Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 57 (1998)

Artikel: Herméneutique, langage et vérité

Autor: Engel, Pascal

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882903

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 57/98

PASCAL ENGEL

Herméneutique, langage et vérité

Although analytic philosophy and philosophical hermeneutics have little in common, there are some analogies between the hermeneutic doctrine that understanding always presupposes a prior understanding (the hermeneutic circle) and the doctrine, held by various philosophers in the analytic tradition, that there is no understanding of linguistic meaning from outside language. I call this view the priority thesis. It implies that language is always prior to thought and to reality and that the latter can only be understood from the point of view of the former. I examine this priority thesis, which has been held in particular by Wittgenstein and by Davidson, and I compare it to Gadamer's views, arguing that it is false.

1. Philosophie herméneutique et philosophie analytique

Dans son article «Logique herméneutique», Paul Ricœur, en présentant les grandes lignes de la tradition herméneutique au XXe siècle – chez Dilthey, puis Heidegger, Gadamer, Habermas et Apel – montre comment cette tradition est passée du problème de la compréhension du sens à celui de sa «pré-compréhension», dans le *Dasein* chez Heidegger, puis dans le langage et la tradition chez Gadamer:

> «Avec Gadamer, la certitude du sens précède encore l'interrogation sur le comprendre: la beauté de l'œuvre d'art m'a déjà saisi avant que je la juge, la tradition m'a déjà porté avant que je la mette à distance, le langage m'a déjà enseigné, avant que je le maîtrise comme système de signes disponibles. De toutes manières l'appartenance au sens précède toute logique du langage. C'est pourquoi l'herméneutique est finalement une lutte contre la compréhension de ce qui a toujours été déjà compris, soit que la précompréhension procède des confusions véhiculées par la métaphysique (confusion entre l'étant que nous sommes et les étants subsistants et manipulables, confusion de l'être en tant qu'être avec un étant suprême dans l'onto-théologie, méconnaissance de la différence ontologique entre être et étant) soit que la mécompréhension procède de l'objectivation et de l'aliénation méthodologique.»[1]

L'autre tradition contemporaine majeure en philosophie, celle de la philosophie analytique, de Frege à nos jours, semble au contraire,

1 RICŒUR, 1986, p. 213.

comme le note Ricœur, s'être concentrée sur deux questions : l'une est celle du critère de distinction entre le sens et le non-sens dans le langage (quels sont les énoncés qui sont doués de sens, et selon quels critères, et quels sont ceux qui en sont dépourvus), l'autre est celle de la compréhension du sens (comment comprenons-nous un langage en général). La première question conduit à des critères de démarcation de ce qui est métaphysique et de ce qui ne l'est pas, alors que la seconde entreprend une analyse positive des conditions du sens. Si l'on fait abstraction de la « naïveté » anti-métaphysique qu'une bonne partie de la tradition analytique à ses débuts (dans le positivisme) a manifestée dans l'espoir de produire des critères d'exclusion des énoncés métaphysiques réputés être des non-sens par rapport à des énoncés « biens formés » scientifiques – qui est une naïveté parce qu'elle a précisément échoué à produire les exclusions en question – il y a, sans nul doute, un point de convergence, souvent notée, entre la démarche heideggerienne de critique de la métaphysique et de l'onto-théologie, et celle des philosophes analytiques. Dans la mesure où la métaphysique fut, à un moment, une sorte d'ennemi commun de Heidegger et de Carnap, on peut dire que les deux traditions ont, sur ce point, convergé. La différence entre les deux traditions tient plutôt à la réponse que les philosophes de tradition herméneutique ont apportée à la seconde question, positive, celle des conditions du sens et de la compréhension dans le langage. Car alors que les « herméneuticiens » ont défendu l'idée qu'il ne pouvait pas y avoir de *théorie,* en un sens scientifique ou quasi scientifique, de la compréhension du langage et de la nature du sens – précisément parce que le sens est toujours *déjà* « précompris », les « analytiques » semblent avoir poursuivi l'idéal d'une telle théorie, qui pourrait, en quelque sorte, délimiter la nature de la compréhension *de l'extérieur,* en se plaçant du point de vue d'un locuteur qui serait supposé *ne pas* comprendre son langage ni celui de sa communauté, et dont on pourrait, ensuite, analyser les capacités qui seraient constitutives de cette compréhension dans son exercice « normal ». Les exemples de ce type de démarche, au sein de la tradition analytique, sont nombreux : ils vont des efforts prodigués par les positivistes pour essayer d'articuler les conditions de vérification des énoncés qui les rendraient sensés (et par conséquent le « critère de signification ») à ceux de philosophes qui, comme Quine et Davidson, ont essayé de formuler les conditions du sens à partir des données d'une situation de « traduction radicale » dans laquelle le sens n'est pas compris pour aller vers les conditions de la traduction « normale »

(où un locuteur comprend son langage et celui d'autrui). Le même présupposé selon lequel le sens et la compréhension peuvent être analysés de l'extérieur se retrouverait encore dans les orientations « naturalistes » et « cognitivistes » des philosophes mentalistes contemporains, qui, à la suite de Chomsky et de Fodor, ont élaboré des conceptions psychologiques de la signification « mentale », dont la signification linguistique serait dérivée.[2] Sur ce point, la tradition analytique semble, aux yeux des philosophes de l'herméneutique, coupable d'une naïveté au moins aussi suspecte que celle qui consistait à tracer une ligne de partage entre sens et non-sens, entre métaphysique et science, puisque sa démarche vise à tenter de trouver les conditions objectives du sens et de la compréhension dans des conditions naturelles (psychologiques, comportementales, physiques), alors que toute la démarche herméneutique vise à montrer au contraire que de telles conditions sont impossibles à établir : si le sens est déjà pré-compris, dans le *Dasein,* dans la tradition ou dans la culture, il n'y a pas moyen de se situer *au dehors* de la sphère du sens pour montrer comment elle se construit. Le sens est déjà constitué, les conditions de la compréhension sont déjà réunies, avant même qu'on puisse se demander ce que c'est que comprendre. C'est l'une des versions du « cercle herméneutique », et c'est l'ignorance de cette nécessité d'aborder le sens à partir du sens qui conduit les philosophes analytiques à une naïveté qui n'est pas sans rappeler celle des *Aufklärer,* qui rejetaient le préjugé et la tradition au nom de la vérité et de la pensée claire. Le naturalisme même des philosophes analytiques contemporains rappelle celui des penseurs des Lumières. Pour la même raison, Dilthey, dans son combat contre ce que nous appellerions aujourd'hui la « naturalisation » des sciences humaines, insistait sur l'idée que les sciences historiques ne peuvent pas espérer aborder scientifiquement les couches de sens que nous fournit l'histoire, et que seul un processus de compréhension interne du sens historique pouvait nous les faire ressaisir. On retrouverait sans doute aussi dans l'anhistoricisme des philosophes analytiques la même méprise : ils prennent l'histoire de la pensée de l'extérieur, à partir d'un socle anhistorique, et oublient que l'histoire elle-même *(Historie)* est dans une condition historique *(geschichtlich)* qui fait que

2 En ce sens, comme l'a noté Charles Taylor, la philosophie du langage analytique semble ressusciter les conceptions naturalistes de la signification et du mental de l'âge des Lumières, comme celle de Condillac, qu'avaient critiquée des auteurs comme Herder. Cf. l'article de Taylor « Theories of Meaning » (1976) in TAYLOR, 1992. J'ai commenté ce texte dans ENGEL, 1988.

même quand on se penche sur elle, on est exposé à elle, et qu'il est aussi vain de vouloir ressaisir le passé à partir du présent que de penser le présent indépendamment du passé, de manière objective. Il est possible de généraliser toutes ces critiques – implicites ou explicites – que l'herméneutique adresse à la philosophie analytique, en opposant les attitudes que les deux traditions ont eues à l'égard de la notion de *vérité*. Pour l'herméneutique – et la phénoménologie dont elle est issue – la possibilité d'articuler un discours *vrai* – sur le monde, comme dans la science de la nature, mais aussi sur l'histoire, les pratiques humaines et le sens en général – n'est pas, pour reprendre la distinction de Gadamer, affaire de découverte de la bonne *méthode* pour y parvenir, comme si la connaissance et la réalité étaient dans un rapport d'extériorité et d'adéquation mutuelle – mais affaire de ressaisie des conditions antérieures à la vérité et à la méthode même. Ces conditions résident dans un *accord* ou une entente préalable à partir desquelles tout accord de nos énoncés ou de nos théories avec la réalité peut être possible. Ce n'est qu'au sein de l'univers ouvert par la « tradition » et le « préjugé » que la « fusion des horizons » est possible. Ce qu'on peut exprimer ainsi : la vérité, comme le sens, présuppose la vérité. Comme le dit Ricœur au sujet de Gadamer : « Toute compréhension du monde [...] y apparaît conditionnée par une *pratique langagière commune.* »[3] C'est dans une dialectique entre le sens précompris dans la tradition et le sens compris par l'enquête historique que peut s'effectuer la saisie du sens et de la vérité. C'est en ce sens que l'herméneutique a, comme le dit Gadamer, un caractère « universel », et non pas simplement limité à l'interprétation des textes historiques.

Comme le note Ricœur, il serait abusif cependant d'opposer simplement les deux traditions, en supposant que l'ensemble de la tradition analytique a souscrit à de telles visées objectivantes sur la nature du sens et de la vérité, et que l'ensemble de la tradition herméneutique a souscrit aux idées heideggeriennes et gadamériennes. Dans la première, des auteurs comme Dray, Danto, et Von Wright par exemple, ont été sensibles à des doutes semblables à ceux que l'herméneutique a pu soulever au sujet du positivisme et, dans la seconde, des auteurs comme Habermas et Apel ont cherché à réconcilier certains principes herméneutiques avec les exigences d'une pensée rationaliste et objectivante. Les ressources existent, par conséquent, pour essayer de nouer une forme de dialogue entre les deux traditions et envisager de

3 *Ibid.*, p. 190.

surmonter les oppositions que je viens de rappeler. L'article de Ricœur de 1986, et une grande partie de son œuvre, sont une tentative en ce sens. Cette confrontation, si on la veut générale, est cependant difficile : elle implique que l'on puisse traduire les principaux concepts de l'une des traditions dans les termes de ceux de l'autre, ce qui est loin d'être facile, à supposer que ce soit possible.[4] Ce n'est pas sur ce terrain que je me placerai ici. Je voudrais essayer de montrer qu'à l'intérieur même de la philosophie analytique du langage récente, une question comme celle de la précompréhension du sens et de la vérité a bien été posée, mais que le traitement qu'on peut en fournir et la réponse qu'on peut lui apporter diffèrent beaucoup de ceux que la tradition herméneutique semblent favoriser.

2. Davidson, Wittgenstein et la thèse de priorité

La question de la nature du langage et de la signification linguistique a occupé une bonne partie de la philosophie analytique du XXe siècle. Ce que l'on peut appeler le « paradigme dominant » en philosophie du langage au sein de cette tradition repose sur trois principes, mis en avant de manière parfaitement explicite par Frege :

1) le principe de *contextualité* : l'unité de base de la signification n'est pas le mot, mais la phrase (« Ce n'est que dans le contexte des phrases que les mots ont un sens »),

2) le principe de *vériconditionnalité* : le sens d'une phrase est constitué par ses conditions de vérité, et

3) le principe du *rejet du psychologisme* : le sens n'est pas constitué par des représentations dans l'esprit. Ces trois principes sont étroitement liés : une phrase n'a de sens que si ses conditions de vérité sont déterminées, compositionnellement, par les expressions qui la constituent, et si ce sens est objectif, c'est-à-dire indépendant des contenus psychologiques des locuteurs qui saisissent ce sens.

4 Comme le remarque Diego Marconi (1997, p. 5) la raison pour laquelle la comparaison est difficile est que la réflexion des philosophes de l'herméneutique sur le langage reste extrêmement générale, et qu'ils ne posent jamais des questions spécifiques comme celles que posent les philosophes du langage analytique : « Le sens détermine-t-il la référence ? » ou « Le sens d'une phrase est-il fonction du sens de ses parties ? ». Les seconds semblent travailler dans le détail et ignorer les « grandes questions », alors que les premiers n'ont en vue que des généralisations « profondes » et réputent des questions précises du genre de celles que je viens de citer comme « purement linguistiques ». A mon sens, c'est une impression trompeuse : dans les questions dites « de détail » se cachent souvent des questions « profondes ».

Frege appliquait ces principes à une élucidation de la signification des signes de sa *Begriffsschrift*. Il fournissait en ce sens les rudiments de ce que l'on allait appeler une sémantique pour une langue logique. Ce n'est pas avant les années trente qu'une telle sémantique fut formulée explicitement par Tarski, avec en particulier la distinction du langage-objet et du métalangage dans lequel la signification – les conditions de vérité – des phrases est formulée. Comme on le sait, Tarski donne comme schéma de base de l'énoncé de ces conditions de vérité des phrases de la forme :

(T) « S » est vrai (dans L) si et seulement si (ssi) *p*

où « S » est une phrase du langage-objet (« L »), et « *p* » une phrase du métalangage exprimant les conditions de vérité de S. Ce n'est que dans les années soixante que les philosophes et logiciens envisagèrent d'appliquer cette idée aux langues naturelles (par conséquent sous des formes nécessairement distinctes de celles que Tarski avait proposées, puisqu'il ne s'intéressait qu'aux langues formelles). Pour une phrase déclarative usuelle, une instance de (T) est

(1) « Le lilas sent bon » (en français) est vrai ssi le lilas sent bon

Supposons maintenant que nous voulions énoncer le sens, donc les conditions de vérité de toutes les phrases d'une langue naturelle (donc un ensemble potentiellement infini). On peut suggérer, avec Davidson, qu'une théorie de la signification pour cette langue sera une théorie qui nous permet, à partir des règles qui associent les parties des phrases à des choses au monde (les noms aux objets, les prédicats aux propriétés, etc.) et des règles qui déterminent la composition syntaxique de ces phrases, de dériver, un ensemble de phrases métalinguistiques de la forme (T). Davidson propose qu'on considère comme la *théorie de la signification* pour le langage d'un locuteur l'ensemble des spécifications de conditions de vérité de forme (T) qu'un interprète de ce locuteur peut lui attribuer. Il considère que cette théorie de la signification permet de représenter ce que comprend le locuteur quand il comprend son propre langage, c'est-à-dire sa compétence sémantique. Plus précisément, Davidson se pose, comme Quine dans ses réflexions sur la traduction radicale, la question de savoir à quelles conditions quelqu'un qui ne disposerait que des données comportementales sur un locuteur, et de données portant sur son environnement externe, pourrait attribuer des significations aux phrases de son langage. A la différence de Quine, qui assimile cette tâche de « traduction radicale »

à l'établissement d'un manuel de traduction entre la langue du locuteur et celle du « traducteur », Davidson considère que ce n'est pas un manuel de traduction qu'il nous faut établir, mais une « théorie de la vérité » pour les phrases du locuteur, qui va consister en une *interprétation* du langage de ce locuteur. Une théorie de la vérité peut être formulée comme un ensemble d'axiomes dont seraient dérivables des phrases de la forme (T). La procédure d'« interprétation radicale » que propose Davidson, consiste donc, pour l'interprète, à formuler, au sujet du langage de celui qu'il interprète (« l'interprété ») le plus de phrases possibles de la forme (T). Il le fait sur la base de trois principes : (1) tout d'abord il commence par repérer, au sein des phrases émises par l'interprété des phrases déclaratives que ce dernier « tient-pour-vraies », ou dont il suppose qu'il les croit vraies ; (2) ensuite, il formule, *dans son propre langage* (celui de l'interprète) des phrases (T) correspondantes (par exemple, quand le locuteur énonce « Es regnet » à un moment où il pleut dans l'environnement de l'interprété, l'interprète émet l'hypothèse : « ‹ Es regnet › est vrai si et seulement si il pleut »), et (3) il part du principe que la majeure partie des croyances de l'interprété est la même que les siennes. Ce principe d'interprétation (3) est ce que Davidson appelle le « principe de charité » : il prescrit à l'interprète de tenir pour vraies et cohérentes (non contradictoires) le plus possible de phrases du langage du locuteur. Etant donné que, selon Davidson comme selon Quine, les croyances et les significations d'un individu forment une trame inférentielle, en sorte qu'il n'est pas possible d'attribuer une croyance sans en attribuer un ensemble d'autres qui lui sont liées (car elles forment une structure *holistique*), il est possible, à partir d'un petit nombre de significations et de croyances, de procéder de proche en proche pour finir par assigner des ensembles de plus en plus vastes de croyances, exprimées par des phrases dont les conditions de vérité seront progressivement établies. La procédure, une fois complétée, fournira une *interprétation* du langage du locuteur, qui pourra elle-même être révisée jusqu'à ce qu'on obtienne la meilleure adéquation possible. Cette interprétation repose donc sur une théorie de la vérité pour les phrases du locuteur. Et elle nous permettra de révéler ainsi la *compétence sémantique* du locuteur, ce qu'il comprend quand il comprend son propre langage.

Je ne détaillerai pas plus ici la procédure proposée par Davidson.[5] Elle s'appuie, comme on le voit sur les idées suivantes. Tout d'abord,

5 Pour un exposé plus complet, cf. ENGEL, 1994.

une théorie de la signification repose, et est constituée en partie, par une théorie de la *vérité*. Elle n'est pas seulement cela, car Davidson admet, comme Quine, que plusieurs théories de la vérité équivalentes pour un langage L rendraient aussi bien compte des données, et qu'en ce sens l'interprétation restera indéterminée. Ensuite, comprendre un langage, c'est l'*interpréter*. Plus exactement, la compréhension qu'a le locuteur du langage L est fournie par la théorie *que l'interprète extérieur lui assigne*. Enfin, cette théorie de l'interprétation n'est possible que si le locuteur et l'interprète sont supposés partager, et avoir en commun, un grand nombre, voire une majorité de croyances qu'ils tiennent pour vraies. C'est le sens du principe de charité, qui n'est pas une simple maxime heuristique de l'interprétation, mais une précondition sans laquelle celle-ci ne peut avoir lieu.

On a adressé à cette conception davidsonienne de l'interprétation du langage bien des objections. La principale que nous pouvons retenir ici pour notre propos est la suivante. Puisque l'interprète forme des phrases de type (T) qui sont supposées donner la signification des phrases du langage L du locuteur, via l'établissement de leurs conditions de vérité, on peut se demander en quoi ces phrases permettent d'expliquer la compréhension qu'a l'interprète de *son* propre langage. Or la réponse semble être qu'elles ne l'expliquent pas. Car tout ce que font ces phrases, c'est expliciter le savoir dont dispose *l'interprète,* quand il formule *dans son propre langage,* des hypothèses de la forme (T), puisqu'il utilise comme *métalangage,* pour le langage L du locuteur, son propre langage. Bref, c'est lui, interprète, qui formule les phrases métalinguistiques-T. Il n'y a aucune garantie que le *locuteur lui-même* puisse formuler des phrases de ce type. Ou plus exactement, il n'y a qu'une garantie très générale, qui repose sur le principe de charité, que le locuteur tienne pour vraies la majeure partie des phrases que l'interprète tient aussi pour vraies. Mais d'une part, toute cette procédure repose, si l'on peut dire, sur les épaules de l'interprète, et de la connaissance qu'il a de *son* propre langage. Faudra-t-il, pour interpréter le langage de l'interprète, un autre interprète, dont il faudra à nouveau interpréter le langage ? Auquel cas on court le risque d'une régression à l'infini. Ou bien faut-il supposer que l'interprète connaît déjà, sans interprétation, son propre langage ? Dans ce cas, les significations sont déjà supposées connues, et on ne peut pas dire qu'on ait expliqué la compétence sémantique du locuteur : on l'a seulement présupposée, en supposant que l'interprète a un accès privilégié à ses propres significations. La même difficulté pourrait être formulée ainsi.

Supposons que l'on veuille *apprendre* à quelqu'un qui ne connaît pas déjà la signification de la phrase «Le lilas sent bon», le sens de cette phrase. Supposons qu'on lui dise: «‹Le lilas sent bon› (en français) est vrai ssi le lilas sent bon» dans le style de (1). Mais il ne peut comprendre cette «explication» de la signification de la phrase que s'il comprend *déjà* cette phrase dans son propre langage, ou s'il dispose d'une traduction appropriée de cette phrase dans son langage. Si tout ce que j'ai à savoir, pour savoir ce que signifie «Le lilas sent bon», c'est que «‹Le lilas sent bon› est vrai (en français) ssi le lilas sent bon», et que cette phrase métalinguistique est vraie, on peut se demander comment je sais qu'elle est vraie. En d'autres termes je dois déjà connaître, dans mon langage, le français, ce que signifie cette phrase. Et par conséquent nous n'avons même pas commencé à expliquer en quoi consiste la signification de cette phrase, puisque nous l'avons simplement présupposée. Il faut certainement distinguer le fait de savoir qu'une phrase est vraie du fait de savoir quelle proposition cette phrase exprime, c'est-à-dire connaître sa signification. Telle est la raison pour laquelle de nombreux critiques de Davidson lui ont objecté que sa conception d'une théorie de la signification comme théorie de la vérité ne pouvait au mieux qu'être une représentation de liens de signification pour un langage *déjà compris,* et non pas une véritable recette permettant d'apprendre, à quelqu'un qui ne comprendrait pas ce langage, ce que ses phrases signifient. Selon Dummett, c'est pourquoi la conception de Davidson ne peut nous fournir qu'une théorie «modeste» de la signification, et non pas une théorie «substantielle».[6]

Si l'on suppose qu'une théorie de la signification doit être substantielle en ce sens, il ne fait pas de doute que la conception davidsonienne est inadéquate. Le problème est cependant: est-ce qu'il est possible de fournir une telle théorie substantielle? Est-il possible d'apprendre à quelqu'un un langage sans présupposer, en quelque façon, la connaissance d'un langage? Est-il possible de se placer de l'extérieur du langage pour comprendre comment s'y constituent les significations? Un argument de Wittgenstein bien connu permet d'en douter. Wittgenstein ne part pas, comme Davidson et le paradigme dominant en sémantique chez les philosophes analytiques, de la conception vériconditionnelle de la signification, mais de l'idée que comprendre un langage, c'est maîtriser un ensemble de *règles* pour l'usage des expressions de ce langage («le sens c'est l'usage»). Par exemple, supposons que com-

6 Cf. ma discussion dans ENGEL, 1994, ch. 4.

prendre le sens du mot «jaune», c'est disposer d'une règle pour l'usage de ce mot dans une variété de contextes. Maintenant, supposons que je veuille apprendre le sens de ce mot à quelqu'un qui ne le connaît pas. Je pourrais employer une règle de la forme:

(2) «Jaune» est employé pour désigner des choses jaunes.

Mais on se trouverait alors devant la même difficulté qu'avec (1), puisque celui à qui j'apprends le sens de «jaune» devrait déjà savoir ce que c'est que «désigner des choses jaunes» pour comprendre cette explication. Si l'on y réfléchit bien, le syndrome est parfaitement général. Même si on employait d'autres spécifications que (2) pour énoncer la règle d'emploi de «jaune», il nous faudrait dans chaque cas interpréter la règle en question, et interpréter cette interprétation, et ainsi de suite, ou la présupposer. Ici aussi on courrait le risque d'une régression à l'infini ou d'un cercle. La réponse que Wittgenstein donne est que suivre une règle «n'est pas une interprétation», et que cela ne peut pas être par l'intermédiaire du langage que l'on apprend à suivre une règle, puisque le langage lui-même doit être interprété, et donc donner lieu à d'autres règles. *Il n'y a pas de règles permettant de déterminer quand une règle est correcte.* Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de règles, et qu'il n'y ait pas de manière correcte de suivre une règle. Cela signifie plutôt que suivre une règle doit se baser sur autre chose que du langage, sur ce qu'il appelle «une pratique». Mais nos pratiques sont déjà immergées dans le langage. Par conséquent, il n'y a pas de manière possible de se placer à l'extérieur du langage pour apprendre le langage. Comme le dit Wittgenstein:

> «En un certain sens, l'usage du langage est quelque chose qui ne peut pas être appris, à savoir que je ne peux pas utiliser le langage pour l'apprendre de la manière dont le langage pourrait être utilisé pour apprendre à quelqu'un à jouer du piano. Et c'est une autre manière de dire que je ne peux pas utiliser le langage pour sortir du langage.»[7]

Wittgenstein ne veut pas dire que l'on ne peut pas apprendre un langage, ce qui serait manifestement faux. Il veut dire que les signes ne peuvent véhiculer un sens que si, à un moment quelconque, il y a une prise naturelle sur la manière dont on les utilise. Cette prise est ce que l'on ne peut pas apprendre. Elle fait partie de ce qu'il appelle «notre histoire naturelle». Et bien qu'elle soit une précondition de l'apprentissage, elle ne peut pas elle-même être apprise: c'est une condition de

7 L. WITTGENSTEIN, 1958, p. 54.

possibilité de l'apprentissage que le maître et l'élève doivent partager. En apprenant une règle de langage, selon Wittgenstein, j'apprends ses applications, mais ceci ne requiert pas des règles supplémentaires qui détermineraient quelles sont ses applications à des cas particuliers. Un être qui est capable de saisir et d'appliquer une règle doit avoir des réponses normatives spontanées quant à la manière *correcte* d'appliquer cette règle, et cette manière correcte n'est pas déterminée par une *autre* règle.

L'argument de Wittgenstein est dirigé aussi bien contre une conception des règles qui se formulerait, à la manière de Davidson, sous une forme vériconditionnelle, que contre une autre conception, qui se formulerait à partir d'états psychologiques des locuteurs, par exemple des représentations mentales. Si l'on suppose que les règles sont fixées par des représentations mentales, on se heurte exactement au même problème que précédemment : une idée, une image, ou une représentation mentale quelconques *demandent à être interprétées* : elles ne portent pas en elles-mêmes leur propre interprétation. L'erreur que commettent les théories psychologiques de la signification est donc ici exactement la même.

Cet argument est au cœur de toute une conception de la philosophie analytique conçue comme *philosophie du langage,* et philosophie de la manière dont on ne peut pas sortir du langage, en particulier pour décrire une réalité qui serait extérieure à lui. Il signifie qu'il y a une priorité du langage sur la pensée, du langage sur la réalité qu'il est supposé désigner, telle qu'on ne peut pas se placer en dehors du langage pour expliquer ses relations au réel ou à la pensée. Et si cet argument est correct, il valide aussi la démarche de Davidson, puisque l'interprète doit déjà posséder un langage pour en interpréter un autre. Davidson, au même titre que Wittgenstein, bien que comme on l'a vu sur des bases distinctes, admettent en ce sens la priorité du langage sur la pensée, ce que l'on peut appeler la *thèse de priorité.*

3. La thèse de priorité et le problème de la vérité

La thèse de priorité n'implique pas seulement une priorité du langage sur la pensée, mais aussi sur la réalité. Elle entraîne qu'il n'est pas plus possible de « sortir du langage » pour parler d'une pensée qui lui serait extérieure que pour parler d'une réalité qui lui serait extérieure. Chez Wittgenstein, cette idée correspond à la fameuse thèse du *Trac-*

tatus selon laquelle on ne peut pas *dire* la relation entre le langage et le monde, mais seulement la *montrer.* Mais comme l'ont souligné de nombreux interprètes, c'est une idée à laquelle il ne semble pas avoir renoncé dans sa seconde philosophie, quand il parle de la relation de la « grammaire » avec la réalité.

John McDowell a fort bien exprimé cette position, quand il dit que le réaliste transcendantal soutient que l'on pourrait se placer du point de vue d'une perspective extérieure au langage, d'une sorte d'« exil cosmique » à partir duquel on pourrait discerner les relations entre notre langage et un monde réel, et que Wittgenstein refuse cette perspective : « Il faut nous voiler la face devant l'exil cosmique. »[8] Cette position a quelquefois été appelée une forme d'idéalisme linguistique.[9]

Je n'examinerai pas ici les arguments de Wittgenstein en faveur de cette thèse, mais elle peut être abordée à partir de l'un d'eux, qui porte sur la notion de vérité. Dans le *Tractatus,* Wittgenstein cherche notoirement à formuler une version de ce qu'on appelle la théorie de la vérité-correspondance : la vérité se définit comme une relation entre les propositions de notre langage et certaines entités du monde (les faits). Mais même si elle se définit ainsi, la relation en question ne peut être *dite*, ou formulée. Tout ce que l'on peut dire est que la relation a lieu quand une proposition est vraie ; mais on ne peut pas dire en quoi elle a lieu. En ce sens la vérité elle-même est inexprimable et indéfinissable. Dans les années trente, sous l'influence de Ramsey, Wittgenstein défend une conception de la vérité distincte, bien qu'elle ait des affinités importantes avec celle du *Tractatus.* Il soutient désormais que la vérité ne se définit pas par la correspondance aux faits, mais simplement par l'équivalence entre « il est vrai que p » et « p » : dire qu'une phrase est vraie, ce n'est rien d'autre qu'énoncer ou asserter cette phrase. Le prédicat « vrai » est purement redondant, et c'est pourquoi on appelle souvent cette théorie celle de la *vérité-redondance.* Cela n'a, selon cette conception, tout simplement pas de sens de chercher à définir le prédicat « vrai », et il n'y a rien d'autre à en dire que cette équivalence : *il est vrai que p = p.* La vérité devient ainsi

8 Cf. McDowell, 1981.

9 Récemment des voix se sont élevées pour constester cette interpétation de Wittgenstein comme un idéaliste. Il serait, nous dit-on, un véritable réaliste (Diamond, 1993 ; Bouveresse, 1993). Tout dépend de ce qu'on entend par ce terme. Car ces commentateurs ne nient pas que Wittgenstein ne soit pas un réaliste *externe* (transcendantal, au sens kantien). Ils disent qu'il est un réaliste « naturel ». Je reviens sur ce point plus bas.

relative à l'assertion. Si certaines phrases sont vraies, c'est parce que nous les assertons. Mais il n'y a pas lieu de rechercher une propriété substantielle qui définirait cette notion, en termes, par exemple, de vérification, de justification garantie de nos assertions, de cohérence de nos assertions, ni *a fortiori* de correspondance. Il n'y a donc pas de raison de chercher à confronter nos énoncés vrais à une réalité quelconque. La vérité est, en ce sens, purement *interne* au langage. Il faut noter une autre conséquence de cette idée. Quand nous disons que « p » est vrai nous devons présupposer que nous savons ce que signifie « p », autrement dit quelle proposition cette phrase exprime. L'assertion de la vérité dépend de la connaissance de la signification des phrases que nous assertons comme vraies. Supposons maintenant que, selon la conception vériconditionnelle de la signification, nous assimilions la signification d'une phrase à ses conditions de vérité. Si la théorie de la vérité-redondance est correcte, cela implique que nous ne puissions pas employer notre connaissance des *conditions de vérité* des phrases pour asserter leur vérité, puisque précisément cette connaissance doit être présupposée. Ou notre explication est circulaire, ou la théorie vériconditionnelle est incorrecte. C'est une variante de la thèse de priorité, cette fois appliquée à la priorité du langage et de la signification sur la réalité : nous ne pouvons pas sortir du langage pour exprimer une relation entre lui et les choses. Nous devons présupposer le langage et la signification pour affirmer la vérité des phrases.

Davidson semble défendre une position proche de celle de la vérité-redondance. Car les phrases-T semblent reposer sur le même type d'équivalence que l'équivalence entre « ‹ p › est vrai » et « p ». Ce n'est pourtant pas le cas. Car dans un schéma comme (T), ce n'est pas la signification de la phrase « p » qui est présupposée, mais seulement cette phrase elle-même, qui est citée dans les guillemets. En d'autres termes, nous pouvons asserter la vérité de phrases comme (2) *sans* connaître la signification de ces phrases. « Vrai » n'est alors qu'un dispositif de « citation » et de « décitation » des phrases. C'est ce que l'on appelle la théorie *décitationnelle* de la vérité. La théorie décitationnelle ne présuppose pas la signification de la phrase « p », contrairement à la théorie de la vérité-redondance. Mais en même temps, elle présuppose que le métalangage employé par l'attributeur est soit déjà compris, soit traduisible dans le langage-objet. En cela elle se heurte exactement au cercle ou à la régression déjà énoncée plus haut. Et elle rend la vérité *relative à un langage*. Par conséquent, elle est aussi liée à la thèse de priorité.

Divers interprètes de Davidson, comme Rorty, et Davidson lui-même, ont admis que la conception de la vérité qui va de pair soit avec le schéma décitationnel (T) de Tarski soit avec la théorie de la vérité-redondance, entraîne qu'il n'y a pas de «confrontation» possible de nos énoncés à la réalité, et qu'en ce sens la conception correspondantiste est fausse. Rorty en conclut lui-même que Davidson rejette toute conception de la vérité qui reposerait sur une définition substantielle de cette notion, et par conséquent qu'il n'est ni idéaliste, ni réaliste, mais selon lui «pragmatiste». En tout état de cause, on peut formuler une variante de la thèse de priorité pour la réalité: il n'est pas possible de sortir du langage pour décrire des relations entre les énoncés et la réalité, qui rendraient ceux-ci vrais en un sens intéressant.[10]

4. Gadamer et la thèse de priorité

La thèse de priorité, ainsi que les vues de Davidson et de Wittgenstein qui viennent d'être présentées, peuvent être comparées à certaines thèses de Gadamer au sujet de l'herméneutique.[11] Il est toujours dangereux de chercher à résumer les positions d'un philosophe sous la forme d'une série de thèses, mais il me semble que Gadamer soutient les suivantes:

(1) La signification repose sur l'interprétation: tout phénomène humain est le produit d'une interprétation, et n'existe que relativement à notre pratique interprétative. En ce sens, l'interprétation est «universelle».

(2) La réalité elle-même, et la nature de l'être, dépend de l'interprétation et est révélée par elle.

(3) L'interprétation n'est pas une méthode particulière, et notamment ce n'est pas une méthode scientifique. C'est une pratique, partagée par tous les êtres humains, qui peut devenir réflexive ou consciente, mais qui est avant tout implicite dans la vie humaine.

(4) L'interprétation n'est pas une forme d'explication, causale ou nomologique. C'est une forme de compréhension. En ce sens les sciences de la nature sont foncièrement distinctes des sciences de l'esprit.

(5) La compréhension interprétative repose sur le «cercle herméneutique»: tout phénomène signifiant doit être précompris pour pouvoir être compris. En ce sens nous ne pouvons pas sortir du cercle herméneutique pour découvrir des significations qui seraient indépendantes de nos interprétations ultérieures.

10 J'ai discuté ces questions dans ENGEL, 1998.
11 Les analyses de ce paragrahe reprennent en partie celles de ENGEL, 1991.

(6) La compréhension est une forme d'accord, une «fusion des horizons». Elle est fondée sur une précompréhension, sur des préjugés immanents à une tradition et à un arrière-plan historique. Elle est aussi dynamique: nous interprétons en révisant sans cesse nos interprétations pour parvenir à une visée commune. La compréhension est donc intersubjective.

Certaines de ces thèses au moins semblent avoir leur contrepartie chez Davidson:

(1') Une théorie de la signification est une théorie de l'interprétation.

(5') L'interprétation présuppose un arrière plan de croyances communes et partagées, et un ensemble de significations partagées; l'argument de la priorité montre qu'elle repose sur la compréhension d'un langage.

(6') Comprendre et interpréter est un processus dynamique, de révision progressive de nos interprétations.[12]

La comparaison, cependant, s'arrête là. Car pour lui une théorie de l'interprétation est une théorie empirique, qui est testée, au même titre que toute théorie, au contact de données empiriques. Ce n'est toutefois pas une théorie totalement empirique, puisqu'elle présuppose des principes de rationalité qui ne sont pas eux-mêmes testables empiriquement, comme le principe de charité. Gadamer ne conçoit certainement pas le processus d'interprétation sous la forme d'une théorie, en encore moins sous la forme d'une théorie axiomatisée qui révélerait les conditions de vérité des phrases d'une langue. Il conçoit le processus de l'interprétation comme un processus de *compréhension,* au sens du *Verstehen.* Davidson, au contraire, le conçoit comme un processus qui est au moins en partie explicatif et causal, une forme d'*Erklären.* Pour lui, toute explication par les raisons est également une explication causale, contrairement à ce que dit (4). Enfin, il convient de s'interroger sur le sens de (2), la thèse selon laquelle la réalité est relative à l'interprétation, et sur le sens de (5). Si le processus d'interprétation dépend de «préjugés» de d'une «tradition», en quoi la saisie du sens pourra-t-elle se faire en dehors de la référence à cette tradition? Comment en ce sens éviter une forme de relativisme, selon lequel le sens et la vérité seraient propres à chaque tradition? La «fusion des horizons» (6) devrait nous permettre de l'éviter, mais il n'est pas clair que les traditions ne soient pas comme des «paradigmes». Davidson

12 Pour une comparaison systématique en ce sens, cf. RAMBERG, 1989, et ma critique de ces analyses dans ENGEL, 1991. Pour une analyse des relations entre philosophie herméneutique et philosophie analytique, cf. BOUVERESSE, 1991.

rejette au contraire explicitement cette notion, et soutient que sa conception de l'interprétation rend dénuée de sens l'idée même de schèmes conceptuels distincts.[13] Sa conception est d'autant moins une forme d'idéalisme ou de relativisme qu'il admet, dans les conditions mêmes de l'interprétation, qu'il existe une relation causale entre la réalité à laquelle l'interprète est confronté et les croyances de celui-ci.

Je ne poursuivrai pas cette comparaison au delà. En dépit de similarités superficielles, Gadamer et Davidson ne s'intéressent pas au même problème. Davidson, comme Quine et comme la plupart des auteurs qui, dans la philosophie analytique récente, se sont intéressés au problème du sens et de l'intentionnalité, se pose la question de savoir à quelles conditions le sens linguistique et l'intentionnalité sont possibles. Il se demande comment, dans une situation d'interprétation *radicale,* un interprète pourrait comprendre un langage qu'il ne comprend pas et attribuer des états mentaux. Il pose la question de savoir comment le sens peut émerger de conditions *naturelles,* au sein d'un environnement causal. La question qui intéresse Gadamer ne se pose pas ainsi. Sa question est celle de la nature du sens *historique,* dans des conditions non naturelles, où il y a déjà du sens. Et les conditions du sens qui l'intéressent portent non pas, comme chez Quine et Davidson sur la possibilité d'attribution de croyances et d'autres états mentaux, mais sur l'attribution du sens à des *textes,* qui demandent, dans leur distance historique, à être interprétés. Les philosophes analytiques ne s'intéressent pas à cette dimension historique, ni par conséquent à la notion de tradition. Il s'ensuit que la question de la vérité dont ils parlent n'est pas celle d'une vérité qui émergerait des conditions de compréhension du sens. Les croyances « partagées » que présuppose le principe de charité n'ont aucune dimension historique : ce sont des croyances banales, portant sur des objets usuels d'un environnement naturel. Du même coup, la thèse de priorité ne prend pas la même signification pour l'herméneutique philosophique et pour les théories analytiques dont il est question ici. C'est, si l'on veut, pour la philosophie herméneutique, une priorité absolue. La question de la relation d'une théorie de la signification à des états mentaux naturels ou à une réalité qui agirait de manière causale sur nos croyances ne s'y pose pas, parce que le sens est toujours déjà compris dans sa dimension historique. Si l'on voulait absolument trouver un point de contact entre ces idées et celles que discutent les philosophes analytiques du lan-

13 Cf. « On the Very Idea of a Conceptual Scheme », in DAVIDSON, 1984.

gage, il faudrait plutôt les trouver dans les discussions qui portent sur le caractère social ou non social du langage, et sur ce que l'on appelle, au sein de la tradition analytique récente, l'externalisme.[14]

5. Les limites de l'interprétationnisme et la vérité minimale

Laissons, par conséquent, de côté une tentative de comparaison entre la tradition analytique et la philosophie herméneutique sur ces points, et revenons à la thèse de priorité telle qu'elle s'exprime dans la première. Nous avons vu qu'elle reposait essentiellement sur l'argument wittgensteinien – et sa variante davidsonienne – selon lequel toute «interprétation» d'un signe linguistique devrait elle-même présupposer une interprétation ou en susciter une autre, au risque d'une circularité ou d'une régression. Cet argument est censé montrer que les conditions du sens linguistique sont telles qu'elles présupposent déjà le sens, et que pour cette raison on ne peut «sortir du langage». Mais cet argument peut aussi être retourné contre la thèse selon laquelle comprendre un signe c'est l'interpréter, comme le montre l'analyse wittgensteinienne des règles. Suivre une règle, ou comprendre un signe, nous dit Wittgenstein, ne peut pas être une interprétation, précisément parce que si c'était le cas nous entrerions dans la circularité ou la régression en question. Or nous suivons des règles, et savons que nous les suivons, et par conséquent nous parvenons à comprendre nos semblables sans passer par un processus indéfini d'interprétation. Donc il doit être possible de comprendre sans interpréter. Wittgenstein indique clairement ce qui rend possible cela: c'est, comme on l'a vu, le fait qu'il existe une prise naturelle sur les signes, qui fait que nous parvenons à nous accorder avec nos semblables sur ces signes. L'usage, selon lui, est fondé dans des «formes de vie», un «accord sur les jugements». Il y a de nombreuses manières de comprendre cela, dont l'une, comme on l'a vu, consiste à dire que nous sommes toujours déjà au sein d'une communauté linguistique. Mais il y a une manière de comprendre cela qui va clairement dans un sens naturaliste: c'est parce que nous avons certaines dispositions naturelles à suivre des règles que nous les suivons. Wittgenstein rejette, en même temps qu'il rejette l'idée que suivre une règle est une interprétation, l'idée selon

14 Cf. par exemple les discussions de Putnam, in PUTNAM, 1989.

laquelle ce seraient des dispositions physiques ou comportementales qui fixeraient le sens des règles que nous suivons.[15] Mais même si nous pouvons admettre que suivre une règle n'est pas *réductible* à un ensemble de dispositions, nous devons bien admettre que pour qu'il s'agisse d'une « pratique », elle doit reposer sur un ensemble de dispositions, de tendances ou d'inclinations habituelles instanciées dans un sujet. S'agissant de la compréhension du langage, le même point peut être formulé ainsi.

La compétence sémantique d'un locuteur ne peut pas être seulement un ensemble de pratiques, elle doit être fondée, d'une manière ou d'une autre dans des capacités réelles d'un locuteur. Elle ne peut pas être une connaissance explicite de ces règles, mais une connaissance tacite. Il y a plusieurs manières d'analyser cette notion, dont l'une est proprement psychologique, et peut s'appuyer sur la notion psychologique de connaissance tacite. Cette analyse pose des problèmes notoires. Mais au moins une notion quelconque de connaissance tacite doit pouvoir être invoquée.

On peut le voir clairement si l'on revient à la version non plus wittgensteinienne mais davidsonienne de la thèse de priorité et la conception de la compétence sémantique qui la sous-tend. Rappelons-nous que Davidson soutient que cette compétence n'est pas directement celle du locuteur, mais qu'elle est *indirectement* attribuée à celui-ci par l'interprète. Même si nous supposons qu'une théorie de l'interprétation est une théorie de la manière dont les significations sont attribuées par un interprète à un locuteur, nous devons rendre compte du fait suivant : comment l'interprète lui-même comprend-il son *propre* langage, avant même de l'utiliser pour interpréter autrui ? Davidson ne répond pas à cette question. Selon lui, un sujet comprend un langage, et a certains états intentionnels tels que des croyances et des désirs parce qu'il pourrait, idéalement, être interprété par un interprète qui serait placé dans les conditions appropriées de l'interprétation radicale. L'interprète fournit, à partir de principes de rationalité du comportement, une reconstruction, de son point de vue, de la compétence sémantique et mentale du locuteur. Cela suppose qu'il a une aptitude, ou une capacité, celle d'interpréter, à la lumière de ses principes. Mais d'où tire-t-il cette capacité ? Il doit bien lui-même suivre des règles, comprendre des significations, pour les attribuer à autrui. Et nous pouvons supposer que cette capacité ne lui est pas donnée par magie : elle

15 Cf. KRIPKE, 1981.

doit pouvoir être expliquée. En ce sens il est difficile de résister à la suggestion que cette capacité a certaines bases naturelles et psychologiques.

Si ces points sont corrects, comprendre un langage ne peut pas être simplement l'interpréter. Certaines aptitudes pratiques, communes à l'interprète et à ceux qu'il interprète, doivent servir de base à la compréhension.[16] Rappelons-nous aussi que Wittgenstein ne disait au fond pas autre chose, quand il soutenait que dans les cas où on ne peut pas apprendre une règle au moyen d'un langage, il faut disposer d'une certaine prise naturelle sur cette règle, commune à celui qui l'apprend et à celui qui l'acquiert. C'est pourquoi il faut ici renoncer à ce que l'on appelle l'*interprétationnisme* de Davidson, la thèse selon laquelle il n'y a de sens linguistique et de contenus mentaux que *relativement à* une interprétation. Il s'ensuit qu'une théorie de la signification ne peut pas être totalement « modeste ».

Les sources de ces difficultés proviennent également de la conception « modeste » de la vérité que Davidson présuppose. Qu'il défende une version de la théorie décitationnelle ou une version de la théorie redondantiste, cette conception est inadéquate, puisqu'elle suppose que la signification est déjà donnée dans le premier cas, ou qu'on peut appliquer une théorie de la vérité sans connaître déjà la signification des phrases dans le second cas. Une autre théorie de la vérité doit être adoptée.

Doit-on alors revenir à une théorie correspondantiste, c'est-à-dire à une théorie qui repose sur l'établissement de relations externes entre nos énoncés et le monde ? Cela impliquerait que le concept de vérité soit bien « substantiel ». Mais il y a de bonnes raisons, que les partisans de la théorie « modeste » de la vérité ont articulées, de ne pas le faire. La solution, à mon sens, est de conserver une conception « modeste », mais d'admettre que le concept de vérité n'est pas aussi modeste que la théorie redondantiste ou la théorie décitationnelle ne le disent. Cette solution, que j'ai exposée ailleurs[17] est ce que l'on peut appeler un *minimalisme,* et c'est cette thèse que je voudrais esquisser pour finir.

Quand nous employons le mot « vrai », nous semblons faire plus

16 En ce sens j'ai défendu, contre Davidson, la validité d'une conception psychologique, dans le style de celle que donne Chomsky, de la compétence sémantique « tacite » des sujets. Cf. ENGEL, 1994, ch. 7.

17 ENGEL, 1998.

qu'employer un dispositif logique comparable à celui qui nous fait « déciter » le prédicat « vrai » selon le schéma (T). En faisant des assertions, et en disant qu'elles sont vraies, nous enregistrons aussi le fait qu'elles sont valables, c'est-à-dire assertables, et nous admettons implicitement que nos assertions *visent* le vrai. En ce sens, nous sanctionnons le fait que la vérité est une *norme* de nos assertions. Autrement dit, si l'on décrivait la pratique d'une communauté linguistique dont les membres seraient dits faire des assertions, mais en ne mentionnant pas que ces assertions sont destinées à viser la vérité, notre description serait nécessairement incomplète et incorrecte. De quelle norme s'agit-il ? Nous sommes évidemment tentés de dire ici : de la norme selon laquelle nos énoncés doivent correspondre aux faits, ou représenter la réalité. Mais comment admettre *à la fois* que tout prédicat de vérité doit satisfaire les conditions formelles posées par le schéma (T), *et* l'idée que la vérité enregistre une norme distincte de l'assertion ?

La réponse est qu'il n'est peut-être pas impossible d'admettre ces deux choses à la fois, à condition d'accorder que la norme de correspondance aux faits que nous associons à la vérité n'est précisément que cela : une norme selon laquelle dire qu'un énoncé est vrai, c'est dire que les choses sont telles qu'il le décrit, réellement. Ce n'est pas une propriété profonde ; c'est tout simplement une platitude. Crispin Wright a proposé que nous l'incorporions aux platitudes dont le déflationniste dit qu'elles caractérisent le prédicat de vérité. Selon lui, tout prédicat susceptible de jouer le rôle d'un prédicat de vérité doit satisfaire aux platitudes suivantes :

(a) asserter un énoncé, c'est le présenter comme vrai (E) ;

(b) « *p* » est vrai si et seulement si *p* [i.e. (T)] ;

(c) les énoncés susceptibles d'être vrais ont des négations susceptibles d'être vraies (N) ;

(d) être vrai n'est pas la même chose qu'être justifié ;

(e) être vrai c'est correspondre aux faits.

Ces platitudes circonscrivent un concept *minimal* de vérité, sans lequel il est impossible de reconnaître dans notre usage du mot « vrai » son sens le plus ordinaire. C'est pourquoi Wright appelle cette conception le *minimalisme* quant à la vérité.[18] Que le vrai soit minimal ne veut pas dire qu'il soit, comme le soutient la théorie redondantiste ou la

18 WRIGHT, 1992, cf. aussi ENGEL, 1994, ch. 5.

théorie décitationnelle vide. Il correspond à une propriété réelle de nos assertions, une norme de vérité distincte de la norme d'assertion. On parvient ainsi à une conception qui admet les intuitions d'une conception modeste de la vérité, mais qui admet aussi, conformément à nos intuitions « réalistes » qu'il y a bien des caractéristiques de la vérité qui transcendent les simples caractéristiques locales des assertions. Quelles sont-elles ? Là aussi on frise la trivialité. En premier lieu, un énoncé vrai est *stable* : il ne cesse pas d'être vrai si nous venons à avoir plus de raisons de le justifier (bien qu'il puisse devenir faux si les raisons de le rejeter s'accroissent). En second lieu, un énoncé vrai sera tel que les opinions de ceux qui les considèrent ont tendance à *converger*. Il ne s'ensuit évidemment pas que la convergence des opinions soit une marque fiable de vérité, puisque les opinions peuvent converger sans que l'énoncé soit pour autant vrai. Mais au moins on peut dire que, si pour un énoncé donné, si nous avons toutes les raisons de supposer que sa vérité est assertée parce que nous disposons d'un processus fiable – par exemple une photographie ou une bande d'enregistrement – des divergences d'opinion ne pourront être dues qu'à des défauts cognitifs particuliers des agents, c'est-à-dire à des défauts dans leurs traitements respectifs de l'information. Enfin, un énoncé susceptible d'être vrai doit pouvoir être expliqué par des faits qui sont *indépendants* des moyens que nous avons de les asserter ou de nos représentations de ces faits. Il est naturel de supposer – sauf si l'on est un berkeleyen pur et dur – que la propriété d'être mouillé est ce qui explique à la fois des croyances, comme ma croyance que la route est mouillée, des événements, comme le fait que ma voiture dérape, ou des états, comme l'humidité du sol. Indépendamment de toutes les réserves que nous avons formulées quant à l'emploi du mot « fait » pour caractériser ces circonstances, il semble clair que nous avons affaire à des faits indépendants, qui entrent dans nos explications de la vérité des énoncés correspondants, et qui les causent.

Wright soutient, dans la même veine que Peirce et Putnam, que le prédicat minimal de vérité peut correspondre à une norme d'assertabilité *idéale,* qu'il exprime, pour éviter les difficultés propres à l'idée selon laquelle il pourrait exister des conditions mythiques où *toutes* les données en faveur d'un énoncé seraient disponibles, sous la forme suivante :

> (S) Un énoncé est *surassertable* ssi il est assertable de manière garantie et destiné à demeurer tel quelle que soit l'information dont nous pourrions disposer en sa faveur.

Selon Wright, cette condition, la surassertabilité, est suffisante, dans certains cas, pour exprimer ce que signifie le prédicat de vérité. Le prédicat «est surassertable» passe les tests d'équivalence, de décitation, de stabilité, de convergence et d'indépendance qui correspondent aux platitudes énoncées ci-dessus. Il satisfait à ces platitudes dans tous les cas où nous voulons soutenir que la vérité, pour un domaine particulier, n'excède pas nos pouvoir de connaissance. Ainsi l'intuitionniste en mathématiques peut vouloir dire que les énoncés mathématiques sont vrais seulement à proportion de la capacité que nous avons de les démontrer, l'anti-réaliste en morale peut vouloir dire que nos énoncés moraux sont vrais à proportion de la capacité qu'auraient des agents idéalement rationnels, ou idéalement informés, de les reconnaître comme tels. Ceux qui défendent ces positions n'ont pas besoin de rejeter la notion classique de vérité; ils peuvent conserver une notion, comme celle de surassertabilité, qui en soit suffisamment proche.

Je ne développerai pas ici ces idées. Si elles sont correctes, cela indique que nous pouvons disposer d'un concept de vérité qui ait suffisamment de caractéristiques de la notion usuelle de vérité pour satisfaire aux conditions «réalistes» que nous associons à ce concept, et qui en soit suffisamment distinct pour ne pas tomber dans les difficultés que la thèse de priorité rencontre.

Les difficultés de cette thèse, que j'ai analysées ici, signifient à mon sens qu'il existe une manière possible de réconcilier l'idée fondamentale sur laquelle cette thèse repose – le domaine de la signification est irréductible – avec une conception réaliste de la vérité et une conception naturaliste de la signification. Mais cela implique de renoncer à la thèse de priorité comme thèse de l'autonomie absolue du langage. Si c'est bien ce que la philosophie herméneutique et la philosophie du langage analytique impliquent, alors il faut renoncer à la conception de cette autonomie qu'elles proposent.

Bibliographie

BOUVERESSE, J. (1991) *Herméneutique et linguistique,* Combas, L'Eclat

— (1993) *Langage, perception et réalité,* Nîmes, J. Chambon

DAVIDSON, D. (1984) *Inquiries into Truth and Interpretation,* Oxford, Oxford UP, trad. P. Engel, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation,* Nîmes, J. Chambon, 1994

DIAMOND, C. (1993) *The Realistic Spirit,* Cambridge (Mass.), MIT Press

ENGEL, P. (1988) « La philosophie du langage entre le clair et l'obscur », in *Recherches sur la philosophie et le langage,* 9, Grenoble

— (1991) « Interpretation without Hermeneutics », *Topoi,* 10, p. 137–146

— (1994) *Davidson et la philosophie du langage,* Paris, PUF

— (1998) *La vérité, réflexions sur quelques truismes,* Paris, Hatier

GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode,* trad. *Vérité et Méthode,* Paris, Seuil

KRIPKE, S. (1981) *Wittgenstein on rules and Private Language,* Oxford, Blackwell, trad. T. Marchaisse, *Règles et langage privé,* Paris, Seuil, 1996

MARCONI, D. (1997) *La philosophie du langage au XXe siècle,* Combas, L'Eclat

MCDOWELL, J. (1981) « Anti-Realism and the Epistemology of Understanding », in J. BOUVERESSE / H. PARRET eds, *Meaning and Understanding,* Berlin, de Gruyter

PUTNAM, H. (1989) *Representation and Reality,* Cambridge (Mass.), MIT Press, trad. C. Tiercelin, *Représentation et réalité,* Paris, Gallimard, 1992

RAMBERG, B. (1989) *Davidson's Philosophy of Language,* Blackwell, Oxford

RICŒUR, P. (1986) « Logique herméneutique ? » in G. FLOISTAD, ed, *Contemporary Philosophy,* I, Philosophy of Language, La Haye, Nijhoff

TAYLOR, C. (1992) *Philosophical Papers,* vol. I, Cambridge, Cambridge UP

WITTGENSTEIN, L. (1958), *Philosophische Untersuchungen,* texte allemand et trad. angl., ed. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell

WRIGHT, C. (1992) *Truth and Objectivity,* Cambridge (Mass.), Harvard UP