone else's meaning in his words. In the [...] picture I have described, the response to Wittgenstein's problem works because a linguistic community is conceived as bound together, not by a match in mere externals (facts accessible to just anyone), but by a capacity for a meeting of minds⁴³⁵. ».

La coutume et la pratique ne sont ainsi pas réduites au fait que nous puissions être entraînés à nous comporter de la même manière mais implique de partager ou de participer conjointement à l'élaboration de jugements de similarité et de correction normative. Ces jugements sont donc produits à partir de ce que les participants, partageant une conception sociale, considèrent comme une application correcte ou non ou comme une activité de suivre la règle de la même manière ou non, concordant ainsi, au vu de cette conception normative commune, leur comportement. Ces standards normatifs de la signification et de la vérité surviennent alors dans des contextes culturellement riches et émergent seulement de la participation ou de l'immersion dans nos formes de vie⁴³⁶. Nos standards partagés ne sont donc ni de simples associations de données empiriques identiques, ni le fruit d'une inférence ou d'une interprétation générée à partir de ces associations-ci, mais émanent avant tout d'un partage de nos jugements normatifs. Il ne s'agit donc pas de les expliquer au moyen d'une similarité dans leur constitution physique ou dans leur comportement extérieur mais au

⁴³⁵ McDowell, 1984, p. 350-351.

⁴³⁶ Wittgenstein, 2005, §241-242: « Vous dites alors que c'est l'accord des hommes qui décide ce qui est vrai ou faux ? – C'est ce que les êtres humains *disent* qui est vrai et faux; et ils s'accordent dans le *langage* qu'ils utilisent. Ce n'est pas un accord des opinions mais de la forme de vie. Pour que le langage soit moyen de communication, il doit y avoir non seulement accord dans les définitions, mais (aussi étrange que cela puisse paraître) accord dans les jugements. Cela semble abolir la logique, mais ce n'est pas le cas. ».

moyen d'une similarité au sein de nos jugements normatifs évoluant au cœur même de nos pratiques sociales et culturelles ou de nos formes de vie.

Au début de cette section, nous soulevons un problème quant à l'approche de McDowell pour lequel nous nous faisons à présent une idée plus précise, même si des réserves demeurent. Nous nous demandions si McDowell, en faisant appel aux notions de coutume et de pratique, ne commettait pas l'erreur d'avancer une conception de l'application correcte des normes de signification en termes d'un accord communautaire et de ce point de vue, son approche ne serait pas fondamentalement différente de celle de Wright, et serait donc, au vu des arguments qu'il avance, sujet à la même critique. Autrement dit, en recourant aux notions de coutume et de pratique afin d'éviter le Scylla du platonisme sémantique, il ferait naufrage sur l'autre extrémité de la rive, sur le Charybde du naturalisme réductionniste (à caractère social). McDowell répondrait précisément en soulignant que les notions de coutume et de pratique visent bien à éviter l'écueil d'une version sociale réductionniste et d'un naturalisme béhavioriste dans la mesure où celles-ci ne doivent pas être comprises en termes de régularités comportementales publiquement observables mais comme des espaces de similarité normative socialement constitués et accessibles aux participants à l'activité linguistique. Selon McDowell, les coutumes et les pratiques consolident ou incarnent nos standards normatifs de similarité et de différence, d'application correcte et incorrecte constitués par/et accessibles aux participants⁴³⁷, c'est-à-dire à ceux dont les esprits peuvent se rencontrer (« a meeting of minds »). Les coutumes et les pratiques ne se réduisent pas à de simples mouvements physiques au sein desquels il suffit d'extraire la signification ou la portée significative (significance) des énoncés de notre langage. Nos standards ou nos jugements normatifs s'articulent donc autour de nos pratiques et de nos coutumes; celles-ci expriment certes bien nos jugements normatifs mais se présentent en quelque sorte

⁴³⁷ Diamond, 1989, p.27-28, illustre bien le fait que suivre une règle fait partie de notre vie dans le langage, et est inséparable d'autres pratiques. Il l'exprime ainsi : « Nous imaginons une personne disant '1002' après '1000' en appliquant la règle 'ajouter 2', et tout le monde disant aussi '1002' dans les mêmes circonstances : et nous croyons que c'est cela, l' 'accord'. Ce que nous ne voyons pas alors, c'est la place de cette procédure dans une vie où des règles de toutes sortes existent sous un nombre considérable de formes. En réalité, nous ne sommes pas seulement entraînés à faire '446, 448, 450' etc. et autres choses similaires; nous sommes amenés dans une vie dans laquelle nous dépendons du fait que des gens suivent des règles de toutes sortes, et où les gens dépendent de nous : les règles, l'accord dans la manière de les suivre, la confiance en l'accord dans la manière de les suivre, les critiquer ou corriger les gens qui ne suivent pas comme il faut – tout cela est tissé dans la texture de la vie. »: nous reprenons ici la traduction de Laugier, 2001/3, p. 520.

comme leur mode d'être⁴³⁸. Évaluer ici jusqu'à quel point la réponse de McDowell peut être pertinente dépendra d'une certaine manière de l'impact qu'aura pu avoir son discours métaphorique. Il semble que la rhétorique ait quelque peu pris le dessus sur l'argument. McDowell nous doit ici une approche moins métaphorique des notions de coutume et de pratique émergeant à partir de la perspective d'un participant initié à l'activité linguistique et sociale, et la notion de *seconde nature*, développée dans *L'esprit et le monde*, est ainsi envisagée dans ce sens. Cependant, avant de discuter de la manière dont la notion de seconde nature articule les notions normatives de coutume et de pratique, héritières de Wittgenstein, nous introduirons d'abord le cadre théorique de *L'esprit et le monde* dans lequel cette idée de seconde nature s'insère.

3.4.2. L'esprit et le monde : le cadre théorique

McDowell adresse ainsi la question suivante dans *L'esprit et le monde* : comment est-ce possible qu'en tant qu'êtres humains rationnels capables de fournir des explications et justifications raisonnées, nous arrivions à « ajuster activement notre pensée aux présents de l'expérience⁴³⁹ » c'est-à-dire à un monde parfaitement causal ? L'approche de McDowell est historiciste; il situe lui-même sa propre philosophie dans l'histoire de la pensée occidentale et considère que cette question n'est rendue possible que par « une conquête durement gagnée de la pensée humaine à une époque particulière⁴⁴⁰ », celle de l'avènement de la science moderne au dix-septième siècle⁴⁴¹. Le développement de la science moderne s'est alors accompagné d'un rejet, dans sa description des processus naturels, de la notion aristotélicienne de « cause finale », menaçant ainsi de « désenchanter⁴⁴² » la nature. Dans la

⁴³⁸ McDowell, 1984, p. 347-348.

⁴³⁹ McDowell, 2007, p.62.

⁴⁴⁰ Ibid., p.103.

⁴⁴¹ L'historicisme de McDowell, son approche selon laquelle ce problème de la place de l'esprit dans le monde naturel est survenu à un moment historique spécifique dans lequel il y avait une conjonction particulière d'idées souligne une différence entre sa position et celle de Wittgenstein. Le récit historique de McDowell, comme il le reconnaît, est héritier de Sellars, 1963. Wittgenstein considère les problèmes philosophiques d'un point de vue anhistorique et universaliste : ils sont inhérents au langage à l'image d'une pathologie généralisée de la spéculation philosophique (« a disease of thought »), et non comme produits de configurations particulières et historiquement concrètes de la pensée. Au contraire, le problème auquel McDowell se voit confronter, a une histoire définie, et ne résulte pas du charme du langage.

⁴⁴² McDowell, 2007, p. 103.

science naturelle moderne, les notions de finalité, de *telos*, etc. émanent des processus naturels et du comportement des objets naturels : pour comprendre le fonctionnement d'un organe, il faut en comprendre sa fonction, c'est-à-dire qu'il faut considérer l'organe en fonction de sa fin. Aristote comparait aussi le vivant avec l'art (*tekhné*). Or un objet est fabriqué en vue d'une fin, il n'apparaît pas spontanément. Il ne s'agissait point d'un anthropomorphisme naïf : ce n'était que l'humble reconnaissance de l'impossibilité de penser autrement qu'à partir de sa propre expérience. Et notre expérience nous montre bien les êtres vivants se constituer selon un certain ordre et un certain plan. L'art n'est donc qu'un cas particulier de la nature. C'est l'art qui imite la nature, et non la nature qui imite l'art⁴⁴³. Ainsi, si l'on sait ce pour quoi ou en vue de quoi un objet naturel est fait, sa cause finale, alors on est capable de déterminer sa nature⁴⁴⁴. La cause finale, comme son nom le suggère, était donc la notion téléologique et la catégorie d'explication ultime pour comprendre la nature des objets naturels et la manière dont ils accomplissent leur fonction. Tout se passait comme si la nature explorait l'ensemble des combinaisons possibles dans le cadre téléologique défini par l'accomplissement de la fonction, lequel détermine la limite des variations possibles. Des principes *similaires* et un vocabulaire décrivant l'action humaine, sont ainsi conçus comme adéquats pour comprendre le comportement des objets naturels en général⁴⁴⁵. On retrouvait une certaine trame commune dans l'explication des sciences naturelles et des sciences humaines (une telle distinction entre ces deux sciences n'apparaissant vraiment qu'avec la modernité) dans la mesure où se laissait également entrevoir une unité dans la nature métaphysique entre les êtres humains et les objets : tous deux ont en effet une fonction à

⁴⁴³ Aristote, 2002b, Livre II, 9, 654b, 29-32 : « De même, en effet, que les artistes qui façonnent une statue avec de la glaise ou quelle qu'autre matière humide, dressent d'abord une carcasse solide autour de laquelle, ensuite, ils modèlent, c'est de la même façon que la nature a ouvert l'animal avec ses chairs. ».

⁴⁴⁴ Aristote 2002a, Livre I, 2, 1252-125a : « Ce qu'une chose est une fois que sa genèse est complètement achevée, nous disons que c'est la nature de cette chose ». La raison d'une chose est sa fin. La nature d'une chose est ainsi, ce principe stable qui travaille une chose de l'intérieur pour la faire devenir conformément à sa nature, que celle-ci soit inerte, vivante ou même pensante.

⁴⁴⁵ L'explication entre le phénomène naturel et humain est seulement similaire, *non identique*, dans la mesure où la vision pré-moderne du monde « enchanté » expliquait le processus et le comportement des objets naturels au moyen du langage téléologique des fins, et ne concevait donc pas que le vocabulaire intentionnel des raisons, croyances et désirs, approprié pour décrire le comportement humain, puisse aussi expliquer le comportement des oiseaux et des pierres. On considérait donc qu'un objet naturel, en tant qu'il est ordonné en vue d'une fin, accomplissait ce pour quoi il est fait mais, contrairement aux humains, ne pouvait concevoir à l'avance la fin de l'objet non encore existant, n'étant mu par aucune conscience de la fin qu'il cherchait à atteindre.

accomplir, des buts à atteindre, qui constituent leur nature et expliquent leur comportement. Ainsi, dans la notion de cause finale, la ligne entre un comportement porteur de signification et un comportement qui en est dénué n'est pas établie à partir de la distinction entre les objets naturels, causaux et les sujets humains, normatifs et rationnels.

La science moderne, en abandonnant toute explication téléologique du comportement des processus naturels, institue désormais la dichotomie moderne entre le naturel et le normatif sous la forme d'une dualité irréductible entre la cause (la nature) et la raison⁴⁴⁶ : la première est le règne de la loi, la seconde le règne de la liberté ainsi que « l'espace logique des raisons⁴⁴⁷ ». Ce changement radical sera alors à l'origine de la distinction entre les sciences naturelles et les sciences humaines. La nature n'est alors plus, comme au Moyen âge, « enchantée », « pleine de signification, comme si elle était pour nous un livre de leçons⁴⁴⁸ », etc. Avec l'essor de la science moderne, le royaume de la nature est désenchanté, ne renvoyant que l'image que lui affublent les sciences naturelles, à savoir celle d'un processus gouverné par des lois. Mais, l'image moderne de la science ne considère pas que le vocabulaire téléologique (et intentionnel) n'est plus pertinent pour expliquer le comportement humain; elle se refuse uniquement à l'associer à l'explication des autres objets naturels. Par conséquent, ce nouveau portrait de la science dresse une séparation nette entre le comportement des êtres humains et celui des objets naturels⁴⁴⁹ et, entre les modes d'explication adéquats pour les premiers et ceux appropriés pour les seconds. Ce clivage entre les sciences humaines et les sciences naturelles est ainsi corrélé à la distinction métaphysique entre d'un côté, les êtres humains dotés de croyances et de désirs capables de se fixer des buts à atteindre, de donner un sens aux choses et d'exercer un contrôle sur leurs croyances en vue de déterminer lesquelles sont justifiées et lesquelles ne le sont pas, et de l'autre, les objets naturels, dont l'expérience perceptuelle du monde se limite à une interaction sensorielle avec leur environnement. Un tel portrait nous conduit aux interrogations suivantes : comment ces différents types d'êtres coexistent-ils et s'ajustent-ils

⁴⁴⁶ Cependant ce dualisme, chez McDowell, ne doit pas être compris au sens de la dualité classique entre causalité naturelle et causalité non naturelle (ou « motivation »). McDowell se refuse à réduire la nature au règne de la causalité physique, et préfère définir la nature par la notion de loi (Voir McDowell 2007, p. 104, n. 2).

⁴⁴⁷ Pour une discussion de cette idée, voir Brandom, 1979.

⁴⁴⁸ McDowell, 2007, p. 104.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 103 : « *Le sentir* est un trait de leur vie », nous soulignons.

continuellement au monde tel qu'il nous apparaît dans l'expérience ? Quelle est la place de l'esprit et de la raison dans ce monde naturel, à travers l'« aperçu⁴⁵⁰ » que nous délivre la science moderne ?

Deux problèmes⁴⁵¹ au cœur de la philosophie contemporaine moderne, émanant de ce clivage entre l'esprit et le monde, sont ainsi introduits par l'avènement de la science moderne. Un premier problème, de nature épistémologique, porte sur la possibilité de connaître le monde externe, à savoir : comment l'esprit peut-il garantir que ces états « internes⁴⁵² » représentent authentiquement l'état dans lequel les choses sont dans le monde ? Un second problème, d'ordre métaphysique, concerne la manière dont nos capacités conceptuelles s'ajustent au sein de ce monde causal : si le monde est exclusivement régi par des relations causales, comment nos capacités conceptuelles⁴⁵³ peuvent-elles être mobilisées dans l'expérience perceptuelle⁴⁵⁴ ? Ces deux questions sont au centre de *L'esprit et le monde*, mais nous nous intéresserons, pour notre propos, à la voie choisie par McDowell pour répondre au problème métaphysique. La solution de ce problème dans *L'Esprit et le monde* est ce que

⁴⁵⁰ Ibid., p. 134.

⁴⁵¹ Nous nous appuyons ici sur la distinction de Williams, Mi., 1996, p. 103.

⁴⁵² McDowell, 2007, p. 66 : « Quelle alchimie permettrait de transmuter une 'expérience interne' en une 'expérience externe' ? [...] Partant de là, nous pourrions au mieux parvenir à extérioriser une certaine propension à induire en nous une image pertinente de l' 'expérience interne'. ».

⁴⁵³ Nous disposons, d'après McDowell, de « capacités conceptuelles » (Ibid., p. 162). Ces capacités conceptuelles forment un « répertoire conceptuel » (Ibid., p. 65), une « vision du monde » (Ibid., p. 66), ou encore un *background* au sens de Searle (Ibid., p. 44), que McDowell décrit comme étant un « réseau organisé rationnellement de capacités » (Ibid., p. 62). Ensuite nous avons ce que McDowell appelle l'« impact du monde sur la sensibilité » (Ibid., p. 44) ou encore les « présents de l'expérience » (Ibid., p. 62). Comme on l'expliquera, ces présents de l'expérience sont d'emblée et nécessairement des contenus *conceptuels*. La relation entre l'expérience et le concept doit ainsi se comprendre au sens d'une actualisation. L'expérience actualise des capacités conceptuelles, ou les « met passivement à l'œuvre » (Ibid., p. 63). Autrement dit, seule une part de toutes mes pensées possibles, de tous les contenus conceptuels possibles, sont actualisés par l'expérience, et l'expérience est comme une instance de sélection qui actualise certaines croyances en leur accordant l'habilitation rationnelle. Si c'est le cas, alors on voit naître un contenu conceptuel de l'expérience qui se distingue des autres contenus, dit McDowell, par le fait qu'il est « à propos du monde » (Ibid., p. 72). Mais quand l'expérience cesse d'être présente, les contenus conceptuels rejoignent l'arrière-plan où ils seront disponibles pour être de nouveau actualisés par l'expérience, etc.

⁴⁵⁴ Pour l'empirisme de McDowell, toute expérience perceptive possède un contenu conceptuel – mais à l'inverse, il n'est pas possible d'avoir des concepts sans être une créature percevante. Produire des jugements est l'exercice d'une liberté, mais la pensée ne peut avoir d'objet qu'en étant contrainte par nos facultés de réceptivité, qui sont conceptuellement in-formées (McDowell 2002, p. 282). Notre sensibilité à l'environnement est incluse dans notre spontanéité conceptuelle, seul lieu d'existence des contenus. Le contenu de l'expérience est déjà conceptuel ; il devient un contenu de jugement quand il « décide de prendre l'expérience pour argent comptant » (« taken at face value ») (McDowell, 2007, p. 59).

McDowell appelle son « empirisme minimal⁴⁵⁵ » ou son « empirisme modéré ». Il s'agit d'une position intermédiaire entre l'empirisme classique du « Mythe du Donné » ou le naturalisme brut qui veut introduire des raisons extra-conceptuelles, ou non-conceptuelles, à savoir des impressions, des sensations, des « pures présences », et le cohérentisme davidsonien, qui risque de faire de la pensée empirique un exercice vide, et sans contrainte (sinon de contraintes imposées par la raison elle-même). Outre d'importantes implications dans le domaine de l'anthropologie philosophique ou de la philosophie de l'esprit, cette interrogation culmine, pour ainsi dire, dans ce que McDowell appelle une « question transcendante », à savoir: « Comment un contenu empirique est-il possible?⁴⁵⁶ » ou comment peut-on concevoir que des pensées empiriques puissent être de vraies pensées, à savoir réellement dénotantes, qui font référence à la réalité, et non à des illusions ou à des états de notre cerveau, sans accepter que l'expérience joue le rôle d'un tribunal ? Autrement dit, comment une pensée empirique vraie peut-elle être une vraie pensée, et être vraiment empirique ? Il n'est pas facile de déterminer avec exactitude ce que signifie ici « transcendante », mais il faut en tout cas y voir quelque chose qui va au-delà du simple point de vue épistémologique⁴⁵⁷. La voie choisie par McDowell pour mener à bien son projet d'empirisme minimal sera ainsi le retour à Kant. Comme chez Kant – ou du moins comme chez Kant tel que le voit McDowell – on s'intéressera prioritairement à l'esprit ou plus précisément à la pensée⁴⁵⁸.

McDowell pense ainsi que la distinction métaphysique entre le naturel et le normatif ne devrait pas être assimilée à la distinction cartésienne entre l'esprit et le corps (ce qui était la formulation originale de Descartes du problème métaphysique héritier de la science moderne). Deux raisons viennent ainsi appuyer ce point.

En premier lieu, le dualisme de Descartes entre l'esprit et le corps sépare radicalement l'esprit et le corps en deux substances complètement différentes rendant ainsi leur union impossible voire mystérieuse. McDowell ne souhaite pas établir un fossé insurmontable entre l'esprit et le corps (ce qui semble bien être la conséquence, mais néanmoins l'intention, du

⁴⁵⁵ McDowell, 2007, p. xi. Cette idée cruciale établit la condition fondamentale qu'une pensée ait un contenu empirique, c.-à-d. que la pensée empirique porte sur la réalité et non, par exemple, sur les états de notre cerveau : « Il faut constituer l'expérience en un tribunal fournissant une médiation pour que notre pensée réponde devant l'état des choses comme il se doit pour que nous puissions y voir une pensée. »; Cf. Davies, 2009.

⁴⁵⁶ McDowell, 1999, p. 4.

⁴⁵⁷ McDowell, 2007, p.133, p. 139; Ginsborg, 2006, p. 292-293.

⁴⁵⁸ McDowell, 2007, p. 124.

dualisme de Descartes), et considère que son approche est plus proche de Kant que de Descartes⁴⁵⁹ : il cherche à expliquer les conditions nécessaires de possibilité d'une telle connexion et prend alors pour point de départ l'idée kantienne selon laquelle l'expérience doit être pensée sur un mode dualiste. Ainsi, pour que les concepts saisissent en effet le réel et ne soient pas vides, ils doivent s'associer un élément dans lequel le réel même est donné. C'est ainsi seulement qu'on peut comprendre que la pensée se rapporte bien au réel. Car, si l'on reste dans le domaine des concepts, alors on ne saura jamais si la pensée n'est autre chose que l'exercice à vide de capacités conceptuelles. Les objets de l'expérience ne peuvent donc pas exister indépendamment de nos moyens de les connaître; nos concepts intervenant toujours dans la saisie que nous en faisons. Il nous faut donc trouver :

l'assurance que lorsque nous faisons usage des concepts dans des jugements, notre liberté (l'exercice spontané de notre entendement) est contrainte du dehors de la pensée, une contrainte dont nous pourrions nous réclamer pour présenter nos jugements comme des jugements justifiés⁴⁶⁰.

Mais l'élément réel ne peut pas être un pur donné. Car un pur donné, de forme extra-conceptuelle, ne constituerait qu'un « impact causal » et ne permettrait pas à la pensée de se saisir conceptuellement du réel, d'accéder en propre à quoi que ce soit. Il faut donc, avec Sellars, rejeter le « mythe du Donné », comme l'illusion d'un accès immédiat au réel comme tel. Le Donné est un mythe car il ne nous permet pas de former une pensée qui ait prise sur le réel. En prétendant nous faire accéder au réel, il perd la pensée.

En second lieu, le dualisme cartésien est un dualisme de substance, une distinction entre deux types distincts de *choses* ou de *substances*, alors que McDowell évite de poser le

⁴⁵⁹ Brandom, 2011, p. 67-68, met en évidence ce point comme suit : « La nature et la portée du changement qui s'est opéré de la certitude cartésienne à la nécessité kantienne ne pourront être comprises [...] que par 'nécessaire', Kant entend : 'ce qui est en accord avec la règle'. C'est dans ce sens qu'il est habilité [*entitled*] à parler de la nécessité *naturelle*, dont la reconnaissance est implicite dans l'activité cognitive ou théorique, et de la nécessité *morale*, dont la reconnaissance est implicite dans l'activité pratique [...] Le concept clé, dans les deux cas, est l'obligation découlant d'une règle. »; cf. p.1079-1082, p. 1096-1098.

⁴⁶⁰ McDowell, 2007, p. 40. Ici, McDowell prend quelque liberté dans sa lecture de Kant car, pour Kant, la spontanéité, à la différence de la liberté, n'a rien à voir avec la volonté. Autrement dit, que les actes de synthèse de l'entendement soient spontanés ne veut pas du tout dire pour Kant qu'ils soient libres : « Le pouvoir d'un entendement consiste dans la pensée c.-à-d. dans l'acte de ramener à l'unité de l'aperception la synthèse du divers qui lui a été donné d'autre part dans l'intuition et par conséquent, ne connaît rien par lui-même, mais ne fait que lier et ordonner la matière de la connaissance, l'intuition, qu'il faut que l'objet lui fournisse. » (Kant, 1944, LT, AT, Livre I, Chap.2, §22, p. 123).

problème en termes de substance – la difficulté se situe davantage au niveau de comprendre comment des processus rationnels (c.-à-d. l'activité même de parler et de comprendre un langage) s'ajustent continuellement à un royaume de processus causaux, ou encore comment deux types d'explication fondamentalement différents – une explication causale et une explication rationnelle – qui marquent une différence essentielle entre notre humanité naturelle et notre humanité normative ou communautaire, les produits de la dernière ne pouvant être réduits aux produits de la première, peuvent s'unir en un seul et même processus (penser, parler) ou en une seule et même chose (un agent humain concret)⁴⁶¹.

Pour autant, il ne faut pas tomber dans la position opposée, le cohérentisme. Cette position est ainsi résumée de la manière suivante par Bouveresse :

Il est effectivement indispensable que les expériences puissent avoir des relations rationnelles au jugement et à la croyance, mais cela n'est possible, selon McDowell, que si nous supposons que la spontanéité est déjà incluse dans la réceptivité. Pour pouvoir avoir le genre de prise sur la réalité qu'implique la notion même de contenu empirique, il faut que le libre exercice de nos capacités conceptuelles soit contraint de l'extérieur par l'action de la réalité. Mais si, comme le croit Davidson, cette action ne peut consister que dans des effets produits de façon strictement causale sur notre sensibilité par une réalité qui reste extérieure à la sphère des raisons, la pensée empirique n'est pas contrainte rationnellement par la réalité extérieure et le contenu empirique exigé, qui avait rendu nécessaire le recours au Donné, se trouve menacé à nouveau⁴⁶².

La solution de Davidson consiste donc à exclure complètement la réalité (celle qui agit sur nous par l'intermédiaire de la réceptivité) de la sphère des raisons. Mais, dans ce cas, que devient l'expérience ? Dans tous les cas, pour quelqu'un comme McDowell qui pense qu'il ne faut pas laisser la réalité sur le bas-côté, la question se pose. Et la tendance est alors de croire qu'il faut à nouveau injecter de l'extra-conceptuel dans la sphère des raisons, mais cela revient au naturalisme « brut » :

⁴⁶¹ En faisant référence aux Conférences IV et V au « type d'intelligibilité » propre à l'espace des raisons par opposition au « type d'intelligibilité » propre à l'espace des causes, McDowell, 2007, cherche davantage à souligner le contraste entre deux modes différents d'explication qu'entre deux types différents de substances.

⁴⁶² Bouveresse, 1996, p.8 : Dans le cohérentisme de Davidson, les contenus rationnels ne sont pas le résultat de la mise en forme d'un donné, ils sont directement rationnels, et leur rationalité est quelque peu en puissance : comme une possibilité d'être évalués comme rationnels par un être rationnel procédant selon des règles rationnelles d'interprétation.

Le surplus de contenu de l'espace des raisons est censé lui permettre d'incorporer des impacts non-conceptuels venant de l'extérieur du domaine de la pensée. Mais nous ne pouvons pas comprendre réellement les relations en vertu desquelles un jugement est garanti autrement que comme des relations à l'intérieur de l'espace des concepts; des relations comme l'implication et la probabilité, qui existent entre des exercices potentiels de capacités conceptuelles. La tentative pour étendre l'espace des relations justificatrices au-delà de la sphère conceptuelle ne permet pas d'atteindre le résultat escompté⁴⁶³.

C'est dans « Sur l'idée même de schème conceptuel⁴⁶⁴ » que Davidson soutient que si différents schèmes peuvent être traduits l'un vers l'autre, ce n'est pas parce qu'ils sont des mises en forme différentes de quelque chose de commun qui serait le même Donné, mais en vertu de principes rationnels d'interprétation, comme le principe de charité⁴⁶⁵, par exemple. Dans cet article, Davidson fait tomber le troisième dogme de l'empirisme⁴⁶⁶ :

Je voudrais soutenir que ce second dualisme du schème et du contenu, d'un système qui met en ordre et de quelque chose qui attend d'être mis en ordre ne saurait être compréhensible ni défendable. C'est en soi un dogme de l'empirisme, le troisième dogme. Le troisième, et peut-être le dernier, car si nous l'abandonnons, il n'est pas évident qu'il reste quoi que ce soit de distinctif qu'on puisse encore appeler empirisme⁴⁶⁷.

McDowell n'est cependant pas prêt à accepter qu'on puisse totalement se débarrasser de l'idée de réalité. Comme nous l'avons mentionné, le point de départ de McDowell dans *L'Esprit et le monde* est un certain dualisme : le « dualisme du schème et du contenu ». McDowell va ainsi proposer une lecture kantienne de ce « dualisme du schème et du contenu » évoqué par Davidson. Lecture kantienne qui se justifie à ses yeux par le fait que ce dualisme repose sur un « arrière-plan kantien⁴⁶⁸ » (*Kantian background*). Cet arrière-plan kantien, poursuit McDowell, est le dualisme de l'expérience et de la pensée, ou de l'intuition et du concept⁴⁶⁹. Plus précisément, il s'agit d'un dualisme affirmant l'irréductible opposition

⁴⁶³ McDowell, 2007, p. 39-40.

⁴⁶⁴ Davidson, 1993b, 1974b, p. 267-287.

⁴⁶⁵ Nous aborderons ce point au Vol. II, Chap. IV, §4.5.

⁴⁶⁶ Par référence à l'article de Quine, 2003, Chap. II, p. 49-81.

⁴⁶⁷ Davidson, 1993b, 1974b, p. 276.

⁴⁶⁸ McDowell, 2007, p. 36.

⁴⁶⁹ Kant spécifie ces deux premières manières de caractériser la distinction entre intuitions et concepts comme « logiques », et cela par opposition à la manière « métaphysique » de caractériser cette distinction, laquelle a recours à la réceptivité et à la spontanéité. Brandom, 2011, p. 1084, n.2, mentionne que « La spontanéité et la réceptivité sont, pour Kant, des notions normatives et non des notions *causales*. En gros, parler de la spontanéité, c'est parler de la responsabilité *pour*, ou de

suiivante. D'une part il y a le *contenu*, c'est-à-dire les intuitions, le *Donné*⁴⁷⁰, qui représentent la sphère de la réceptivité et que McDowell associe aussi au règne de la nature ou du « monde ». D'autre part il y a le *schème*, que McDowell qualifie de « seconde nature » et qui correspond à la sphère de la raison, du concept. C'est la sphère de la spontanéité (l'entendement), gouvernée par des relations rationnelles par opposition, par exemple, aux relations causales du monde naturel. Or McDowell constate que, pour Davidson, ce second pôle – cet « espace des concepts », comme il l'appelle – coïncide avec l'« espace logique des raisons⁴⁷¹ » (*logical space of reasons*). L'espace des raisons, très sommairement, c'est tout ce qui peut servir à justifier une assertion, ou en d'autres termes tout ce qui peut procurer un motif pour croire ceci ou cela. C'est sur cette base, que Davidson entendait réfuter l'empirisme et asseoir son cohérentisme⁴⁷². L'argument de Davidson renonce ainsi à poser une autre contrainte sur la pensée que la pensée elle-même : « rien hormis une autre croyance ne peut compter comme raison d'avoir une croyance⁴⁷³ ». Comme l'expérience n'a qu'un impact causal sur la pensée, elle ne peut avoir de prise sur la pensée : l'espace de la justification doit donc être interne à la pensée. Autrement dit, le tort de l'empiriste est de penser que l'expérience ne puisse jamais justifier une croyance. Cette erreur constitutive de l'empirisme reposait, selon Davidson, sur une confusion entre deux choses fondamentalement différentes. D'une part, il y a les relations de justification, qui sont des relations *logiques*, c'est-à-dire des relations d'inférence unissant des propositions entre elles. Une croyance peut être une raison pour avoir une autre croyance, par exemple au sens où deux prémisses « justifient » une conclusion. Mais d'autre part, la relation unissant la croyance à l'expérience n'est pas du tout une relation logique comme une relation d'inférence. C'est une relation *causale*⁴⁷⁴. L'expérience est ainsi ultimement interprétable en termes de stimulations sensorielles, ce qui n'a plus rien à voir avec une relation logique de justification.

l'autorité *sur* quelque chose. Parler de ma réceptivité, c'est parler de la responsabilité *à*, ou d'être sujet de l'autorité *à l'égard de* quelque chose. ».

⁴⁷⁰ McDowell, 2007, p. 36.

⁴⁷¹ Sellars 1956; cf. McDowell 2007, p. 5, p. 72.

⁴⁷² Davidson, 2001b, 1983. Ce point sera analysé au Chap.IV.

⁴⁷³ Ibid.; cité par McDowell, 2007, p.47.

⁴⁷⁴ Davidson, 2001b, 1983, p. 143: « The relation between a sensation and a belief cannot be logical, since sensations are not beliefs or other propositional attitudes. What then is the relation? The answer is, I think obvious: the relation is causal. Sensations cause some beliefs and in *this* sense are the basis or ground of those beliefs. But a causal explanation of a belief does not show how or why the belief is justified. ».

L'erreur des empiristes est de confondre ces deux types de relation. Et il en résulte le Mythe du Donné. La solution davidsonienne consiste à prendre le parti opposé. Il s'agit de cesser de croire que l'expérience peut justifier nos croyances. En réalité, proclame Davidson, seule une croyance peut justifier une croyance. Bref, contre le Mythe du Donné, il faut opter pour le *cohérentisme*. Ce qui ne veut pas dire, naturellement, qu'il n'y a plus de Donné. Ce que nous dit Davidson, c'est plutôt ceci: certes on peut concevoir qu'il y ait un Donné, mais ce donné ne peut faire fonction de justification pour la correction d'une croyance. C'est pourquoi Davidson ne pouvait se prononcer simultanément en faveur du réalisme et de la théorie de la vérité correspondance.

McDowell reprend cette problématique, en la formulant à nouveau en termes de donné expérientiel, d'espace des concepts et d'espace des raisons. La question est de savoir comment situer le donné et l'espace des concepts par rapport à l'espace des raisons. Pour Davidson, l'espace des raisons coïncide avec l'espace des concepts. Ce qui implique que le Donné est évacué hors de l'espace des raisons. À l'inverse, le Mythe du Donné consiste à inclure le Donné dans l'espace des raisons, conjointement avec le concept, et donc à maintenir l'équation: espace des raisons = espace des concepts + Donné. McDowell ne retient aucune de ces deux solutions. Il décide d'une part, comme Davidson, de faire coïncider espace des concepts et espace des raisons. Mais d'autre part il affirme, cette fois contre Davidson, que le Donné est néanmoins inclus dans l'espace des raisons – ce qui fait de lui un empiriste, mais pas un empiriste au sens du Mythe du Donné. En d'autres termes, il s'agit maintenant d'affirmer que l'espace des raisons, c'est l'espace des concepts, *y compris le Donné*. Et donc il va falloir montrer que l'expérience ne se situe pas en dehors de l'espace des concepts, qu'elle est déjà de l'ordre de la spontanéité et de la rationalité conceptuelle.

McDowell approuve donc la critique davidsonienne du Mythe du Donné, puisqu'il observe lui aussi qu'une justification ne peut être que conceptuelle. Cependant, le cohérentisme de Davidson lui paraît engendrer une difficulté insurmontable. Le problème est que la spontanéité conceptuelle, dit McDowell, est « sans frottements⁴⁷⁵ » (*frictionless*). Autrement dit, il lui manque une « influence rationnelle » (*rational influence*) ou une « contrainte rationnelle⁴⁷⁶ » (*rational constraint*) qui puisse la brider. En effet, c'est justement

⁴⁷⁵ McDowell, 2007, p. 11 et *passim*.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 41.

l'existence d'une telle contrainte qui permet d'expliquer que la spontanéité conceptuelle puisse *représenter la réalité*. Plus encore, l'idée de McDowell est que c'est l'expérience qui fournit des contenus à la pensée⁴⁷⁷. On voit donc bien qu'une spontanéité qui n'a pas à répondre devant la réceptivité, risque de s'exercer à vide, ce que résume la formule kantienne : « Des pensées sans contenu sont vides; des intuitions sans concepts sont aveugles⁴⁷⁸ ». En conséquence, un autre problème inhérent au cohérentisme de Davidson est la « menace de vacuité⁴⁷⁹ ». De là, toute la question est de savoir comment on va procéder pour réintroduire l'expérience dans l'espace des raisons sans tomber dans le Mythe du Donné, c'est-à-dire sans confondre des relations causales avec des relations logiques. L'enjeu est de montrer en quel sens l'expérience est déjà conceptuelle, en quel sens elle nous transmet déjà d'authentiques contenus conceptuels, déjà des contenus de croyances. McDowell a très bien expliqué sa position sur ce point à l'égard de Davidson :

Comme chacun sait, Donald Davidson affirmait que « rien ne peut compter comme une raison d'avoir une croyance excepté une autre croyance⁴⁸⁰ ».

Nous avons mentionné que cela ne s'accorde pas avec le rôle que joue l'expérience quand il s'agit de rendre les croyances rationnellement intelligibles. Les expériences ne sont pas des croyances. Mais nous suggérons que nous pouvions conserver une certaine intuition dans le slogan de Davidson, en disant que « rien ne peut compter comme une raison d'avoir une croyance excepté quelque chose de forme conceptuelle. ». Ce qui veut dire qu'une croyance peut être justifiée par une autre croyance, mais aussi par un donné expérientiel, pour peu qu'il ait une forme conceptuelle⁴⁸¹. Selon McDowell, ces réflexions doivent nous conduire à

⁴⁷⁷ Ibid., p. 42.

⁴⁷⁸ Kant, 1944, *Logique transcendantale*, introd., p. 77; McDowell, 2007, p.36.

⁴⁷⁹ McDowell, 2007, p.68.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 47.

⁴⁸¹ À la base de l'empirisme minimal dans *L'Esprit et le monde*, il y a aussi l'idée que le réseau des capacités conceptuelles se modifie perpétuellement sous l'effet d'une « activité autocritique » (Ibid., p. 67) qui réfère ultimement aux contenus de l'expérience. McDowell décrit cette autocritique comme un « ajustement actif », d'ailleurs en des termes qui font penser une fois encore à Searle [même si McDowell dit *adjustment* et non *fitting*] (Ibid., p. 62). Le *background* des capacités conceptuelles s'ajuste continuellement au monde tel qu'il m'apparaît dans l'expérience. Ce qui veut dire que le sujet rationnel s'emploie continuellement à « évaluer réflexivement les titres de créance (*credentials*) des liens rationnels présomptifs qui contrôlent la pensée empirique » (Ibid., p.45). C'est aussi en ce sens que le Donné permet un contrôle extérieur ou un « frottement » s'exerçant sur la spontanéité conceptuelle. Bien sûr, il ne s'agit pas de nier que le réseau des capacités conceptuelles exerce lui-même un contrôle rationnel. Pour évaluer une croyance, nous nous contentons le plus souvent de faire

envisager une « coopération entre réceptivité et spontanéité⁴⁸² » qui était déjà caractéristique de la philosophie de Kant. L'idée est qu'il y a déjà de la spontanéité à l'œuvre dans la réceptivité de l'expérience, et que les deux sont en réalité inextricablement entremêlées. Il faut donc parvenir à concilier les deux idées, à savoir que la sphère des raisons ne peut pas excéder la sphère conceptuelle, et que la sensibilité peut fournir des raisons⁴⁸³. Cette façon de voir est profondément kantienne pour McDowell. Ce qui l'intéresse chez Kant, c'est l'idée que la connaissance empirique est le résultat d'une collaboration entre sensibilité et entendement. De façon d'ailleurs peu claire, il comprend ainsi le concept kantien d'intuition sensible comme se référant à « une sorte d'événement ou d'état mental qui a déjà un contenu conceptuel⁴⁸⁴ ». La stratégie utilisée par McDowell est donc, pour ainsi dire, kantienne à un double titre. D'abord il s'agit de conserver cet « arrière-plan kantien » qu'est le dualisme du schème et du contenu. Ensuite McDowell tient compte des critiques de Davidson et s'emploie à articuler ce dualisme à la manière kantienne, à savoir en mettant en avant une étroite interrelation et une collaboration de la réceptivité expérientielle et de la spontanéité conceptuelle. McDowell⁴⁸⁵ reproche ainsi à Davidson de réduire l'expérience aux données sensorielles conçues en un sens purement causal, c'est-à-dire de se limiter à ce que Kant appelait des « intuitions sans concept ». À l'inverse, poursuit McDowell, il faut maintenant recommencer à penser l'intuition conceptuellement informée dont il est question dans la *Déduction transcendantale* de Kant. C'est donc la Déduction des catégories⁴⁸⁶ qui représenterait pour McDowell le modèle à suivre en opposition à Davidson: précisément parce que l'intuition y est articulée

intervenir d'autres croyances. Par exemple, nous rejetons la croyance qu'il y a un zèbre dans la Salle de l'Horloge parce qu'elle cadre mal avec nos autres croyances sur l'habitat et le mode de vie des zèbres, etc. Dans cet exemple, nous voyons une croyance exercer un contrôle et même l'emporter sur l'expérience présente elle-même, puisque nous refusons de nous fier à ce que nous voyons. Cependant, McDowell insiste avec force sur le fait que ce contrôle cohérentiste des capacités conceptuelles ne peut être « sacro-saint » (*sacrosanct*) : « Les capacités conceptuelles qui sont passivement mises en œuvre dans l'expérience appartiennent au réseau de capacités pour la pensée active, un réseau qui gouverne rationnellement les réactions de recherche de compréhension aux impacts du monde sur la sensibilité. Et une partie du problème lié à l'idée que l'entendement est une faculté de spontanéité est que le réseau, en tant qu'un être pensant individuel a sa pensée gouvernée par lui, n'est pas sacro-saint. » (Ibid., p.45.). Bref, les capacités conceptuelles sont certes soumises au contrôle du réseau lui-même, mais pas en dernier ressort. Le contrôle « sacro-saint » revient à l'expérience.

⁴⁸² Ibid., p. 74.

⁴⁸³ Ibid., p. 41 : « [...] les capacités conceptuelles pertinentes sont mobilisées dans la réceptivité [...] elles ne s'exercent pas sur des présents extra-conceptuels de la réceptivité. ».

⁴⁸⁴ Ibid., p. 41.

⁴⁸⁵ McDowell, 2003, p. 680.

⁴⁸⁶ Kant, 1944, I, Livre I, Chap. II, Première Section.

indissociablement au concept. Comment McDowell envisage-t-il les choses concrètement ? Il faut partir, à nouveau, de l'idée que l'expérience est ce qui procure des contenus à nos pensées. Mais ce n'est pas tout. On doit maintenant ajouter que le contenu donné dans l'expérience doit être un contenu conceptuel, c'est-à-dire un contenu *de même nature que le contenu de la croyance*. C'est ce qui permet, on l'a vu, de contrer la critique davidsonienne du Mythe du Donné : « Les expériences ont d'emblée un contenu conceptuel⁴⁸⁷ », c'est-à-dire que les capacités conceptuelles doivent s'exercer *dans* la réceptivité et non *sur* la réceptivité. Or cela doit naturellement concerner l'expérience la plus immédiate et la plus originelle. D'emblée l'expérience est conceptuelle, au sens où l'entendement n'est pas une activité consistant à surajouter du dehors des formes à un donné expérientiel qui serait lui-même informe, mais où il est déjà à l'œuvre de manière passive dans l'expérience la plus immédiate et la plus originelle⁴⁸⁸. Comme l'explique McDowell, on ne doit donc pas croire que les contenus expérientiels, du fait d'être conceptuels, se situeraient à une certaine distance de ce qu'il appelle l'« impact de la réalité extérieure ». Au contraire, ces contenus sont en réalité présents dès l'impact expérientiel le plus immédiat⁴⁸⁹. C'est sur ce point précis que McDowell s'oppose au Mythe du Donné :

La position que je recommande fait appel à la réceptivité pour assurer le frottement (*friction*), tout comme le faisait le Mythe du Donné, mais elle se distingue du Mythe du Donné en ceci qu'elle considère que les capacités de la spontanéité sont à l'œuvre jusqu'aux ultimes fondements des jugements empiriques⁴⁹⁰.

Évidemment, ces prises de position sont particulièrement inconfortables, voire ambiguës. D'un côté McDowell doit affirmer, en empiriste, que l'expérience justifie la croyance. Et de l'autre il doit soutenir, avec Davidson, que l'expérience au sens des empiristes classiques ne justifie pas la croyance. C'est-à-dire que l'expérience ne peut justifier la croyance qu'à la condition d'être quelque chose de très différent de l'expérience au sens de l'empirisme classique, en l'occurrence quelque chose d'assez semblable, finalement, à une croyance. Un autre aspect important — et aussi, à mon sens, assez délicat — de l'épistémologie de

⁴⁸⁷ McDowell, 2007, p. 42.

⁴⁸⁸ Ibid., p. 99-100.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 42-43.

⁴⁹⁰ Ibid., p. 100.

McDowell est que sa conceptualisation de l'expérience ne remet pas en cause le caractère passif de l'expérience. L'expérience reste passive⁴⁹¹. Comme le dit McDowell :

Il nous faut concevoir les expériences comme des états ou des événements (occurrences) qui sont passifs mais qui reflètent des capacités conceptuelles, relevant de la spontanéité, quand elle est à l'œuvre⁴⁹².

Le point crucial est donc la distinction entre activité et passivité : dans la constitution de l'expérience perceptuelle, les concepts ne sont pas mis en jeu de manière active comme dans le jugement. Si c'était le cas, ils détermineraient le contenu de l'expérience, et on tomberait alors dans un idéalisme⁴⁹³ ou ce que McDowell nomme un « platonisme rampant ». Mais ce ne sont pas les capacités conceptuelles qui opèrent un choix sur le contenu à conceptualiser, comme s'il y avait un premier niveau de réel, à partir duquel la réceptivité déterminerait un contenu. Les capacités conceptuelles sont mises en jeu dès le départ, dans l'appréhension du réel, sur un mode passif. Et cela permet de comprendre que la contrainte du réel s'exerce sur la pensée, sans pour autant non plus déterminer la pensée :

les contenus conceptuels en ce sens les plus primaires sont déjà investis par les impressions, c'est-à-dire les stimulations exercées par le monde sur notre sensibilité⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ Ibid., p. 43, p. 99-100.

⁴⁹² Ibid., p. 56.

⁴⁹³ On a souvent objecté à la conception de McDowell de tendre vers un idéalisme : celui-ci se définit comme la doctrine selon laquelle tout objet soit appartient à la subjectivité, soit est dépendant de la subjectivité. On lui a ainsi reproché de mettre en péril l'indépendance ontologique de la réalité extérieure, et McDowell, 2007, p.60 et suiv, a répondu patiemment à ces critiques. L'expérience, nous dit-il, est d'emblée conceptuelle. Mais l'expérience est aussi ce qui nous donne à voir le monde, qui nous apparaît pour ainsi dire d'emblée sous forme conceptuelle. En conséquence, il ne semble plus exister de fossé entre le concept et le monde. Si l'expérience est d'emblée conceptuelle, alors le risque est de « projeter » le conceptuel dans le monde, de façon idéaliste. En ce sens, le monde deviendrait quelque chose comme une projection de notre subjectivité. De manière très générale, la stratégie de McDowell contre ce type d'objections consiste à concéder l'ensemble sauf le reproche d'idéalisme. Il reconnaît qu'il introduit du conceptuel dans le monde, mais il ajoute qu'introduire du conceptuel dans le monde, ne veut pas dire projeter du subjectif dans le monde. En réalité, affirme-t-il, le conceptuel n'est pas par soi subjectif. C'est même dans le sens exactement inverse qu'il faut raisonner. Inclure le monde ou l'expérience dans l'espace des concepts comme fait McDowell, 2007, p.60, cela revient justement à reconnaître que le conceptuel n'est pas primairement quelque chose de subjectif : « le contenu conceptuel d'une expérience perceptive peut être – et, si tout va bien, est – quelque chose qui a lieu (*something that is the case*), un élément du monde. Nous pouvons voir l'expérience comme appartenant directement au monde, car le monde, compris comme tout ce qui a lieu (*everything that is the case*) n'est pas en dehors de la sphère conceptuelle. ». Cette solution confronte McDowell à un autre danger, celui qu'il cherche précisément à éviter, celui du « platonisme pur et dur ».

⁴⁹⁴ Ibid., p.42.

En d'autres termes, il ne s'agit pas de nier la dualité de la réceptivité sensible et de la spontanéité conceptuelle, mais d'affirmer que l'expérience passive est d'emblée travaillée par des capacités conceptuelles spontanées.

Par conséquent, McDowell est bien d'accord que « nous ne disposons pas d'avance⁴⁹⁵ » de tous les concepts de couleur, par exemple qui nous permettrons de penser les couleurs que nous rencontrons dans l'expérience. Si c'était le cas, nous ne pourrions pas concevoir, comme nous l'avons dit, que le concept s'adapte adéquatement au réel. McDowell propose une nouvelle manière de considérer le réel :

- 1) La réalité, au moment où elle nous est donnée dans l'expérience, est conceptuelle.
- 2) Cela ne signifie pas que les concepts soient imposés au réel pour le déterminer (ce qui serait un idéalisme). Il y a bien une contrainte du réel sur la pensée.

Le problème est qu'il n'est pas évident que ces deux éléments soient compatibles. Il faut donc aller plus loin et montrer en quoi ils sont compatibles, ce qui revient à proposer une nouvelle conception de la réalité. C'est à cela que va servir la mise en jeu de l'idée de seconde nature. Dire que la raison est pour les êtres humains une seconde nature revient à dire que le réel à la fois possède bien une indépendance à l'égard de la pensée, et est l'espace du sens. Autrement dit, nous devons élargir notre conception de ce qui est naturel de façon à ce que la nature puisse incorporer les capacités que les créatures qui nous sont semblables possèdent manifestement : nous acquérons une « seconde nature » dans notre initiation aux capacités conceptuelles, probablement au moment où nous apprenons le langage, et notre conception de ce qui est naturel doit être élargie pour accommoder ce fait.

3.4.3. Seconde réponse de McDowell – la seconde nature : « un platonisme naturalisé »

La figure de l'antinomie qui se présente comme le fil directeur de la position de McDowell semble s'articuler autour : de l'idée d'un tiraillement entre, d'un côté, la nécessité d'invoquer un donné qui soit suffisamment extérieur à la sphère des concepts pour pouvoir exercer une contrainte sur elle (sans quoi la pensée tournerait à vide) et d'un autre côté, l'impossibilité de reconnaître à un donné non-conceptuel la capacité de justifier ou d'étayer rationnellement des jugements (quand il peut au mieux les étayer causalement). Dans *L'esprit et le monde*, McDowell transpose, certes dans des termes différents, le dilemme

⁴⁹⁵ Ibid., p.91.

qu'il évoquait dans « Wittgenstein on Following a Rule ». À la première branche de Scylla que McDowell qualifie de platonisme sémantique correspond ici ce qu'il nomme un « *platonisme pur et dur* ou un *platonisme rampant* » (*rampant platonism*). À Charybde, qu'il associe à l'anti-réalisme naturaliste de Wright, correspond ici un « *naturalisme brut* » (*bald naturalism*)⁴⁹⁶. McDowell reformule le problème, comme suit :

Si nous pouvons repenser notre conception de la nature de manière à ménager de l'espace pour la spontanéité, même en niant que la spontanéité puisse être saisie grâce aux ressources du naturalisme brut, alors nous pourrions du même coup repenser notre conception de ce qu'il faut à une position pour qu'elle mérite le titre de « *naturalisme* ». [...] Dans notre bataille contre le naturalisme brut, nous sommes contraints de soutenir qu'on ne peut pas reconstruire l'idée d'un savoir de l'orientation dans l'espace des raisons, l'idée d'une réactivité à un réseau de relations rationnelles, à partir de matériaux naturalistes dans le sens que nous tentons de dépasser. On pourrait facilement croire que cela nous contraint à un platonisme rampant. On pourrait croire que nous ne pouvons plus dépeindre l'espace des raisons que comme une structure autonome (au sens où elle se constitue indépendamment de quoi que ce soit de spécifiquement humain). Et on pourrait croire qu'il ne nous reste que ce choix car tout ce qui est spécifiquement humain est certainement naturel [...] et que nous refusons de naturaliser les conditions de la raison. [...] De sorte qu'on dirait que notre image des êtres humains les place en partie dans la nature et en partie en dehors de la nature. Nous recherchons un naturalisme qui ait une place pour la signification, mais rien ici ne ressemble à un naturalisme⁴⁹⁷.

McDowell situe ainsi, comme nous l'avons précisé, sa propre philosophie dans l'histoire de la pensée occidentale, en la caractérisant comme une tentative de « *réenchantement* » du monde. Mais cela ne veut pas dire renoncer à la science moderne et revenir à la superstition pré-scientifique médiévale⁴⁹⁸. Il s'agit maintenant de réenchanter le monde en évitant deux écueils : celui d'une superstition pré-scientifique et ce « *platonisme pur et dur* » — qui manifestement ne peut que menacer une conception affirmant, comme celle de McDowell, que le monde lui-même est conceptuel. Il s'agit donc de ne pas succomber « *à la menace du surnaturalisme* ». McDowell emprunte ainsi à Sellars les termes du débat :

⁴⁹⁶ La structure des dilemmes est similaire, non identique, dans la mesure où le naturalisme auquel McDowell s'oppose dans *L'esprit et le monde* ne s'apparente pas à la version sociale et antiréaliste du naturalisme réductionniste qu'il attribue à Wright, mais aux formes réductionnistes du naturalisme en général c'est-à-dire aux approches qui rendent compte des pratiques normatives en termes non-normatifs. Ce « *naturalisme brut* » ou « *réductionniste* » consiste à penser la connaissance et la pensée dans le cadre du règne des lois de la nature; il soutient ainsi qu'il n'existe pas de différence entre l'espace des raisons et le règne de la loi, le premier pouvant être exprimé en termes du second, et que le vocabulaire normatif peut être analysé au moyen des catégories explicatives des sciences naturelles.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 110-111.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 105, p. 119.

Lorsque Sellars nous met en garde contre un sophisme naturaliste, il implique que la structure de l'espace des raisons est *sui generis*, en comparaison avec la structure que les sciences naturelles trouvent dans la nature. Il est compréhensible que le sentiment qui en résulte que le savoir et la pensée sont *sui generis*, en comparaison avec ce qui se présente comme une conception attrayante du naturel, doit générer des inquiétudes métaphysiques à leur endroit, lesquelles se cristallisent dans ce qui est ressenti comme la menace du supernaturalisme. Mais nous pouvons éviter ces inquiétudes si nous rendons possible le fait de compter la pensée et la connaissance comme des phénomènes naturels, malgré tout, même si la suggestion de Sellars soulève une question sur la façon dont ils peuvent l'être⁴⁹⁹.

McDowell considère que le scepticisme philosophique est attaché à la volonté de distinguer entre une sphère naturelle et une sphère de la pensée, soit en rendant compte de la pensée en termes naturels (c'est le sophisme naturaliste), soit en faisant de la pensée un phénomène super ou supranaturel. Il faudrait donc penser la naturalité de la pensée, l'intériorité réciproque de la nature et de la raison, pour parvenir à écarter à la fois la menace sceptique et la menace supernaturaliste. Cette position du juste milieu que McDowell nomme « un platonisme naturalisé » vise précisément à faire disparaître le fossé entre l'esprit et la nature ou entre le concept et le monde. *L'esprit et le monde* propose ainsi deux stratégies qui divisent, d'une certaine manière, l'ouvrage en deux parties, répondant aux enjeux épistémologique et métaphysique de « l'empirisme minimal » de McDowell.

La première stratégie, exposée dans les trois premières conférences, s'attache, comme nous l'avons entrevu, à construire une certaine conception de l'expérience. Cette reconstruction est opérée en termes kantien de concept et intuition (au niveau des facultés : sensibilité et réceptivité). Cependant, la position de McDowell n'est pas si univoque. En effet, sa méthode démonstrative est plus apagogique que positive. Il ne donne pas vraiment d'argument positif pour soutenir que les capacités conceptuelles sont à l'œuvre passivement au sein même de la réceptivité. Sa méthode consiste plutôt à montrer qu'il n'y a que des avantages et pas d'obstacle à adopter la solution qu'il propose. Dans un premier temps, il montre que les positions en présence se ramènent à deux options fondamentales⁵⁰⁰, qui se

⁴⁹⁹ Cité par Domenach, 2003/2, p. 169.

⁵⁰⁰ C.-à-d. comme nous l'avons souligné entre d'une part, l'idée que l'espace des justifications excède l'espace des concepts (le Mythe du Donné, qui voudrait d'un donné non conceptuel puisse néanmoins justifier des pensées) et, d'autre part, l'idée que l'espace de nos transactions avec la nature excède l'un et l'autre (« le cohérentisme radical » exemplifié par la pensée de Davidson, qui voudrait que

réfutant l'une l'autre. Toutefois, en montrant cette réfutation réciproque, il ne s'agit pas pour lui de proposer une troisième position concurrente, mais de remettre en cause les termes dans lesquels le problème est posé. Cela permet de rendre manifeste une autre possibilité, qui ne peut pas apparaître dans la manière initiale de poser le problème. McDowell soutient alors qu'on peut mettre un terme à cette oscillation en montrant que le réquisit d'une contrainte externe de la pensée par l'expérience n'exclut pas, mais exige au contraire, que des capacités conceptuelles soient déjà mises en œuvre dans la réceptivité elle-même⁵⁰¹. L'expérience est ainsi, selon McDowell, le lieu où se cristallise cette relation entre l'esprit et le monde, la raison et la nature; l'expérience ainsi reconstruite est intégrée à la sphère des raisons – en tant qu'elle partage une structure conceptuelle, une forme propositionnelle ainsi que des relations intentionnelles et inférentielles liant ces objets – tout étant simultanément une entité causalement produite par le monde. Bouveresse rend très bien compte de cette idée :

Il faut, selon McDowell, cesser de traiter l'expérience comme si elle pouvait être une raison extra-conceptuelle pour le jugement et l'intégrer elle-même à la sphère des concepts, parce que c'est le seul moyen de faire en sorte qu'elle puisse constituer non pas simplement une cause mais également une justification, pour les jugements qui s'appuient sur elle. Il semble donc que nous puissions préserver la conviction réaliste que nos représentations sont sous la dépendance d'une réalité externe à laquelle elles s'efforcent de correspondre qu'à la condition de renoncer à tracer une ligne de démarcation entre la sphère des concepts et un dehors extra-conceptuel quelconque d'où proviennent des influences qui s'exercent à travers elle.[...] McDowell pense que nous pouvons très bien supprimer la frontière sans tomber dans l'idéalisme et diminuer en quoi que ce soit l'indépendance, qui est exigée par le réalisme, de la réalité, par rapport à la pensée et à la représentation⁵⁰².

Nous ne souhaitons néanmoins pas développer davantage cet aspect du projet de McDowell, dans la mesure où cela nous mènerait trop loin, au cœur des débats épistémologiques sur le fondationnalisme et le cohérentisme, sur le rôle justificatif du Donné, sur des questions relatives à la philosophie de la perception; ce qui n'est pas l'enjeu même de notre propos dans ce travail. Il nous a tout de même paru nécessaire d'entrevoir cette dimension

l'expérience puisse exercer une contrainte sur nos pensées du seul fait d'avoir un impact causal, c.-à-d. non rationnel, sur elles).

⁵⁰¹ McDowell, 2007, p.41.

⁵⁰² Bouveresse, 1996, p. 38-39.

épistémologique afin de comprendre pourquoi McDowell s'appuie sur une autre conception du naturel (élargi aux phénomènes intellectuels) non plus physicaliste, mais biologique⁵⁰³.

La seconde stratégie, sur laquelle nous nous concentrerons davantage, élaborée dans les trois dernières conférences, s'intéresse à la nature métaphysique du projet et fait fond sur le concept aristotélicien de seconde nature pour montrer que l'idée que nos expériences sont des transactions naturelles n'est en rien incompatible avec l'idée que ces transactions sont normées⁵⁰⁴ : qu'il y ait une dichotomie entre l'espace non normatif des explications strictement causales avancées par la science moderne et l'espace normatif des raisons n'implique nullement qu'il y en ait une entre l'espace naturel des transactions empiriques et l'espace des justifications rationnelles.

La notion de seconde nature incarne la notion d'une nature normative, la dimension normative étant comprise comme naturelle. Jusqu'à présent, le normatif et le naturel s'opposaient : il s'agissait bien de deux pôles opposés d'une distinction qui trouve son origine chez Descartes, Kant et la philosophie moderne et les penser conjointement fut bien l'un des problèmes majeurs de la philosophie moderne. En introduisant ce concept de seconde nature, McDowell cherche précisément à reconstruire cette distinction entre le normatif et le naturel et à réviser, un des piliers de la philosophie moderne, à savoir cette conception de la nature que l'on associe au règne de la loi. Cependant, en raison de ce lien entre nature et loi, on court le risque de résoudre la question de la seconde nature ou de la nature normative en posant la question métaphysique (ce que Hume appelle *beg the question*). McDowell tente ainsi de proposer une nouvelle possibilité intellectuelle de traiter des problèmes de l'esprit et du monde; autrement dit, une idée de seconde nature qui donne à la fois un sens à cette idée que les capacités conceptuelles puissent être en jeu dans la réceptivité (et évite ainsi un naturalisme brut), sans qu'on perde pour autant le monde réel. Sa stratégie est donc d'établir un lien entre la raison et la nature, non pas en resituant la pensée rationnelle et l'activité intentionnelle à l'intérieur du règne de la loi (à l'image d'un naturalisme réductionniste), mais

⁵⁰³ Cité par Domenach, 2003/2, p.170 : « Pour éviter de concevoir la pensée et la connaissance comme supérieurs, nous devons souligner que la pensée et la connaissance sont des aspects de nos vies. Le concept de vie est le concept de la carrière d'un être vivant et donc évidemment le concept de quelque chose de naturel. ».

⁵⁰⁴ McDowell, 2007, p. 26-27 et quatrième conférence.

en élargissant les limites de la nature afin d'inclure les phénomènes intellectuels au sein même de l'espace logique de la loi :

Il faut ramener la réactivité à la signification dans les opérations de nos capacités sensibles naturelles comme telles, même quand nous soulignons qu'on ne peut pas saisir la réactivité à la signification dans des termes naturalistes, du moins tant que nous glosions l'adjectif « naturaliste » dans des termes du règne de la loi⁵⁰⁵.

Cette expansion de la nature au-delà du règne de la loi doit nous permettre de :

trouver le chemin de l'acceptation de ce que j'ai préconisé, à savoir qu'un concept de spontanéité spécifique, même si cette spécificité est problématique, peut néanmoins entrer dans la caractérisation des états et événements de la sensibilité – et considérer ces états et événements comme des actualisations de notre nature⁵⁰⁶.

L'idée est donc que la raison est pour nous une seconde nature, c'est-à-dire qu'il y a une naturalité de la raison. Or, il ne saurait être question de démontrer le bien-fondé du concept de seconde nature, mais simplement de nous amener à le voir en la « rappelant ». Cela consiste simplement à dégager les obstacles qui nous cachent l'évident⁵⁰⁷. Il y a en fait un obstacle majeur, c'est que nous assimilons la nature au règne de la loi, ce qui nous empêche de concevoir la naturalité de la raison ou de la signification. Mais ce que rappelle McDowell⁵⁰⁸, c'est que ce concept de nature n'est que la formation historique de la pensée œuvrant dans un champ particulier, celui des sciences modernes de la nature. Rien ne nous oblige à restreindre à cela notre concept de nature. Par conséquent, il est tout à fait possible de penser une naturalité de la raison. Et l'éthique aristotélicienne nous fournit un modèle pour cela :

La meilleure manière que je connaisse d'assimiler cette autre conception du naturel, c'est de réfléchir sur l'éthique d'Aristote⁵⁰⁹.

Ainsi, en élargissant la conception selon laquelle la vertu éthique est habituelle et donc naturelle en un sens, on peut penser que les raisons en général sont naturelles. Elles sont, pour

⁵⁰⁵ Ibid., p.110.

⁵⁰⁶ Ibid., p.110.

⁵⁰⁷ Wittgenstein, 2005, § 126.

⁵⁰⁸ McDowell, 2007, quatrième conférence, §3.

⁵⁰⁹ Ibid., p.112.

l'individu né dans un monde de significations et qui en a fait l'acquisition par le biais d'une éducation appropriée, une *Bildung*⁵¹⁰, comme une *seconde nature*.

McDowell reprend également, de manière plus indirecte, la notion de *Sittlichkeit* de Hegel : « j'aime à considérer ce travail [*L'esprit et le monde*] comme une sorte de prolégomène à la lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel⁵¹¹. ». Ainsi, la doctrine

⁵¹⁰ Cette éducation aux raisons, c'est ce que McDowell appelle *Bildung* : le terme allemand a en effet l'avantage sur le terme anglais (et français) de ne pas signifier seulement éducation mais aussi formation et culture. L'éducation aux raisons donne une nouvelle forme à l'animal humain, elle en fait d'un simple animal un animal rationnel.

⁵¹¹ Ibid., p. 17 : Bien que McDowell n'emploie pas explicitement la notion Hégélienne de *Sittlichkeit*, son affinité avec Hegel et son invocation explicite de la notion, en étroite parenté avec la notion Hégélienne de *Bildung*, contribuent à rendre son usage approprié. Cette notion de *Sittlichkeit* incarne, à notre avis, précisément cette conception de la normativité que McDowell recherche. Ce que Hegel appelle *Sittlichkeit* renvoie à nos obligations morales envers la communauté à laquelle nous appartenons. Ce mot a d'ailleurs été diversement traduit en français par « vie éthique », « éthique objective », « éthique concrète », mais aucune traduction n'en rend véritablement le sens, de sorte que nous conserverons le terme allemand. Dans cette langue, *Sittlichkeit* est le terme usuel pour « éthique » et possède la même étymologie que le mot *Sitten*, que nous pourrions traduire par « coutumes ». Le terme de *Sittlichkeit* rappelle que nos obligations sont fondées sur des normes et des usages établis (les structures familiales, les coutumes funéraires, etc.) d'une société particulière à un moment spécifique de son histoire. Il s'agit, par conséquent, d'une conception socialisée et historicisée de la construction de la signification et de la rationalité, un mode historique et social d'une conscience de soi communautaire. Hegel introduit ainsi, au moyen de cette notion de *Sittlichkeit*, une conception non métaphysique et anti-individualiste (c.-à-d. socialement articulée par les membres d'une communauté au sein d'une pratique communautaire) de la rationalité, de la signification et de la compréhension. L'idée même de *Sittlichkeit* nous offre une approche anti-cartésienne et post-kantienne de la raison et de la normativité en général. Elle est ainsi anti-cartésienne dans deux sens : elle ne conçoit pas la raison comme la propriété d'une substance métaphysique pensante (c.-à-d. non étendue) ; et la raison n'est pas la propriété d'une relation à soi individuelle et isolée. Selon la doctrine de la *Sittlichkeit*, la morale s'accomplit dans la communauté, c'est un phénomène social concret d'une construction communautaire réflexive de la signification et de la compréhension incarnée dans nos pratiques et rôles sociaux. Elle se définit également comme post-kantienne en raison de sa dimension anti-individualiste. Taylor, 1998, p. 84, note cette divergence entre Hegel et Kant comme suit : « Parce que cette philosophie [Kant] se limitait à une notion purement formelle de la raison, elle ne pouvait fournir de contenu à l'obligation morale. Parce qu'elle ne pouvait accepter le seul contenu valable, qui vient de la société en marche dont nous faisons partie, elle demeurait une éthique individuelle. ». La *Sittlichkeit* ne fait donc pas référence au comportement d'un peuple se soumettant aveuglément à des normes instaurées par la communauté. Dans sa forme dialectique *ultime*, elle incarne la construction *critique* d'une forme rationnelle de vie et renvoie aux normes d'une communauté une fois celle-ci soumises et adoptées sur la base d'un débat, d'un examen et d'une réflexion communautaire. Cette doctrine a donc pour effet de donner son contenu à l'obligation et de la réaliser. La *Sittlichkeit* préserve ainsi la dimension critique et réflexive inhérente à la raison kantienne. La *Bildung* est le processus d'éducation et d'initiation au sein d'une *Sittlichkeit* particulière ; il s'agit bien d'un processus d'enculturation rationnel et réflexif à l'intérieur même d'une société particulière. La *Sittlichkeit* intègre donc tous les éléments de la raison que McDowell essaie de réunir dans sa recherche d'un juste-milieu : l'idée post-cartésienne selon laquelle la rationalité n'est pas une propriété mystérieuse émanant d'une substance mystérieuse mais implique l'idée pro-kantienne consistant à agir à partir d'une conception de la règle

qui fait de la *Sittlichkeit* le sommet de la vie morale veut que l'on conçoive la société comme une vie plus vaste à laquelle l'homme participe en tant que membre. Cette notion déplace, pour ainsi dire, le centre de gravité de l'individu à la communauté, celle-ci perçue comme centre d'une vie, ou subjectivité, dont les individus sont des phases. La communauté, nous dit Hegel, est aussi « essence » et aussi « objectif final » pour les individus. Il y a derrière cette idée d'« essence » la notion selon laquelle les individus ne sont ce qu'ils sont que par leur inhérence à la communauté⁵¹². La société est ainsi nécessaire à la pleine réalisation de la liberté, en vertu de l'argument aristotélicien affirmant que la société est le minimum nécessaire pour qu'il y ait une réalité humaine. En donnant ainsi la prééminence à la *Sittlichkeit*, Hegel suit – consciemment – Aristote et, par la même occasion, le monde grec de l'antiquité. Car c'est chez les anciens Grecs que l'on retrouve la dernière manifestation connue d'une *Sittlichkeit* réalisée sans effort et sans division. Taylor, écrit ainsi :

Chez Hegel, le concept de *Sittlichkeit* traduit en partie l'unité expressive que sa génération attribuait à la *polis* grecque ; les hommes – croyait-on – avaient vu dans la vie collective de leur cité l'essence et la signification de leur propre vie, avaient cherché la gloire dans la vie publique au service de cette cité, trouvé leur récompense dans son pouvoir et sa renommée, et l'immortalité dans sa mémoire⁵¹³.

Les notions de coutume, de pratique et de forme de vie que l'on retrouve chez Wittgenstein semblent également héritières de cette notion.

La notion de seconde nature qui s'appuie sur toutes ces sources permet ainsi, à McDowell de réconcilier le fossé qui sépare le normatif du naturel. Toutes ces notions intègrent, en effet, l'idée centrale de pratiques d'apprentissage normativement instituées, socialement articulées et historiquement concrètes. McDowell soulignait d'ailleurs déjà comme nous l'avons montré, l'importance de cette dimension normative, sociale et historique de nos pratiques linguistiques au cœur même des notions de coutume, de pratique et de

ou d'une norme dont la validité impose que chacun accepte de s'y soumettre ; ainsi que l'idée post-kantienne mais pro-wittgensteinienne, selon laquelle se soumettre soi-même à une règle dont la validité ne réside, ni dans l'adoption d'une règle « super-rigide », ni dans une interprétation explicite de celle-ci, vise à participer à la pratique sociale et culturelle au sein de laquelle la validité de la règle ou de la norme est instituée.

⁵¹² Un passage de Hegel, 2003, p. 136, exprime cette idée : « Tout ce que l'homme est, il le doit à l'État ; c'est là que réside son être. Toute sa valeur, toute sa réalité spirituelle, il ne les a que par l'État ». Ou encore, de façon plus indirecte : « l'individu existe dans cette substance [...] Aucun individu ne peut dépasser les limites que lui assigne cette substance. Il peut bien se distinguer des autres individus, mais non de l'Esprit de son peuple. ». (Ibid., p. 81).

⁵¹³ Taylor, 1998, p. 84.

formes de vie. La notion de seconde nature contenue dans une conception platoniste naturalisée de la signification est donc intimement liée aux notions de coutume et de pratique. Celles-ci doivent alors être conformes à ce que nous entendons par l'idée d'une nature normative ou d'une « seconde nature ». Cette seconde nature est cette nature qui nous définit, en tant que créatures normatives ou régies par des règles, comme capables de construire, dans un contexte communautaire, nos propres standards normatifs, de les reconnaître comme tels et de choisir de nous y soumettre. Elle est ainsi cet aspect de nous-mêmes constitutif d'une rationalité pratique au sens de Kant – c'est-à-dire de notre nature comme agents rationnels et autonomes capables de se fixer ses propres règles et d'y obéir. La conception de la coutume et de la pratique de McDowell incarne ainsi cette idée d'une contrainte normative, à laquelle s'ajoute une dimension sociale – il s'agit ici donc bien d'une contrainte normative ou d'une conception de la règle que nous élaborons ensemble à travers nos pratiques de discussion, d'évaluation, de critique, etc. La coutume et la pratique viennent étoffer, d'un point de vue social, la notion de liberté kantienne (ou de rationalité pratique), celle-ci n'impliquant pas juste la corrélation de « surfaces visibles⁵¹⁴» d'un comportement mais une « rencontre des esprits », un partage non seulement d'une nature physique (première) mais surtout d'une nature normative (seconde). Les coutumes ou les pratiques sont socialement constituées par les accords émanant de nos jugements normatifs de similarité quant à nos perceptions des couleurs, des objets matériels, etc., en vertu desquels le comportement externe de tout un chacun est considéré comme similaire. Les coutumes et les pratiques intègrent pareillement les similarités normatives issues du comportement de tout un chacun et les produisent – chacun de nous parvient ainsi à une conscience normative (une seconde nature) au moyen de l'inculcation⁵¹⁵ de valeurs et de normes sociales contenues dans nos coutumes et pratiques.

McDowell structure ainsi sa position du juste-milieu c'est-à-dire celle d'un platonisme naturalisé, *via* la notion de seconde nature, en tentant d'éviter l'écueil de l'une ou l'autre des deux positions tout autant inacceptables, à savoir celles du « naturalisme brut » ou celle du « platonisme pur et dur » :

⁵¹⁴ McDowell, 2007, p. 44.

⁵¹⁵ Nous entendons l'inculcation au sens d'une transmission volontaire et méthodique de valeurs et de normes par des institutions. Ce mécanisme suppose la mise en œuvre de sanctions – négatives : punitions, ou positives : récompenses – envers ceux qui respectent ou transgressent les règles.

Pour nous assurer que notre réactivité aux raisons n'est pas surnaturelle, il nous faut nous appuyer sur l'idée que ce sont nos existences qui sont dessinées par la spontanéité, selon des motifs qu'on ne peut apercevoir que dans le cadre d'une enquête ordonnée par ce que Davidson appelle « l'idéal constitutif de rationalité ». Les exercices de la spontanéité relèvent *de notre mode d'existence* [...] De sorte que nous pouvons reformuler cette idée en disant que les exercices de la spontanéité relèvent de *notre manière de nous actualiser en tant qu'animaux*. Voilà qui écarte tout besoin de nous considérer comme des êtres particulièrement clivés, avec un pied dans le royaume animal, et un engagement dissocié et mystérieux dans un monde extra-naturel de liaisons rationnelles⁵¹⁶.

Les deux termes contenus dans l'expression « seconde nature » sont importants afin de montrer comment celle-ci vise à éviter la menace du « naturalisme brut » et du « platonisme rampant ». En effet, soutenir l'autonomie de la raison, c'est s'exposer à tomber dans une forme de platonisme, la signification étant alors conçue en toute indépendance au réel (dans un ciel des Idées). Cette conception engendre, comme nous l'avons souligné, une forme de « super-naturalisme » au sein duquel l'accès même au réel est compromis. Or, précisément, la conception aristotélicienne de la vertu comme *ethos* permet d'échapper à ce soupçon. Ce n'est pas un « platonisme hors de contrôle » car « les exigences rationnelles de l'éthique ne sont pas étrangères aux contingences de nos vies d'êtres humains⁵¹⁷ ». Les raisons ne sont pas extérieures aux formes de vie (*Sittlichkeit*) de l'individu, mais elles en font partie au sens propre et nous pouvons rendre compte de la manière dont l'individu accède aux raisons : il y accède en recevant l'éducation appropriée.

Les êtres humains sont initiés, selon un mode dont on peut rendre raison, à cette étendue de l'espace des raisons par une éducation éthique, qui distille dans leurs vies la configuration appropriée. Les habitudes de pensée et d'action qui en résultent sont la seconde nature⁵¹⁸.

Par conséquent, les raisons et les relations inférentielles liant nos formes de vie ne sont pas naturelles au sens où l'on affirme pour un objet inanimé, comme une pierre, les processus naturels répondant au paradigme de la « première⁵¹⁹ » nature. S'il en était ainsi, les processus

⁵¹⁶ Ibid., p. 111-112.

⁵¹⁷ Ibid., p. 117 : nous soulignons.

⁵¹⁸ Ibid., p. 118.

⁵¹⁹ La question se pose de savoir s'il y a, dans les êtres vivants, la même nécessité que dans les êtres non-vivants. Il est évident qu'un homme retombe vers le sol de la même manière qu'une pierre, si on le jette vers le haut. Quand Aristote utilise cet exemple pour caractériser le trait spécifique de l'être vivant, l'habitude, qui rend possible chez les hommes la variabilité du comportement, donc l'éthique, il

rationnels seraient compris dans les mêmes termes que les processus naturels, et McDowell préconiserait une certaine forme de naturalisme réductionniste. Il faut donc prendre en compte cet autre sens du terme « nature » dans lequel la pensée et les autres activités intentionnelles sont « naturelles », ce que nous appelons « seconde nature ». Autrement dit, le terme de « nature » dans l'expression « seconde nature » est important afin de permettre à McDowell d'éviter l'écueil du « platonisme rampant » ; et le terme « second » dans l'expression « seconde nature » est important afin de lui permettre d'étendre la notion de nature au-delà du rôle que lui assigne la conception de la science moderne (comme co-extensive à tout ce qui s'apparente au type d'explication spécifique à la science naturelle, c.-à-d. aux objets de première nature) d'y inclure la raison, la signification et plus généralement la normativité, et d'éviter ainsi l'écueil du naturalisme brut. La raison est pour l'homme une « seconde nature », non pas au sens où la raison aurait une naturalité métaphorique ou dérivée, mais au sens où devenir rationnel appartient au développement naturel d'une vie humaine.

Il ne s'agit donc pas, comme nous l'avons mentionné, de renoncer à la science moderne et de revenir à la superstition pré-scientifique médiévale⁵²⁰. McDowell ne préconise pas une telle vision du monde et soutient clairement qu'il est rationnellement impossible de faire marche arrière. Il envisage plutôt une nouvelle conception de la nature, c'est-à-dire une

ne veut pas exclure ce qui est commun à la pierre et à l'homme, c'est-à-dire la nécessité. La seconde nature ne supprime point, mais modifie seulement, la première nature et il y a dans notre vie aussi bien des aspects plus proches de la première nature que des autres plus modifiées. Même après les succès de la science moderne, cette différence entre première et seconde nature semble tout à fait valable, comme il y a toujours une différence entre la nécessité et la variabilité naturelle. S'il y a une tendance des pierres à tomber vers la terre, ceci vaut pour toutes les pierres sans différence individuelle. La façon de se mouvoir ne change pas, même si on jette la pierre « cent fois » et la tendance terrestre est la même chez toutes les pierres. Cette première nature n'est pas capable de développer des habitudes. Ce qui manque à la pierre n'est pas la tendance mais la tendance individuelle et c'est précisément l'uniformité de la première nature qui rend possible sa description nomique. Ceci reste vrai même si la conception de la première nature change et que le mouvement d'une pierre s'explique différemment – comme par la gravitation. La distinction entre première et seconde nature n'est pas une distinction entre deux domaines séparés, mais entre deux niveaux. Pour la seconde nature, cela veut dire qu'elle agit toujours dans la première. Un animal tombe comme la pierre, parce que l'animal, lui aussi, a un poids élémentaire. Il y a en nous des nécessités qu'on partage non seulement avec les autres êtres humains, mais aussi avec les éléments et les pierres. De ce fait résulte que nous sentons dans notre intérieur quelque chose qui n'est pas moins présent dans la pierre – mais il ne s'ensuit pas pour cela que l'on doive attribuer de la vie à la pierre.

⁵²⁰ Ibid., p.105: « tout cela peut sembler n'être qu'une invitation à régresser vers une superstition pré-scientifique, une tentative insensée et nostalgique de ré-enchanter le monde naturel. »

conception qui n'identifie pas « la nature avec le type d'intelligibilité recherché par la science naturelle⁵²¹ ». Selon McDowell, la conception aristotélicienne de la vertu répond, comme nous l'évoquions, à l'exigence de ce modèle d'une conception d'une seconde (normative) nature :

Pour Aristote, la vertu de caractère au sens strict est distincte d'une propension simplement habituelle à agir de façon à ce que cela corresponde à ce que la vertu exige. La vertu de caractère proprement dite inclut un état spécifiquement configuré de l'intelligence pratique [*practical intellect*] : la « sagesse pratique » [...] Il s'agit d'une réactivité à certaines exigences de la raison [...] D'après cette conception, il y a, dans l'éthique des exigences de la raison qui sont présentes que nous le sachions ou pas, et nos yeux s'ouvrent à ces exigences par l'acquisition de la « sagesse pratique ». De sorte que la « sagesse pratique » est exactement le modèle de compréhension [...]⁵²².

La pensée éthique d'Aristote s'intéresse ainsi au développement d'une sagesse pratique. Celle-ci se présente comme une réflexion sur l'acquisition de la vertu⁵²³ et se formule en termes d'exigences éthiques dont la reconnaissance requiert que les individus aient bénéficié d'une éducation et d'une initiation aux coutumes et traditions éthiques appropriées. De tels individus acquièrent à la fin de cette initiation sociale une conscience réflexive de la validité de ces exigences éthiques; il ne s'agit donc pas juste de connaître les étapes pouvant mener à un comportement vertueux, mais il faut être capable de justifier⁵²⁴ le bien-fondé de ces mêmes exigences motivant notre comportement. Les exigences éthiques sont avant tout des exigences rationnelles auxquelles l'individu accède en recevant une éducation et une socialisation appropriée – cette éducation appropriée et ce juste travail de socialisation lui permettent ainsi de développer cette capacité à être réceptif (*responsiveness*) aux exigences rationnelles et éthiques (c.-à-d. à cultiver cette sagesse pratique du grec *phronesis*) et à tendre vers l'accomplissement d'un caractère rationnel et éthique. Ainsi, l'éducation morale, la socialisation selon la *Sittlichkeit* appropriée, loin de nous exempter de la nature et en infiltrant nos vies, contribue à développer une sensibilité aux exigences rationnelles propres au caractère éthique, c'est-à-dire aux exigences normatives de la rationalité éthique. La conception aristotélicienne de l'éthique respecte ainsi la distinction kantienne entre agir

⁵²¹ Ibid., p.104.

⁵²² Ibid., p. 112.

⁵²³ Cf. Chap. II, §2.5.4.2.

⁵²⁴ McDowell, 2007, p. 114 : « [...] la pensée éthique est dans l'obligation permanente d'évaluer réflexivement et de critiquer les normes qu'elle considère, à tout moment comme la gouvernant. ».

simplement selon des règles de rationalité et agir sur la base d'une conception de ses règles, c'est-à-dire suivre des règles rationnelles non juste comme s'il s'agissait d' « une simple propension habituelle à agir de façon à ce que cela corresponde à ce que la vertu exige » mais les suivre en reconnaissant qu'il s'agit bien de règles rationnelles que tout un chacun devrait respecter. Par conséquent, un processus naturel, historique et social engendre une nature éthique, une capacité à être réceptif aux exigences normatives et rationnelles constitutives d'un caractère éthique. Il est donc question ici de faire droit à l'existence réelle de l'homme, sans pourtant renoncer à une conception forte de la rationalité comme faculté autonome. C'est ce que propose McDowell. Il s'agit de réintégrer l'homme rationnel parmi les animaux : la raison ne serait plus ce qui met l'homme à l'écart des animaux, mais la manière proprement humaine d'être animal. Le projet de McDowell est bien de :

remettre la main sur l'idée aristotélicienne selon laquelle un adulte humain normal est un animal rationnel, mais sans perdre l'idée kantienne selon laquelle la rationalité œuvre librement dans sa propre sphère.⁵²⁵

Il pense que nous pouvons échapper au formalisme de la rationalité kantienne en la replaçant dans son lieu propre, celui d'une humanité concrète, animale et contingente. McDowell fixe donc à la philosophie une tâche à la fois ardue et prometteuse, en ce qu'elle lui impose de rester fidèle à la complexité du sujet humain. Sa voie est ainsi de penser la raison comme une seconde nature pour l'homme, c'est-à-dire en ne la réduisant certes pas à de simples relations causales entre événements externes (à l'image des processus de la première nature) mais en ne niant pas non plus qu'elle fait bien néanmoins partie de la nature de l'être humain. C'est sous un angle déflationniste que McDowell présente cette idée de seconde nature. Il ne prétend pas produire une construction alternative au transcendantal, mais simplement « rappeler » quelque chose d'oublié, à savoir notre propre nature à la fois animale et rationnelle. La notion aristotélicienne de seconde nature fournit à McDowell un modèle adéquat à la position du juste-milieu qu'il tente de ré-inventer et de défendre – une manière de réfléchir sur la raison, la concevant comme essentiellement humaine (et donc naturelle) tout en lui reconnaissant néanmoins une dimension normative⁵²⁶.

⁵²⁵ Ibid., p. 119.

⁵²⁶ Aristote fait ainsi référence à la manière dont un être humain développe une nature morale ou un caractère vertueux, mais dans la mesure où la moralité et la vertu sont des espèces appartenant au genre de la normativité rationnelle, son approche de l'acquisition de la vertu peut être envisagée de manière

L'éclairage nouveau que nous offre McDowell de la conception aristotélicienne du développement du caractère éthique vise ainsi à lui frayer un chemin entre le naturalisme réductionniste, le super-naturalisme platoniste et le ré-enchantement médiéval.

L'idée d'animal rationnel sonne bien. Mais si l'on défend comme McDowell une conception autonome de la raison et de la signification, il ne semble pas que l'on puisse à bon droit qualifier l'homme d'animal rationnel⁵²⁷ sans rendre la première partie de l'expression triviale. Car, à partir du moment où l'homme possède la raison et le langage, il semble qu'il s'élève par là-même au-dessus de la sphère animale. Si la rationalité est inconditionnée et non-réductible à des processus physiques, l'animal rationnel que serait l'homme semble être déchiré entre deux espaces logiques exclusifs l'un de l'autre : celui de la rationalité et celui de la nature animale. Ce qui menace, c'est, dit McDowell, « l'éclatement métaphysique d'un animal doué de raison⁵²⁸. » Pourtant, le nœud de cette contradiction ne réside pas dans l'être humain lui-même mais dans une certaine conception de la nature comme domaine de la causalité physique, de telle sorte que la raison ne peut pas, à strictement parler, être naturelle. Or McDowell⁵²⁹ montre qu'une telle conception de la nature n'a rien d'obligatoire conceptuellement, mais relève d'une définition historique, celle de la science moderne de la nature. Mais rien ne nous oblige à restreindre la nature au concept qu'en a la science moderne. La seconde nature réexamine donc la conception moderne de la nature qui la définit comme l'espace logique de la loi en étendant les limites du naturel jusqu'à inclure un type de nature normative. L'écueil du ré-enchantement pré-moderne est évité dans la mesure où il est plutôt question de dire que, ce qui est l'ordre du rationnel et du normatif est naturel et non

plus générale comme un modèle explicitant la manière dont les objets naturels, tels que les êtres vivants, peuvent établir des relations rationnelles normatives, qu'il s'agisse de normes morales ou cognitives. McDowell, 2007, p. 118-119, applique ainsi la conception aristotélicienne de l'éducation éthique dans ce sens général, c'est-à-dire en rendant compte de la manière dont les êtres humains naturels sont rationnels et obéissent à des normes rationnelles. Il l'exprime comme suit: « Il est clair que ce propos ne se limite pas à l'éthique. Le modelage du caractère éthique, incluant l'imposition d'une configuration spécifique sur l'intelligence pratique, est un cas particulier d'un phénomène général d'initiation aux capacités conceptuelles. Cela comprend une réactivité à d'autres exigences rationnelles, au-delà de celles de l'éthique [...] Si nous généralisons la manière dont Aristote conçoit le modelage du caractère éthique, nous arrivons à une notion de pleine ouverture des yeux aux raisons par l'acquisition d'une seconde nature. [...] c'est ce qui se trouve dans la philosophie allemande sous le nom de *Bildung*. »

⁵²⁷ Ibid., p. 119.

⁵²⁸ Ibid., p. 145.

⁵²⁹ Ibid., conférence 5, §3.

que, ce qui est de l'ordre du naturel est rationnel et normatif. Autrement dit, la seconde nature implique le rapprochement du normatif et du naturel en introduisant ce qui est de l'ordre du rationnel et du normatif au cœur du règne de la nature (et en abandonnant l'équation qui associe nature et règne de la loi) et non en soumettant le naturel sous la contrainte des normes rationnelles. Par conséquent, cette conception de la réalité nous amène uniquement à considérer le comportement rationnel et normatif des êtres humains comme naturels, et non le comportement naturel des pierres et des moineaux comme rationnellement normatifs (re-enchantement). Dans cette idée de seconde nature, est à présent contenue une conception de la nature humaine qui situe les contraintes normatives de la rationalité à l'intérieur de nos actions rationnelles et concrètes quotidiennes, qu'elles soient orientées vers un but moral ou qu'elles aient une nature proprement cognitive telle que, l'apprentissage du langage et la communication avec autrui. Notre éducation façonne ainsi ces actions parfaitement ordinaires que des animaux humains empiriques peuvent accomplir (et sont en ce sens des activités naturelles) tout en opérant néanmoins sous des contraintes normatives de rationalité. Ce n'est donc pas parce que le nouveau-né humain est un animal que sa nature est intégralement physique. De même que le petit oiseau ne sait pas voler en sortant de son œuf, de même le bébé humain ne sait pas penser à la naissance : il n'empêche que chacun d'eux peut posséder cette capacité à titre de potentialité qui sera plus tard développée.

Notre *Bildung* [c'est-à-dire notre éducation] actualise certaines des potentialités que nous avons eues en naissant ; il n'est pas nécessaire de supposer qu'elle introduit quelque ingrédient non-animal dans notre constitution⁵³⁰.

Si l'on résiste à l'identification de la nature à la nature physique, il n'y a donc pas de raison de refuser que la nature de l'homme soit à la fois physique et rationnelle. Il est ainsi bien possible de penser que la raison est naturelle en l'homme, mais c'est une seconde nature. Elle est seconde non pas en un sens ontologique mais en un sens chronologique, car elle requiert un développement. À cet égard, comme le précise McDowell⁵³¹, ce n'est pas seulement l'homme mais tous les animaux qui possèdent une seconde nature consistant en des caractères acquis ; la spécificité de la seconde nature humaine est d'être d'un autre ordre que sa première nature, physique. Mais ainsi le développement des potentialités rationnelles de

⁵³⁰ Ibid., p. 122.

⁵³¹ McDowell, 2000, p. 98.

l'être humain par son éducation n'est pas plus mystérieux que le développement des potentialités de chasseur du jeune tigre. L'environnement, par ses sollicitations et l'interaction avec les autres membres du groupe, va pousser l'individu à développer certaines potentialités plutôt que d'autres et donc exercer sur son développement une action constitutive. La spécificité de l'environnement humain est qu'il est rationnel. Les êtres humains trouvent dans le monde où ils naissent l'institution du langage dans laquelle sont déposés les concepts. En accédant au langage⁵³² par le biais de son éducation, l'être humain accède à l'espace des raisons. En même temps qu'il apprend à se comporter dans ce monde, l'enfant apprend à parler et à penser : c'est l'une des activités sollicitées par son environnement.

Normativité, rationalité et signification ne regardent donc pas vers un royaume surnaturel ou non naturel; elles sont complètement « chez nous⁵³³ » au cœur de nos pratiques et activités faisant partie de notre vie sociale quotidienne. Une telle approche vise à démystifier l'espace des raisons, à le « naturaliser » – à faire de notre normativité rationnelle une caractéristique parfaitement anodine de notre développement et de notre vie humaine ordinaire. Cette idée d'une seconde nature « naturalise » la raison, et évite ainsi le platonisme rampant, non sur le mode du naturalisme brut, en réduisant notre discours normatif et rationnel à des simples régularités causales, mais en situant la normativité rationnelle au cœur de nos pratiques sociales quotidiennes, telles que nos pratiques d'initiation à l'apprentissage du langage, de la réflexion, de la discussion rationnelle ou encore celles valorisant la réalisation d'une action morale. La notion de seconde nature cherche donc à restaurer la normativité *chez nous* dans nos pratiques ordinaires ou naturelles (en éradiquant ainsi la menace du super-naturalisme); les exercices d'une rationalité pratique semblent alors

⁵³² Le langage nous fait accéder à un espace autre, l'espace des raisons, ou de la signification. Les êtres humains diffèrent des autres animaux en ce que leur *Bildung* ne leur donne pas une maîtrise spécifique sur leur environnement, mais qu'elle leur ouvre un monde. Quoique le langage soit aussi naturel que n'importe quelle faculté animale, il ne s'y réduit pas, mais il nous fait accéder à l'universel. Mais il faut souligner en même temps, que le langage est encore fondé sur une vie humaine. Pour reprendre les mots de Gadamer, 1996, p.470, auquel McDowell se réfère ici : « La langue n'a son être véritable que dans [...] la mise en œuvre de l'entente », c'est-à-dire d'« un processus vivant, dans lequel s'exprime une communauté de vie. [...] Dans cette mesure, l'entente humaine dans le dialogue ne diffère pas de l'entente que les animaux cultivent entre eux. ».

⁵³³ McDowell, 2007, p.125, utilise sans cesse cette métaphore de l'habitation dans l'*Esprit et le monde* pour penser notre être au monde, pour penser que nous sommes « chez nous dans l'espace des raisons ». La métaphore est en effet adéquate : l'espace des raisons est bien un espace autonome, mais qui nous est en même temps approprié.

parfaitement naturels ou ordinaires, tout en étant néanmoins l'expression d'une normativité rationnelle. C'est ainsi *via* la notion de seconde nature que McDowell pense avoir trouver une conception adéquate (plus large) de la nature, celle-ci s'efforçant de reconstruire la rationalité pratique kantienne sous une forme sociale non réductionniste.

3.5. Les 3 menaces de la conception sociale de McDowell

La version sociale faible ou le platonisme naturalisé de McDowell, façonné tel que nous venons de le voir sur la conception de l'éthique aristotélicienne, met en évidence deux éléments :

1. L'indépendance de la validité des standards éthiques, auxquels nous accédons au moyen d'une éducation ou d'une *Bildung* appropriée. L'éducation appropriée nous permet ainsi d'identifier une action ou un caractère vertueux mais, la définition même de ce qu'est une action vertueuse ne doit pas seulement dépendre du processus d'initiation éducatif ou de notre habileté à la reconnaître comme telle. C'est, en concevant ces standards comme indépendants de notre manière sociale de les appréhender, que McDowell tente d'éviter de réduire et d'exprimer la normativité des standards éthiques en des termes sociaux, c'est-à-dire en un sens social fort. Ce premier élément se situe donc dans la continuité des approches de McDowell entrevues dans « Wittgenstein on Following a Rule » ainsi que dans *L'esprit et le monde* quant à son engagement à l'égard d'une « notion intuitive et familière d'objectivité » étroitement liée à la normativité, c'est-à-dire quant à la constance de son engagement pour une normativité forte. En distinguant les standards normatifs de notre manière de les identifier comme tels, McDowell doit d'une certaine manière rétablir ce lien afin d'éviter l'écueil du platonisme rampant. Ces standards normatifs doivent donc être resitués et contextualisés dans un environnement social.

2. Par conséquent, le second élément du platonisme naturalisé implique, une fois établi le statut objectif de ces standards normatifs, de les situer dans un contexte social.

McDowell propose différentes variantes de cette caractéristique :

2a. Les standards éthiques pertinents ne sont pas « étrangers aux contingences de nos vies d'êtres humains⁵³⁴ ».

2b. Les standards éthiques pertinents sont des exigences auxquelles « une bonne éducation nous initie⁵³⁵ »

2c. Les standards éthiques pertinents sont « essentiellement à la portée⁵³⁶ » d'un être humain parvenu à la maturité au terme d'une initiation éthique appropriée.

Ces deux caractéristiques sont supposées garantir au platonisme naturalisé de McDowell une position du juste milieu entre le Scylla d'un platonisme rampant et le Charybde d'une version sociale réductionniste du naturalisme brut. La première caractéristique d'indépendance vise à éviter l'écueil d'une approche sociale réductionniste, voire d'une forme sociale de naturalisme causal (ou « brut »), ce qui était précisément la critique que McDowell adressait à l'idée même de social ou d'une socialité défendue par Wright. La seconde caractéristique d'une contextualisation sociale ou d'une constitution des normes vise à atténuer ce caractère auto-suffisant des standards normatifs afin de ne pas situer la dimension objective d'une validité de ces standards au-delà du monde humain (dans un ciel des Idées) et de tomber dans un platonisme rampant. Deux questions se posent donc :

1. Le platonisme naturalisé réussit-il à éviter l'écueil du platonisme rampant ?
2. Le platonisme naturalisé réussit-il à éviter l'écueil du naturalisme brut ?

Il s'agit, en premier lieu, de distinguer, comme nous l'avons mentionné, entre deux formes différentes de contextualisme : un contextualisme épistémologique et un contextualisme ontologique. Un contextualisme épistémologique est l'approche selon laquelle notre connaissance des standards normatifs dépend de nos contextes sociaux de discussion et d'accord ; un contextualisme ontologique soutient que ces standards dépendent, eux-mêmes, de nos contextes sociaux de discussion et d'accord. Par ailleurs, il faut distinguer le contextualisme ontologique du relativisme, celui-ci affirmant que nos standards normatifs ne dépendent pas simplement de nos accords sociaux discursifs mais s'y identifient (au point de se réduire à de tels standards). La première proposition que McDowell doit justifier est

⁵³⁴ Ibid., p. 117.

⁵³⁵ Ibid., p.116.

⁵³⁶ Ibid., p. 118.

donc d'abord celle relative au contextualisme ontologique. Le problème est alors que, cette seconde caractéristique, qui est pourtant précisément conçue pour assurer la plausibilité d'un contextualisme ontologique, oscille entre une formulation ontologique et épistémologique de la thèse d'un contextualisme social : 2a. formule un énoncé ontologique quant à la dimension sociale des standards normatifs eux-mêmes : ceux-ci sont envisagés comme n'étant pas *étrangers* à nos vies alors que 2b. et 2c. sont formulés dans des termes épistémologiques : ils considèrent de tels standards comme étant à *notre portée*, au terme d'une *initiation* et d'une éducation éthique appropriée. Ils portent ainsi sur la question épistémologique du mode social d'accès à ces standards, et non sur la question ontologique du mode social d'être de ces standards, eux-mêmes. Si McDowell défend seulement un contextualisme épistémologique, il n'a alors pas répondu au problème de fournir une approche anti-platoniste néanmoins non réductionniste des standards normatifs mais s'écarte du problème en question, dans la mesure où il n'est plus en train de parler des standards eux-mêmes mais de notre appréhension ou de notre connaissance de ces mêmes standards. La proposition épistémologique selon laquelle, nous pouvons appréhender des normes objectivement valides au moyen de nos pratiques sociales, ordinaires et empiriques, n'explicite pas, de manière assez rigoureuse, le rôle fondationnel de ces standards normatifs, et s'apparente ainsi à une forme de platonisme rampant. Tout ce que le contextualisme dit est que notre habileté à reconnaître l'application correcte de certaines normes dépend de nos pratiques ou de nos contextes socialement articulés, et ceci est cohérent avec l'idée que leur correction n'est pas établie au moyen de telles pratiques sociales. Un partisan du platonisme rampant pourrait très bien endosser une telle approche dans la mesure où elle ne dit rien quant aux conditions de correction de ces normes-ci, et *a fortiori* quant aux pratiques sociales qui déterminent ou constituent une application correcte des normes.

Cependant, si le platonisme naturalisé de McDowell formule effectivement une proposition ontologique, il doit d'abord la distinguer du relativisme ou du naturalisme brut c'est-à-dire d'une conception sociale réductionniste des normes. Rien n'affirme que McDowell préconise un tel point de vue. Une manière de défendre le contextualisme ontologique est alors d'affirmer que la manière avec laquelle nous arrivons aux normes (c.-à-d. *via* la pratique sociale) est *constitutive* de ce à quoi nous arrivons. Un tel argument conduit, d'une certaine manière, à inférer de manière inductive une forme de contextualisme

ontologique, à partir d'un contextualisme épistémologique. S'il s'agit bien de la position de McDowell, alors elle mène bien à une proposition ontologique portant sur la constitution d'une application correcte des normes – elle énonce ainsi que les normes doivent s'identifier aux accords obtenus et établis à l'intérieur même du contexte de nos pratiques sociales d'accord, de discussion et d'évaluation. Néanmoins, alors qu'il est plausible que ce raisonnement s'applique au domaine de l'éthique (la conception d'une normativité sociale de McDowell s'appuie sur l'approche normative de l'éthique aristotélicienne), on ne trouve pas son analogue en logique (à moins que son seul analogue soit une approche naturaliste de la logique), et la conception de la normativité en éthique de McDowell, en portant sur les normes de la rationalité cognitive en général, devrait ainsi s'appliquer à la logique en tant que paradigme du raisonnement cognitif. Autrement dit, soutenir qu'il n'existe pas de dispositions morales sans que nous développions et cultivions notre seconde nature au moyen d'une éducation et d'un apprentissage social et culturel approprié à l'acquisition d'un comportement vertueux, demeure discutable. Il est plausible, par exemple, qu'une telle chose comme la vertu du courage n'existe pas si aucun être humain n'a été éduqué pour être courageux. Mais, il est faux de dire que la validité des normes logiques est constituée par une seconde nature développée au cœur même de nos pratiques sociales. On pourrait comprendre le rôle de la logique ainsi si les normes logiques étaient conçues pour représenter les régularités sociologiques effectives dans les pensées des agents. Mais, réduire ainsi son rôle revient à considérer que les normes logiques, relatives à la manière dont nous *devrions* penser et raisonner, sont identiques à des généralisations empiriques portant sur la manière dont nous pensons et agissons, ou sur celle qui nous a été inculquée par nos pairs, ce qui correspond à adopter une conception de la logique sur le mode du naturalisme brut. Cette dernière confond le statut de la norme connue avec la nature du processus au cours duquel nous sommes initiés à l'acquérir et commet le sophisme naturaliste de confondre ce qui *doit* être avec ce qui *est* c'est-à-dire de confondre la validité rationnelle d'une norme avec son histoire causale⁵³⁷.

⁵³⁷ Cette critique de McDowell est similaire à celle que développe Williams, Mi., 1996, p. 106. Williams s'attaque à la tentative de McDowell visant à étendre sa conception des normes éthiques aux normes scientifiques. Il soutient qu'il est certes plausible qu'il n'existe pas une telle chose comme le courage sans que personne n'ait été initié à être courageux mais qu'en ce qui concerne les phénomènes naturels scientifiques comme par exemple le mouvement des planètes, le raisonnement est complètement différent : en effet, il existerait toujours des planètes qui continueraient toujours à se mouvoir telle qu'elles le font même si personne ne décidait d'entreprendre de recherche astronomique.

McDowell est conscient de ce danger en formulant une proposition ontologique forte quant à la constitution sociale des normes elles-mêmes et en dérivant celles-ci directement d'une proposition épistémologique relative à nos processus d'apprentissage. C'est ainsi la raison pour laquelle il fait appel à cette première caractéristique de l'indépendance de l'objectivité des standards normatifs quant aux pratiques sociales, celles-ci nous inculquant à développer une certaine sensibilité à leurs égards. L'affirmation d'une indépendance des normes sépare précisément la constitution des normes de notre manière de les connaître, et permet ainsi d'éviter une forme de réductionnisme social, et ainsi de naturalisme brut ou relativiste dont se rend coupable Wright. L'erreur commise par l'approche de Wright en termes réductionnistes de régularités sociales est, selon McDowell, de confondre la question épistémologique avec la question ontologique : Wright soutient que les normes des mathématiques, de la logique, de la science et de l'éthique se réduisent à des jugements auxquels nous arrivons par le biais de nos pratiques d'apprentissage et de nos accords communautaires de telle sorte qu'il n'existe, au niveau de la communauté, de distinction entre ce qui est correct et ce que la communauté considère comme correct. Selon Wright, au niveau communautaire, nous ne faisons que suivre une routine (« we just go ») et l'idée même d'une application correcte des normes de signification est façonnée par la manière dont nous suivons cette routine. Or, selon McDowell, il s'agit bien d'un naturalisme brut : Wright confond une application objective et correcte de la norme avec les conditions sous lesquelles nous venons à l'apprendre. McDowell tente donc d'éviter ce type de réductionnisme social en insistant sur l'indépendance des normes à l'égard de nos pratiques sociales. Sans cette exigence d'indépendance, son approche au sens d'une version sociale faible risque de sombrer, à l'image de Wright, sous une forme réductionniste ou sous une version sociale forte des normes de signification, et se trouve alors sujette à la même critique.

Par conséquent, il n'est pas garanti que McDowell échappe bien à son propre dilemme : avancer, d'un côté, la thèse selon laquelle les standards normatifs eux-mêmes sont objectifs afin d'éviter le réductionnisme risque de mener au platonisme, mais soutenir, de l'autre côté,

Notre argument prolonge ainsi la critique que Williams adresse à McDowell en l'étendant aux normes logiques. Tout comme l'explication des normes éthiques ne s'applique pas aux normes scientifiques, elle est inadéquate pour les normes logiques : les normes logiques et les résultats qu'elle génère, les théorèmes d'incomplétude de Gödel, demeureraient valides même si personne autour de nous n'était doté d'une seconde nature suffisamment développée (en logique) pour les prouver.

qu'ils sont modelés par un point de vue social ou communautaire afin d'éviter le platonisme risque de conduire au réductionnisme (ou au relativisme). En effet, si on affirme, de manière trop radicale, que les standards normatifs sont indépendants de leurs procédures de ratification, des pratiques, des formes de vie, des traditions, etc., alors, le *platonisme rampant* représente une menace. Si on insiste trop fermement sur la constitution sociale des standards à l'intérieur même de nos pratiques, de nos coutumes, de notre *bildung*, etc., un naturalisme brut ou une forme de réductionnisme social peut être un danger. Afin d'échapper à la disjonction entre platonisme et naturalisme brut (réductionnisme social), il semble qu'il faille adopter le point de vue selon lequel les normes dépendent à la fois de nos contextes sociaux ou de nos pratiques de ratification tout en ne se réduisant néanmoins pas à nos pratiques réelles, socialement articulées ou communément ratifiées. Autrement dit, selon McDowell, parler de normes objectives de la signification revient à dire que de telles normes sont irréductibles, mais non complètement indépendantes, aux accords sociaux ; et par conséquent que l'objectivité n'implique pas le platonisme, le platonisme pouvant être évité en privilégiant une approche contextualiste, et non relativiste. Ce qui nous semble important à présent, est moins de savoir si McDowell se rend coupable d'osciller d'une branche à l'autre de son propre dilemme que de souligner le contexte dialectique au sein duquel s'inscrit son approche sociale des normes de signification. Circonscrire ce contexte dialectique nous permet de définir le rôle des conditions d'adéquation dans l'élaboration d'une conception sociale de la normativité. Une approche sociale acceptable doit donc formuler un énoncé ontologique sur la constitution sociale des standards normatifs, en tant que tels, et non simplement se contenter d'un énoncé épistémologique relatif à nos modes sociaux de les connaître. Mais il ne s'agit pas de réduire de tels standards à des généralisations empiriques portant sur des régularités sociales à agir conformément à l'usage en vigueur.

3. S'ajoutent également à la menace du platonisme et du naturalisme brut (ou du relativisme), un troisième problème : celui d'une circularité explicative. McDowell soutient que l'application correcte des normes de signification ne devrait pas être expliquée en termes de régularités sociales façonnant l'usage communautaire, mais en termes de coutume, de pratique, d'une éducation appropriée, de seconde nature, etc. Ces dernières cristallisent le phénomène social, et si elles ne s'apparentent pas à une forme de réductionnisme social, elles doivent déjà contenir une dimension normative. La dimension normative de la signification

est alors expliquée en termes d'autres notions contenant elles-aussi une dimension normative, de telle sorte que la normativité n'est pas expliquée mais présupposée. Par conséquent, en s'efforçant de rendre compte de l'idée même du social d'un point de vue contextualiste tout en évitant l'écueil des conceptions réductionnistes, McDowell doit se méfier du problème de la circularité – au lieu d'offrir une explication réductionniste qui élimine toute forme de normativité (Wright), son approche risque d'être circulaire et non explicative.

3.6. Conclusion

Nous avons ainsi cherché à clarifier la nature, la provenance et les fondements d'une contrainte normative attachée aux normes de signification. Nous avons donc analysé et évalué la pertinence des différentes versions que proposent Kripke, Wright mais principalement McDowell, d'une conception sociale de la normativité de la signification. À la lumière des critiques et objections adressées à l'encontre des interprétations de Wittgenstein formulées par Kripke et Wright, McDowell tente de définir ce qu'il entend par la thèse d'une normativité forte des normes de signification, celle-ci adhérant à l'idée de normes objectivement correctes sans tomber dans l'écueil du naturalisme réductionniste ou du relativisme culturel, celui-ci visant à exprimer le langage en termes purement causaux. En effet, McDowell reproche aux conceptions sociales anti-réalistes de Kripke et de Wright d'éliminer toute notion d'une normativité objective au profit d'un accord communautaire ou d'un consensus de la majorité de ses membres rendant de ce fait impossible toute distinction entre ce qui est correct et ce qui semble correct pour une communauté de locuteurs. McDowell cherche ainsi d'un côté, à rendre compte de l'application correcte des concepts sans séparer celle-ci de l'usage que nous en faisons au sein de nos pratiques linguistiques (afin de ne pas tomber dans l'écueil du platonisme) et de l'autre, à ne pas réduire la normativité de la signification à nos pratiques linguistiques effectives (au risque de succomber à une forme de naturalisme réductionniste).

L'objectif de McDowell n'est donc pas de revenir à une approche réaliste qui conçoit l'idée d'une application correcte et objective des normes de signification en termes d'une correspondance à la réalité en soi. McDowell vise plutôt à privilégier ce qu'il désigne comme une conception « non anti-realist » de l'objectivité des normes de signification c'est-à-dire une conception qui soit ni anti-réaliste, ni réaliste. En d'autres termes, il défend une position

anti-réaliste en ce qu'il soutient que l'objectivité d'une application correcte des normes de signification dépend de nos pratiques linguistiques et sociales; mais se réclame aussi d'une position non-anti-réaliste pour laquelle l'objectivité d'une application correcte de la signification ne peut se réduire à nos pratiques et à l'idée d'un accord communautaire. Il s'agit donc d'introduire cette idée même d'une dimension sociale avec prudence afin de ne pas réduire l'objectivité (et donc la normativité) à des régularités d'usage observées au sein d'un groupe d'individus.

McDowell semble proposer pour sortir de cette impasse une conception sociale plus faible quant à l'objectivité et à la portée de l'application des normes de signification en termes de coutumes et de pratiques, celle-ci s'inspirant de sa lecture de Wittgenstein. Nos normes de signification ne doivent ainsi pas émaner, selon Wittgenstein, d'un cadre d'analyse transcendant extérieur à la pratique mais doivent être construites de l'intérieur au moyen d'une rigidification de nos coups particuliers réalisés au sein même de la pratique. La pratique linguistique est alors articulée de telle sorte à ce que certains de ces coups-ci finissent par se ritualiser, voire se rigidifier en normes. Les normes ainsi formées à partir d'énoncés prétendant à la vérité disposent alors d'une validité qui transcende à la fois les pratiques desquelles elles émergent et qui se façonne également à l'intérieur même de ces pratiques sociales elles-mêmes – nous (ou nos pratiques) rigidifions ou durcissons nos propositions empiriques en normes objectives. McDowell pense ainsi, en s'inspirant de Wittgenstein, que notre usage du langage doit être considéré dans le contexte de nos vies, de nos coutumes et de nos pratiques sociales. Cependant, cette première réponse nous conduit à nous demander si McDowell, en faisant appel aux notions de coutume et de pratique, ne commettrait pas l'erreur d'avancer une conception de l'application correcte des normes de signification en termes d'un accord communautaire et de ce fait, son approche ne serait pas fondamentalement différente de celle de Wright.

Pour y répondre, il faut avant tout préciser le sens différent que donne McDowell à cette dimension sociale des normes de signification et faire la distinction entre une approche publique et une approche sociale de la signification. Une approche publique laisse ainsi entrevoir que, pour connaître la signification d'un terme, il faut d'une part, pouvoir constater de l'uniformité, de la régularité ou de la cohérence dans l'usage et d'autre part, que l'application d'un terme au niveau individuel soit *manifestable* ou publiquement observable

aux autres. Une approche sociale, telle que la préconise McDowell, ne requiert pas seulement qu'un observateur extérieur soit capable d'identifier le type de régularité instanciée par l'individu mais souligne que la signification doit avant tout émaner d'une activité conjointe avec les autres membres de la communauté : un standard objectif de correction ne peut, en effet, être adopté que s'il suit un processus discursif d'argumentation, de critique et d'évaluation jusqu'à ce que les membres réussissent à se mettre d'accord sur ce qu'ils considèrent être une application correcte d'un terme et que le standard d'une application correcte soit reconnu par l'utilisateur. Il ne s'agit donc pas simplement de maintenir la régularité dans l'application d'un terme dans la mesure où un comportement peut certes bien être accompli avec régularité tout en étant dénué d'une dimension normative (par exemple, le comportement d'un perroquet). La dimension publique n'est donc pas suffisante pour rendre compte de la normativité. En outre, alors que dans une approche publique, la signification est externe au point de vue d'autrui, dont le rôle est celui d'un observateur extérieur qui se contente de détecter de la régularité dans le comportement de ses semblables, il n'est ainsi absolument pas nécessaire qu'il participe au processus de constitution de la signification; dans une approche sociale, la participation d'autrui au sein d'une pratique commune et conjointe est requise pour juger, évaluer et corriger l'application adéquate d'un terme. Par conséquent, à la distinction initiale entre une dimension publique et sociale, s'ajoute ainsi celle entre un point de vue interne et externe, entre un point de vue émanant d'un observateur et d'un participant et entre une attitude de détection (de la régularité) et de constitution (de la signification).

Ce qui caractérise l'approche sociale est donc la thèse selon laquelle la constitution même de la signification requiert une activité conjointe ou une interaction communautaire et au final l'aboutissement d'un accord. McDowell ne défend donc pas ici une version sociale forte, celle-ci préconisant davantage l'idée selon laquelle l'accord communautaire est une condition nécessaire et suffisante visant à déterminer ce qui est correct ou incorrect dans l'activité de suivre une règle et engendrant ainsi une lecture réductionniste des normes de signification, ce que McDowell s'efforce d'éviter. Il soutient, tout en maintenant le lien entre objectivité et normativité, une version sociale faible avançant ainsi la thèse selon laquelle l'accord social est seulement une condition nécessaire de l'application correcte et incorrecte des normes de signification. Les notions de coutume et de pratique ne sont donc pas réduites

au fait que nous puissions être entraînés à nous comporter de la même manière mais impliquent de partager ou de participer conjointement à l'élaboration de jugements de similarité et de correction normative. Ces jugements sont donc produits à partir de ce que les participants, partageant une conception sociale, considèrent comme une application correcte ou non ou comme une activité de suivre la règle de la même manière ou non, concordant ainsi, au vu de cette conception normative commune, leur comportement. Ces standards normatifs de la signification et de la vérité surviennent alors dans des contextes culturellement riches et émergent seulement de la participation ou de l'immersion dans nos formes de vie. Par conséquent, les notions de coutume et de pratique visent bien à éviter l'écueil d'une version sociale réductionniste et d'un naturalisme béhavioriste dans la mesure où celles-ci ne doivent pas être comprises en termes de régularités comportementales publiquement observables mais comme des espaces de similarité normative socialement constitués et accessibles aux participants prenant part à l'activité linguistique.

McDowell montre alors que pour arriver à une conception sociale adéquate des normes de significations, il faut avant tout s'efforcer de surmonter les termes dans lesquels le problème est posé, à savoir dépasser le constat d'un certain dualisme affirmant l'irréductible opposition suivante : celle entre le normatif et le naturel, l'expérience et la pensée, l'esprit et le monde ou l'intuition et le concept. Il ne s'agit pas tant de rendre compte de la pensée en des termes naturels (c'est le sophisme naturaliste) ou encore de faire de la pensée un phénomène super ou supranaturel, la signification étant alors conçue en toute indépendance au réel. Autrement dit, il s'agit de trouver un point d'équilibre entre d'une part, la nécessité d'invoquer un donné qui soit suffisamment extérieur à la sphère des concepts pour pouvoir exercer une contrainte sur elle (sans quoi la pensée tournerait à vide), et d'autre part, l'impossibilité de reconnaître à un donné non conceptuel la capacité de justifier rationnellement des jugements. Cette position du juste milieu que McDowell nomme « un platonisme naturalisé » revient finalement à penser la naturalité de la pensée, l'intériorité de la nature et de la raison et à faire disparaître ce fossé entre l'esprit et la nature ou entre le concept et le monde. L'expérience est ainsi, selon McDowell, le lieu où se cristallise cette relation entre l'esprit et le monde, la raison et la nature; l'expérience ainsi reconstruite est intégrée à la sphère des raisons – en tant qu'elle partage une structure conceptuelle, une forme propositionnelle ainsi que des relations intentionnelles et inférentielles liant ces objets

– tout étant simultanément une entité causalement produite par le monde. En introduisant le concept de seconde nature, McDowell cherche précisément à montrer que l'idée que nos expériences sont des transactions naturelles n'est en rien incompatible avec l'idée que ces transactions sont normées : la notion de seconde nature incarne la notion d'une nature normative, la dimension normative étant comprise comme naturelle. L'éthique aristotélicienne de la vertu comme *ethos* fournit ainsi un modèle pour penser cette naturalité de la raison : la raison est pour l'homme une seconde nature au sens où devenir rationnel appartient au développement naturel d'une vie humaine, concevant alors la raison comme essentiellement humaine (et donc naturelle) tout en lui reconnaissant une dimension normative. En effet, l'acquisition d'une telle sagesse pratique requiert une éducation (*Bildung*) et une initiation aux coutumes et traditions éthiques appropriées, permettant à l'individu de développer et de cultiver cette capacité à être réceptif aux exigences rationnelles et éthiques. De plus, McDowell, en reprenant de manière plus indirecte, la notion de *Sittlichkeit* de Hegel vient à souligner davantage l'argument aristotélicien selon lequel la société est nécessaire à la pleine réalisation de la liberté individuelle : nos obligations morales sont donc fondées sur des normes et usages établis d'une société particulière à un moment spécifique de son histoire.

Cette notion de seconde nature semble bien permettre à McDowell de réconcilier le fossé qui sépare le normatif du naturel. McDowell souligne ainsi l'importance de cette dimension normative, sociale et historique de nos pratiques linguistiques. La notion de seconde nature contenue dans une conception platoniste naturalisée de la signification est donc intimement liée aux notions de coutume et de pratique. Cette seconde nature est ainsi cette nature qui nous définit, en tant que créatures normatives ou régies par des règles, comme capables de construire, dans un contexte communautaire, nos propres standards normatifs, de les reconnaître comme tels et de choisir de nous y soumettre. Elle est ainsi cet aspect de nous-mêmes constitutif d'une rationalité pratique au sens de Kant – c'est-à-dire de notre nature comme agents rationnels et autonomes capables de se fixer ses propres règles et d'y obéir. La conception de la coutume et de la pratique de McDowell incarne ainsi cette idée d'une contrainte normative ou d'une conception de la règle que nous élaborons ensemble à travers nos pratiques de discussion, d'évaluation, de critique, etc. Cette idée d'une seconde nature « naturalise » la raison, et évite ainsi le platonisme rampant, non sur le mode du naturalisme

brut, en réduisant notre discours normatif et rationnel à des simples régularités causales, mais en situant la normativité rationnelle au cœur de nos pratiques sociales quotidiennes, telles que nos pratiques d'initiation à l'apprentissage du langage, de la réflexion, de la discussion rationnelle ou encore celles valorisant la réalisation d'une action morale (en éradiquant ainsi la menace du super-naturalisme) ; les exercices d'une rationalité pratique semblent alors parfaitement naturels ou ordinaires, tout en étant néanmoins l'expression d'une normativité rationnelle.

Cependant, nous ne pouvons néanmoins affirmer que McDowell échappe à son propre dilemme. En effet, si d'un côté, nous insistons sur la constitution sociale des standards normatifs à l'intérieur de nos pratiques et coutumes, une forme de naturalisme brut ou de réductionnisme social peut représenter un danger et si, de l'autre côté, nous soutenons que les standards normatifs sont objectivement corrects et indépendants de nos procédures de ratification, nous nous heurtons au platonisme rampant. Afin de contourner cette impasse, il semble qu'il faille adopter une approche contextualiste et non relativiste, celle-ci veillant à maintenir l'idée d'une certaine objectivité des normes de la signification tout en l'inscrivant au sein d'un contexte social et historique. Par ailleurs, cette approche contextualiste n'est pas à l'abri d'une certaine circularité explicative : la dimension normative de la signification, étant expliquée en termes d'autres notions contenant elles aussi une dimension normative, il semble que la normativité ne soit pas expliquée mais présupposée.

Par conséquent, trois dangers menacent d'entraver une approche sociale acceptable de la normativité : celui d'un platonisme rampant, d'un naturalisme brut et d'une circularité explicative, correspondant aux trois conditions d'adéquation suivantes : une condition d'adéquation anti-platoniste, non-réductionniste et non-circulaire. La question de savoir si une conception sociale de la signification peut répondre à ces trois conditions d'adéquation-ci sera abordée dans un second volume.