

LA NORMATIVITÉ SOCIALE DU CONTENU CONCEPTUEL

Introduction

Cet exposé a pour but d'expliquer et de défendre la thèse que le contenu conceptuel de nos croyances a un caractère normatif : ce contenu consiste en des relations inférentielles. Celles-ci sont normatives, parce qu'elles sont déterminées par des pratiques sociales : on considère que les gens auxquels on attribue certaines croyances sont dans l'obligation d'accepter d'autres croyances (et d'agir dans une certaine manière). Je vais en premier lieu présenter la motivation pour une théorie sociale du contenu conceptuel. En deuxième lieu, je vais retracer comment des pratiques sociales peuvent déterminer un contenu conceptuel pour nos croyances. Finalement, je discuterai la sémantique inférentielle qui résulte desdites pratiques.

Pourquoi une théorie sociale du contenu conceptuel ?

Une théorie sociale du contenu conceptuel implique qu'il n'est pas possible de réduire le vocabulaire intentionnel que nous employons pour décrire nos croyances en utilisant des termes comme « correct » et « incorrect » à un vocabulaire des sciences physiques. La normativité du contenu conceptuel empêche sa naturalisation. Une théorie sociale du contenu conceptuel s'oppose donc à des théories causales de la signification. L'argument principal contre ces théories est que le contenu conceptuel d'une croyance est plus spécifique que son extension. Rappelons l'exemple fameux de Frege¹ concernant la croyance « l'étoile du matin est *F* » et la croyance « l'étoile du soir

1. Frege 1892.

est F ». Les deux croyances ont la même extension. Elles ont la planète Vénus pour référent. Mais leur contenu conceptuel n'est pas le même. L'objection principale contre des théories causales de la signification est donc que des relations causales ne sont pas suffisantes pour l'individuation de nos croyances.

Cette objection est soulignée par les indéterminations que Quine² met en évidence. Quine prend un lapin comme exemple. Il montre qu'il n'est pas possible de distinguer entre les croyances « ceci est un lapin », « ceci est un stade temporel d'un lapin », « ceci est une partie non détachée d'un lapin », etc. sur la base des relations causales entre une personne et son environnement, y compris le comportement de la personne décrit en termes naturalistes. Quine conclut de cet exemple que si une telle réduction n'est pas possible, il n'existe pas de contenu conceptuel qui est plus spécifique que l'extension. Mais au lieu de tirer cette conséquence éliminationniste, il est aussi possible de considérer que les indéterminations que relève Quine montrent que le contenu conceptuel a un caractère qui échappe à la naturalisation, à savoir un caractère normatif.

Néanmoins, au lieu d'envisager une théorie sociale du contenu conceptuel, il est suggestif de dire que le contenu conceptuel consiste en des représentations mentales. Étant donné la manière dont une chose se présente à nous, ces représentations mentales sont plus spécifiques que les choses elles-mêmes qui sont les référents de nos croyances. De plus, on peut supposer qu'il y a des sens frégréens ou des idées platoniciennes au-delà du monde physique. Nos croyances ont un contenu conceptuel parce que nous saisissons de tels sens ou de telles représentations.

Bien que cette position propose un contenu conceptuel qui est plus spécifique que l'extension de nos croyances, un mentalisme du contenu conceptuel rencontre un autre problème d'indétermination : le problème de « suivre des règles ». Si une personne maîtrise un concept F , elle suit une règle qui détermine l'application du concept F à des choses dans le monde en formant des croyances du type « ceci est F ». Le problème de « suivre des règles » est introduit par Wittgenstein dans les *Investigations philosophiques* (§ 138-242). Dans son interprétation de cette œuvre, Saul Kripke³ montre que toute série finie de n'importe quels éléments satisfait à une infinité de règles logiquement possibles. Or, comme nous sommes des êtres

2. Quine 1960, chap. 2.

3. Kripke 1982, chap. 2.

finis, toute série de nos croyances est finie. Par conséquent, même s'il y avait des sens au-delà du monde physique que nous saisissons dans des actes mentaux, tout acte mental et toute série de tels actes satisferait à une infinité de sens logiquement possibles. Par conséquent, il n'y a rien de mental qui soit suffisant pour déterminer le contenu conceptuel de nos croyances. On peut distinguer deux aspects du problème de « suivre des règles » :

- *L'aspect infinité* : Comment une série finie d'exemples, de croyances ou d'actions peut-elle exprimer une seule règle au lieu d'une infinité de règles ? Le problème est : *Pour toute série finie d'exemples, de croyances ou d'actions et pour toute situation nouvelle, il y a une infinité de manières logiquement possibles de continuer la série. Chacune de ces manières est en accord avec la règle que la série exprime sous une interprétation de cette règle.*
- *L'aspect normativité* : Qu'est-ce qui détermine la façon correcte de continuer une série finie d'exemples, de croyances ou d'actions ? Comment quelqu'un peut-il suivre une règle de telle manière qu'il ait à sa disposition un critère de distinction entre ce qui est correct et ce qui est incorrect en suivant une règle ? Le problème est : *Pour toute série finie d'exemples, de croyances ou d'actions et pour toute situation nouvelle, la manière correcte de continuer la série n'est pas déterminée.*

Les indéterminations que Quine et Kripke mettent en évidence sont la motivation principale d'une théorie sociale du contenu conceptuel qui est formulée à l'aide d'un vocabulaire normatif : les pratiques sociales sont indispensables pour qu'une même personne (a) n'ait à faire qu'avec une signification déterminée au lieu d'une infinité de significations possibles et (b) dispose d'un moyen de distinguer entre ce qui est correct et ce qui est incorrect.

Esquisse d'une théorie sociale de la signification

Considérons la réponse que le philosophe écossais Crispin Wright donne au problème de « suivre des règles » de Kripke :

Understanding cannot be always achieved via uniquely rational extrapolation from sample uses and explanations ; and is not usually. Rather the path to understanding exploits certain natural propensities which we have, propensities to react and judge in particular ways. The concepts which we « exhibit » by what we count as correct, or incorrect, use of a

*term need not be salient to a witness who is, if I may so put it, merely rational [...]*⁴.

On peut employer cette citation de Wright comme point de départ pour une théorie sociale du contenu conceptuel. Comme le dit Wright, un être qui est purement rationnel n'a pas d'accès au contenu des croyances des êtres pensants finis, car un tel être ne perçoit que l'infinité des sens possibles que les croyances des êtres pensants finis peuvent avoir. Pour un tel être, il n'est pas besoin de faire émerger un contenu conceptuel spécifique. Pour ressentir ce besoin, il faut donc non seulement la rationalité pure, mais aussi une nature biologique – des propensions naturelles, comme le dit Wright. Néanmoins, ces propensions ne sont pas suffisantes pour déterminer le contenu conceptuel de nos croyances, sous peine de succomber aux indéterminations que relèvent Quine et Kripke.

Reconstruisons une théorie sociale du contenu conceptuel en procédant par étapes (cf. les propositions de Haugeland⁵, de Pettit⁶ et d'Esfeld⁷). La *première étape* est la suivante : *bien qu'il y ait une infinité de possibilités logiques pour continuer chaque série finie, une personne est dans la plupart des cas disposée à poursuivre cette série d'une manière déterminée*. L'infinité des possibilités logiques ne se traduit pas en possibilités physiques. Pour avoir une idée intuitive de ce que cette étape et les suivantes veulent dire, imaginons une série d'arbres dans l'environnement et des réactions des personnes envers cette série, en particulier des réactions consistant à admettre ou à refuser d'admettre de nouvelles choses avec cette série. Cette étape présuppose que les êtres humains ont un accès cognitif à leur environnement. Cet accès consiste en des mécanismes de réponse différenciés que les êtres humains partagent avec d'autres animaux. Cette présupposition est admissible dans le contexte d'une théorie du contenu conceptuel, car cet accès cognitif n'implique pas de contenu conceptuel.

Il nous faut deux autres hypothèses sur l'équipement biologique des êtres pensants finis. La *deuxième étape* est que *les dispositions des personnes qui partagent un équipement biologique et un environnement physique sont plus ou moins identiques*. Si ces dispositions étaient complètement différentes, des pratiques sociales consistant

4. Wright 1993, 28.

5. Haugeland 1998, 147-150.

6. Pettit 1993, 76-108.

7. Esfeld 2001a, chap. 3.

à déterminer le contenu conceptuel ne pourraient jamais commencer. Par environnement physique, j'entends tout l'environnement non humain. La *troisième étape* est que *les dispositions des personnes qui partagent un équipement biologique et un environnement physique incluent une disposition à coordonner leur comportement avec celui de leurs compagnons*. Celle-ci est une disposition de second ordre : il s'agit d'une disposition à changer son comportement en réaction au comportement de ses compagnons. Avoir et exercer une telle disposition est nécessaire et suffisant pour que le comportement d'un être vivant soit un comportement social.

Sur la base de ces hypothèses, nous pouvons nous tourner vers les pratiques sociales. La *quatrième étape* est la suivante : *grâce à sa disposition à coordonner son comportement avec celui de ses compagnons, chaque personne réagit au comportement des autres de telle manière qu'elle applique des sanctions*. Elle renforce les actions des autres qui s'accordent avec ses propres actions, et elle décourage celles des autres qui ne s'y accordent pas. Par accord ou désaccord, il ne faut pas entendre à ce stade une affaire intentionnelle, mais accord ou désaccord sur la manière dont une série d'exemples est continuée. Étant donné la présupposition d'un accès cognitif à l'environnement, cet accord ou désaccord est transparent pour toutes les personnes en question. Les sanctions sont à ce stade exclusivement des renforcements et des désapprobations physiques. Il est donc possible de décrire ces sanctions en termes naturalistes. Mais il ne s'ensuit pas qu'il soit possible de réduire la description du contenu conceptuel à une description en termes naturalistes. Les sanctions peuvent ouvrir un processus qui détermine du contenu conceptuel, parce qu'elles introduisent une perspective externe. De cette manière, elles permettent une distinction entre ce qui est correct pour une personne et ce qui l'est aux yeux des autres.

La *cinquième étape* consiste à concevoir les sanctions comme moyen de déterminer du contenu conceptuel : *les sanctions provoquent un processus de détermination des conditions dans lesquelles les personnes en question sont d'accord sur la manière de continuer une série finie d'exemples particuliers*. En cas d'accord initial, les sanctions renforcent la manière dont les personnes réagissent à leur environnement. En cas de désaccord, les sanctions en forme de désapprobations déclenchent un processus de découverte des obstacles qui empêchent l'accord – soit dans les personnes elles-mêmes, soit dans leur environnement. L'hypothèse est donc que les gens prennent le désaccord comme un signe que quelque chose ne va pas et qu'il leur faut agir pour remettre les choses en ordre. Ils essaient de se rendre

compte pourquoi ils sont en désaccord. Dans certains cas – ceux qui mènent à des croyances sur ce qu’il y a dans leur environnement – ils arrivent à découvrir des conditions dans lesquelles ils surmontent leur désaccord. Ce sont là les conditions normales d’une croyance ou d’un jugement d’un certain type. Les sanctions ouvrent donc un processus qui aboutit à la convergence.

Il nous faut une autre étape pour formuler le résultat d’un tel processus, à savoir une *sixième étape* : *aussitôt que des conditions normales sont définies, la règle s’identifie au point de convergence des personnes qui continuent une série d’exemples*. Néanmoins, il ne faut pas concevoir ces pratiques sociales comme déterminant des règles de signification isolées. Si l’on considère une règle de signification isolée, ces pratiques sociales ne déterminent que des conditions dans lesquelles il est correct d’appliquer un concept *F* en formant une croyance ou un jugement du type « ceci est *F* ». Or, de telles conditions ne sont pas suffisantes pour déterminer le contenu conceptuel. Elles ne nous indiquent pas ce qu’on dit de quelque chose en formant une croyance du type « ceci est *F* ».

Ce qu’il nous faut en sus est un contexte inférentiel qui nous indique ce qu’on dit de quelque chose en nous permettant d’inférer de « ceci est *F* » que ceci est *G*, que ceci n’est pas *H*, etc. Rappelons l’exemple d’une série d’arbres : si l’on considère le concept d’un arbre isolé, les pratiques sociales nous donnent des circonstances dans lesquelles il est correct d’appliquer le concept « arbre » en disant « ceci est un arbre ». Mais pour maîtriser le concept « arbre » et donc pour savoir ce qui est un arbre, il faut être capable de procéder de « ceci est un arbre » à « ceci a un tronc », « on peut utiliser ceci pour chauffer la maison », etc. Il faut par conséquent une dernière et *septième étape* pour compléter la reconstruction du contenu conceptuel : *les pratiques sociales ne déterminent pas de règles de signification isolées, mais toujours un ensemble de règles, à savoir un contexte inférentiel*.

Revenons au problème de « suivre des règles ». Dans quel sens cette reconstruction des pratiques sociales offre-t-elle une solution à ce problème ? Il est évident que l’on peut répéter l’objection de l’infini au niveau de la communauté sociale : une communauté d’êtres humains est aussi finie. Si l’on regarde donc une communauté d’êtres humains, toutes leurs actions satisfont en principe à un nombre infini de règles logiquement possibles. Mais considérons la conclusion que Kripke fonde sur cette observation et que j’ai appelée plus haut l’aspect normatif du problème de « suivre des règles » :

- (1) Pour toute série finie d'exemples, de croyances ou d'actions et pour toute situation nouvelle, la manière correcte de continuer la série en question n'est pas déterminée.

La théorie du contenu conceptuel en termes de pratiques sociales empêche cette conclusion ; car cette théorie montre que pour toute situation que des personnes affrontent dans leur pratiques ordinaires, le chemin correct est déterminé par des pratiques sociales basées sur des sanctions. En déterminant les conditions normales à partir de sanctions, les pratiques sociales nous disent comment agir correctement dans un nombre indéfini de situations. Néanmoins, si l'on dépasse les situations ordinaires, on peut concevoir pour toute série finie d'actions une limite à partir de laquelle la manière correcte de continuer la série en question n'est plus déterminée. Les pratiques sociales n'ont pas encore sélectionné un chemin particulier pour poursuivre la série en question. Si l'on est confronté à une telle situation extraordinaire, il faut retourner au processus susmentionné et essayer d'arriver à une détermination plus spécifique de la règle sur la base de sanctions.

Prenons l'eau de Putnam⁸ comme exemple. Putnam imagine une situation dans laquelle la composition microphysique d'un liquide qui a toutes les propriétés macroscopiques de l'eau n'est pas H₂O, mais XYZ. On peut soutenir que si nous étions confronté à un tel liquide, nos pratiques d'application du concept de l'eau dans le discours ordinaire (par opposition au discours scientifique) ne trancheraient pas la question de savoir si oui ou non ce liquide est de l'eau. Dans une telle situation, il faut déterminer plus finement le contenu conceptuel d'une croyance du type « ceci est de l'eau » en déterminant si oui ou non une telle croyance a des implications quant à la composition microphysique du liquide en question.

La théorie de la détermination du contenu conceptuel de nos croyances par des pratiques sociales rejette donc la conclusion (1) de façon suivante :

- (2) Pour toute série finie d'exemples, de croyances ou d'actions, il y a un nombre indéfini de situations nouvelles dans lesquelles la manière correcte de continuer la série en question est déterminée.

8. Putnam 1975.

Néanmoins, cette théorie concède le point suivant :

- (3) Pour toute série finie d'exemples, de croyances ou d'actions, il est possible de concevoir une situation nouvelle dans laquelle la manière correcte de continuer la série en question n'est pas déterminée.

Concéder ce point ne met pas le contenu conceptuel en péril. Aucune reconstruction du contenu conceptuel qui emploie la notion de pratiques sociales des êtres pensants finis ne peut fournir une détermination du contenu conceptuel qui va au-delà de ces pratiques. Cette reconstruction répond aux indéterminations que le problème de « suivre des règles » pose en attaquant l'aspect de normativité. Elle montre comment des gens peuvent suivre une règle en ayant à leur disposition un critère de distinction entre ce qui est correct et incorrect. Mais cette reconstruction ne peut pas offrir une solution à la question de savoir si et comment une série finie peut en elle-même déterminer un nombre infini de cas possibles. Cette reconstruction ne considère la dimension de l'infinité qu'en tant qu'elle remet en question la supposition que nos croyances ont un contenu conceptuel déterminé : cette proposition montre comment une série finie peut déterminer un contenu conceptuel pour une communauté de personnes dans le domaine de leurs pratiques ordinaires.

Cette proposition implique que la capacité de former des croyances qui ont un contenu conceptuel déterminé est liée à la capacité de parler un langage, car le processus de déterminer du contenu conceptuel est public : pour n'importe quelle croyance qu'une personne a, dans la mesure où cette croyance a un contenu conceptuel déterminé, il est possible de l'exprimer dans un langage public. Néanmoins, il n'est pas nécessaire que ce langage soit verbal ; il peut aussi consister en gestes, par exemple.

Pragmatique normative et sémantique inférentielle

Revenons à la dernière étape de la théorie proposée du contenu conceptuel en termes de pratiques sociales. Regardons de plus près le contexte inférentiel d'une croyance du type p . Ce contexte inférentiel est déterminé par des pratiques sociales consistant à tenir certains mouvements inférentiels pour corrects et d'autres pour incorrects. Cette théorie aboutit donc au programme d'une sémantique inférentielle basée sur une pragmatique normative. L'élaboration

la plus détaillée d'un tel programme se trouve dans le livre *Making It Explicit* de Robert Brandom⁹. Ce philosophe distingue entre trois sortes de relations à d'autres croyances ou jugements qui déterminent le contenu conceptuel d'une croyance ou d'un jugement du type *p*. La normativité du contenu conceptuel consiste dans les relations suivantes :

- *Obligation (commitment)* : si une personne forme un jugement du type *p*, elle est obligée d'accepter des jugements d'autres types. Par exemple, si quelqu'un fait le jugement qu'il pleut à Brest, cette personne est obligée d'accepter le jugement que Brest existe.
- *Permission (entitlement)* : en faisant un jugement du type *p*, une personne a la permission ou l'autorisation de faire des jugements d'autres types. Par exemple, si quelqu'un fait le jugement qu'il pleut à Brest, ce jugement inclut la permission ou l'autorisation de faire le jugement que la température baissera à Brest. Si le dernier jugement est mis en doute, le jugement qu'il pleut peut être donné comme raison pour le jugement que la température baissera.
- *Permission exclue (precluded entitlement)* : en faisant un jugement du type *p*, la permission ou l'autorisation de faire certains jugements d'autres types est exclue. Par exemple, si quelqu'un fait le jugement qu'il pleut à Brest, ce jugement exclut la permission ou l'autorisation de faire le jugement qu'il y a du soleil à Brest.

Brandom envisage de baser la logique sur une telle pragmatique normative. Selon lui, la tâche de la logique est de rendre explicite les relations d'obligation, de permission et de permission exclue entre des jugements¹⁰ ; pour une critique de ce programme, voir la recension de Levi¹¹. Brandom explique par exemple la notion logique de négation ou de l'incompatibilité entre deux jugements de la manière suivante : l'obligation d'accepter l'un des deux jugements exclut la permission d'accepter l'autre jugement¹². Pour cette raison, la théorie de Brandom demande que la notion de permission exclue soit une notion basique. Si l'on présupposait la notion logique

9. Brandom 1994.

10. *Ibid.*, 114-116 et 135-136.

11. Levi 1996.

12. Brandom 1994. Voir en particulier p. 160.

de négation, on pourrait dériver la permission exclue sur la base de l'obligation et de la permission.

La sémantique qui résulte de cette pragmatique normative est une sémantique inférentielle : le contenu conceptuel d'un jugement ou d'une croyance consiste en un contexte inférentiel. On peut traduire les notions élémentaires de cette pragmatique normative en notions inférentielles :

- *Implication* : un jugement du type p implique des jugements d'autres types. Par exemple, le jugement qu'il pleut à Brest implique le jugement que Brest existe.
- *Soutien* : un jugement du type p soutient d'autres jugements. Par exemple, le jugement qu'il pleut à Brest soutient le jugement que la température baissera à Brest. Le jugement qu'il pleut est une raison pour le jugement que la température baissera.
- *Exclusion* : un jugement du type p exclut certains jugements d'autres types. Par exemple, le jugement qu'il pleut à Brest exclut le jugement qu'il y a du soleil à Brest.

Si l'on conçoit le contexte inférentiel d'un jugement du type p d'une façon large qui contient non seulement l'implication, mais aussi le soutien et l'exclusion, il est évident qu'il y a un lien inférentiel indirect entre tous les jugements qui forment le système de croyances d'une personne. En ce sens, la pragmatique normative et la sémantique inférentielle impliquent un holisme de croyances.

Cette sémantique inférentielle répond aux indéterminations que Quine¹³ relève : les contextes inférentiels des croyances « ceci est un lapin » et « ceci est un stade temporel d'un lapin » sont distincts. De « ceci est un stade temporel de lapin », par contraste à « ceci est un lapin », on peut inférer « Ceci a des parties temporelles » ; et on peut expliquer ce que sont des parties temporelles sans mentionner de lapins.

Cette sémantique implique que la signification ou le contenu conceptuel d'un jugement du type p peut changer, car le contexte inférentiel peut changer – en particulier suite à des expériences nouvelles. Le contexte inférentiel de tous les jugements qui emploient le concept d'électron a par exemple changé au siècle dernier suite à la découverte de la physique quantique. Il n'y a donc pas de séparation entre les jugements analytiques, décrivant la signification

13. Quine 1960, chap. 2.

d'un concept, et les jugements synthétiques, décrivant des faits dans le monde. La signification peut changer suite à la découverte de faits nouveaux¹⁴. Mais le changement de signification n'est pas une question d'expérience personnelle ou de changement dans les systèmes de croyances personnelles. Tout changement de signification est déterminé par les pratiques sociales susmentionnées, et est donc par là même public.

Cette conception n'implique pas de relativisme social. On peut concevoir les pratiques sociales en termes de relations symétriques entre des individus¹⁵. Le but des relations symétriques entre des individus n'est pas d'intégrer des individus dans une communauté en créant un accord communautaire. Ces relations ne résultent d'aucun consensus communautaire. Par contre, elles sont ouvertes. Il est toujours possible qu'une tierce personne entre et défie des jugements reçus en donnant des raisons nouvelles. De plus, chaque personne a le droit de corriger ses jugements par l'adoption d'une perspective nouvelle. Une telle conception n'accorde aucun statut particulier à la communauté : *on peut éliminer le « nous » communautaire en faveur des relations symétriques entre des individus*. Ayant en vue une reconstruction systématique des pratiques sociales, on peut commencer par considérer quelques individus qui développent le processus décrit plus haut et puis s'imaginer que de plus en plus d'individus y participent en sorte que ce processus soit ouvert.

Si l'on conçoit une théorie sociale du contenu conceptuel en termes de relations symétriques entre des individus, on peut soutenir la thèse suivante : chaque personne a le droit de critiquer de sa perspective non seulement les jugements d'autrui, mais aussi des jugements qui sont acceptés par une communauté entière. Chaque personne peut maintenir que quelques-uns de ces jugements ne sont pas une conceptualisation appropriée de l'environnement non humain. À la lumière d'expériences nouvelles, des jugements qui sont partagés par une communauté entière peuvent se révéler incorrects. Les attitudes en vertu desquelles on tient une opinion pour correcte ou incorrecte sont par conséquent elles-mêmes soumises à une évaluation de correction.

On peut donc regarder une théorie sociale du contenu conceptuel comme une théorie qui explique comment nous pouvons avoir

14. Quine 1951.

15. «I – thou relations» au lieu de «I – we relations» dans la terminologie de Brandom 1994 ; cf. aussi Pettit 1993, chap. 3 et 4, qui propose un holisme social qui est en même temps un individualisme.

un accès épistémique à une réalité qui est indépendante de nos pratiques sociales. Comme les relations symétriques entre des individus sont ouvertes au lieu de s'achever dans un consensus social, nous sommes libres de concevoir ces relations de la façon suivante : elles ne sont qu'un moyen nécessaire pour que la réalité se révèle à nous. C'est donc à la réalité qu'il incombe de dire lesquelles de nos croyances sur le monde sont vraies et lesquelles sont fausses. Il va de soi que ce n'est que grâce à ces pratiques sociales que nous pouvons savoir si elles sont vraies ou fausses. Néanmoins, nous avons maintenant à notre disposition une distinction conceptuelle entre ce qui est regardé comme correct ou incorrect – serait-ce par une communauté entière – et ce qui est en fait correct ou incorrect. Nous ne sommes pas obligés d'identifier ce qui est correct avec le fait social de tenir quelque chose pour correct¹⁶.

Une sémantique inférentielle fondée sur une pragmatique normative considère que l'attribution de croyances à une personne est une affaire normative. Si l'on attribue une croyance du type p à une personne, on attribue un statut normatif à cette personne : elle est obligée d'accepter des croyances de types q, r, s et il lui est permis d'accepter des croyances de types x, y, z ¹⁷. Cette attribution n'est pas une *naturalistic fallacy*, à savoir l'essai de déduire des obligations à partir de faits¹⁸. Le fait qu'une personne a une croyance de type p est expliqué de la manière suivante : cette personne se met dans l'obligation d'accepter des croyances d'autres types (sans avoir de croyances portant sur cette obligation, sous peine de régression à l'infini). En ayant des croyances, une personne participe au jeu de donner et de demander des raisons. En particulier, elle accepte que ses croyances soient soumises à des jugements quant à leur correction dans des contextes inférentiels. Former des croyances n'est donc pas un fait naturel, mais un acte consistant à se soumettre à une obligation.

Cette position aboutit à la proposition suivante : ce qui distingue les états de croyance (et les états intentionnels en général) des autres états mentaux (comme, par exemple, avoir de la douleur) et des états physiques (comme, par exemple, avoir une taille de 1,80 m) est un trait normatif – être dans un état de croyance, c'est se soumettre à une obligation et s'accorder une permission. Par conséquent, si

16. Esfeld 2001b.

17. Gibbard 1994, 99-102.

18. Cf. en revanche Engel 2000, section 1.

Pierre attribue une croyance du type p à Caroline, il adopte une attitude normative envers elle en ce sens qu'il regarde Caroline comme se soumettant à l'obligation d'accepter des croyances d'autres types. Il n'est pas nécessaire que Pierre accepte cette obligation lui-même, car il n'est pas nécessaire qu'il partage la croyance qu'il attribue à Caroline. La seule chose dont Pierre doit se rendre compte est que Caroline se soumet à une certaine obligation. *En attribuant des croyances à des personnes, on décrit donc les obligations auxquelles ces personnes se soumettent.* Les relations d'obligation, de permission et de permission exclue sont les faits normatifs qui constituent le contenu conceptuel d'une croyance du type p . Le contenu conceptuel est une sorte de rôle fonctionnel, mais un rôle fonctionnel qui est social et normatif.

Mark Lance et John O'Leary-Hawthorne, par contraste, défendent une position plus radicale : selon eux, les attributions de croyances sont prescriptives en elles-mêmes. Il n'y a donc pas de faits de signification ou de contenu conceptuel¹⁹. Lance et O'Leary-Hawthorne ont raison de dire que les relations normatives dans lesquelles consiste le contenu conceptuel d'une croyance du type p ne sont pas explicites. Rendre ces relations explicites n'est pas seulement une description des pratiques implicites, mais aussi une prescription dans le sens d'une proposition codifiant ces pratiques. Lance et O'Leary-Hawthorne emploient l'exemple d'enfants jouant au football et la codification des règles du football²⁰. Néanmoins, une telle codification est modelée sur une pratique pré-existante ; elle essaie de suivre cette pratique autant que possible. Concéder ce point ne nous empêche pas de proposer une théorie descriptive de la signification et d'accepter des faits de signification, même si ceux-ci sont des faits normatifs.

Lance et O'Leary-Hawthorne refusent par ailleurs de regarder la traduction d'un langage dans un autre comme une affaire descriptive dont le résultat correct est déterminé d'avance. Ils font valoir au contraire que la traduction est un effort pratique pour unir deux communautés de sorte qu'elles forment une seule communauté²¹. Cette conception de la traduction s'accorde avec la pragmatique normative décrite plus haut. Traduire, c'est élargir une communauté en lui faisant considérer les pratiques d'une autre communauté. Ceci

19. Lance & O'Leary-Hawthorne 1997, en particulier 208-227 et 236, et aussi p. 2, 9-10, 374.

20. *Ibid.*, 222-223.

21. *Ibid.*, chap. 1.

est une façon de continuer le processus social décrit dans la section précédente. La traduction est couronnée de succès si et seulement si l'on arrive à établir une pratique commune pour les deux communautés linguistiques. Les limites d'un langage ne sont donc pas nécessairement les limites de pratiques sociales. Il peut y avoir plusieurs langages dans un seul corps de pratiques sociales, pourvu qu'on ait établi des pratiques de traduction. Cette conception a pour conséquence qu'un autre aspect des indéterminations que relève Quine²² ne pose plus de problème pour cette pragmatique normative²³ : si la traduction n'est pas une affaire descriptive, il n'y a pas d'indétermination de la traduction qui soit un problème pour la philosophie de la signification. En revanche, il y a la question pratique de savoir si l'on réussit à unir deux ou plusieurs communautés sociales. En dernier lieu, cette conception implique la vision d'un seul corps de pratiques sociales, déterminant le contenu conceptuel de nos croyances, auxquelles l'humanité entière participe.

Néanmoins, en ce qui concerne la communication avec les membres de sa propre communauté linguistique, aucune traduction ou interprétation – entendez formulation d'hypothèses sur les croyances d'autrui – n'est nécessaire (cf. comme contraste la position de Davidson²⁴). On a accès aux croyances de ses compagnons sans que n'intervienne une interprétation dans ce sens, car le contenu des croyances est *eo ipso* une propriété publique. McDowell maintient dans un article sur les *Investigations philosophiques* de Wittgenstein que :

La maîtrise partagée d'un langage nous permet de savoir ce que l'autre veut dire sans avoir besoin de procéder à une interprétation pour le savoir, parce qu'il nous permet d'entendre ce que l'autre veut dire dans les mots qu'il emploie. [...] Ce qui cimente une communauté linguistique est, selon cette conception, non la correspondance avec des faits extérieurs (des faits accessibles à tout le monde), mais la capacité qu'ont les esprits de se rencontrer²⁵.

22. Quine 1960, chap. 2.

23. Lance & O'Leary-Hawthorne 1997, chap. 1.

24. Davidson 1984.

25. McDowell 1984, 350-351 : « 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. [...] 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 minds ».

Cette citation dit qu'il n'est pas nécessaire de traduire les croyances d'autrui dans ses propres croyances, car mes croyances et les croyances d'autrui sont individuées par le même facteur externe – les pratiques sociales auxquelles nous participons tous les deux. Néanmoins, l'interprétation dans un sens autre que celui de former des hypothèses sur les croyances d'autrui est indispensable, à savoir dans le sens d'être capable de manipuler les différentes perspectives dans les interactions sociales. Si par exemple Pierre dit : « J'ai mal aux dents », il faut que Caroline rapporte ce jugement en disant : « Il a mal aux dents ». En ce sens, l'interprétation est indispensable dans les interactions sociales d'une communauté linguistique²⁶.

La conception proposée dans cet exposé implique une normativité irréductible du contenu conceptuel et des pratiques sociales qui déterminent le contenu conceptuel de nos croyances. Cette normativité est irréductible, car tout essai de la réduire à une description naturaliste perdrait la détermination du contenu conceptuel, tombant sous le coup des indéterminations que relèvent Quine et Kripke. Mais cette normativité n'a pas d'existence dans l'au-delà de la nature physique. Tout dualisme ontologique est lui aussi victime du problème de « suivre des règles » qu'expose Kripke. S'il y a des faits normatifs, ce sont des faits d'un caractère particulier : comme McDowell le dit dans la citation ci-dessus, ce ne sont pas des faits qui sont accessibles à n'importe qui. Ces faits ne sont pas accessibles à un observateur externe, à savoir un observateur qui ne participe pas aux pratiques sociales de la communauté qu'il observe. Même si un tel observateur possède toutes les connaissances physiques et logiques possibles (cf. l'observateur purement rationnel dont Wright parle dans la citation figurant au début de la section III), il perçoit seulement l'infinité des sens logiquement possibles auxquels le comportement des gens qu'il observe satisfait ; mais il n'a pas accès au contenu conceptuel des états intentionnels de ces personnes. Seul un observateur participant aux pratiques sociales de la communauté qu'il observe a accès au contenu conceptuel de ces personnes (quant à l'observateur participant, voir l'étude d'Ebbs²⁷). S'il y a donc des faits normatifs du contenu conceptuel ou de la signification, ce sont des faits qui consistent en ce que nous nous traitons comme des êtres pensants dans nos interactions sociales. De tels faits irréductiblement normatifs n'introduisent aucune sorte

26. Voir Brandom 1994, 185, 197, 475, 477-487, 508-520, 528-529, 586-592.

27. Ebbs 1997.

de dualisme ontologique. Néanmoins, ces faits irréductiblement normatifs nous permettent de nous comprendre nous-mêmes comme êtres pensants et responsables au lieu d'être simplement des assemblages de matière physique.

Michael ESFELD

Département de philosophie – Université de Constance

Références

- BRANDOM R.B. (1994), *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- DAVIDSON D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press.
- EBBS G. (1997), *Rule-Following and Realism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- ENGEL P. (2000), « Wherein lies the Normative Dimension in Meaning and Conceptual Content ? », *Philosophical Studies*, 100, p. 305-321.
- ESFELD M. (2001a), *Holism in Philosophy of Mind and Philosophy of Physics*, Dordrecht, Kluwer (Synthese Library ; 298).
- ESFELD M. (2001b), « How a Social Theory of Meaning can be connected with Realism », *Facta Philosophica*, 3, p. 111-131.
- FREGE G. (1892), « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, p. 25-50.
- GIBBARD A. (1994), « Meaning and Normativity », in *Philosophical Issues*, 5, *Truth and Rationality*, E. VILLANUEVA (dir.), Atascadero, Ridgeview, p. 95-115.
- HAUGELAND J. (1998), *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- KRIPKE S.A. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell.
- LANCE M. & O'LEARY-HAWTHORNE J. (1997), *The Grammar of Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEVI I. (1996), « Review of Robert B. Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994 », *Journal of Philosophy*, 93, p. 145-158.

- MCDOWELL J. (1984), «Wittgenstein on Following a Rule», *Synthese*, 58, p. 325-363.
- PETTIT P. (1993), *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, Oxford, Oxford University Press.
- PUTNAM H. (1975), «The Meaning of “Meaning” », in *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2, H. PUTNAM (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, p. 215-271.
- QUINE W.V.O. (1951), «Two Dogmas of Empiricism», *Philosophical Review*, 60, p. 20-43.
- QUINE W.V.O. (1960), *Word and Object*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- WRIGHT C. (1993) [1987], *Realism, Meaning and Truth*, Oxford, Blackwell, 2^e éd.

