PHILOSOPHIA SCIENTIÆ

ISABELLE DELPLA

Manières de faire les autres. Quelques implications du constructivisme selon Quine, Davidson et Searle

Philosophia Scientiæ, tome 2, nº 1 (1997), p. 57-88
<http://www.numdam.org/item?id=PHSC_1997__2_1_57_0>

© Éditions Kimé, 1997, tous droits réservés.

L'accès aux archives de la revue « Philosophia Scientiæ » (http://poincare.univ-nancy2.fr/PhilosophiaScientiae/) implique l'accord avec les conditions générales d'utilisation (http://www.numdam.org/conditions). Toute utilisation commerciale ou impression systématique est constitutive d'une infraction pénale. Toute copie ou impression de ce fichier doit contenir la présente mention de copyright.

NUMDAM
Article numérisé dans le cadre du programme
Numérisation de documents anciens mathématiques
http://www.numdam.org/

Manières de faire les autres
Quelques implications du constructivisme selon Quine, Davidson et Searle

Isabelle Delpla
Département de philosophie / ACERHP
Université Nancy 2

Philosophia Scientiae, 2 (1), 1997, 57-88

Résumé. Le constructivisme s'applique-t-il aux autres et comment ? Faut-il voir dans le modèle de la traduction ou de l'interprétation radicale l'un des prolongements possibles du constructivisme de Goodman dans la mesure où nous faisons les autres en les rendant intelligibles par une application systématique du principe de charité ? En dépit d'une commune critique du mythe du donné, le constructivisme de Goodman n'équivaut pas à un idéalisme de l'autre qui est impliqué par l'application de la charité selon Davidson et par son rejet de l'idée même de schème conceptuel. Loin d'être incohérente et d'être source de scepticisme ou d'altérités inintelligibles, c'est cette idée même, et non son effacement au nom d'une théorie de la vérité, qui rend possible la pensée de différences anthropologiques intéressantes En défendant cette idée contre les attaques de Davidson, je critique la tentive de ce dernier de réfuter ensemble le relativisme ethnologique et le scepticisme métaphysique. En raison d'un déplacement des questionnements métaphysiques sur le scepticisme et l'idéalisme vers un horizon anthropologique, dont témoigne les vues de Davidson ou de Searle, l'objection d'idéalisme adressée à Goodman pourrait être retournée contre ses critiques en matière de réalité humaine et sociale. A l'instar de Goodman, je plaiderai pour une libération de la compréhension d'autrui et de la réalité sociale de l'hypothèque du scepticisme, et donc pour une redéfinition du problème d'autrui.

Abstract. Does constructivism apply to others, and if so, how ? Could the model of radical translation or interpretation be considered a potential extension of Goodman's constructivist project in as much as we «make» other minds when we render them intelligible by applying the principle of charity as Davidson does ? Despite their shared criticism of the myth of the given, Goodman's constructivism does not amount to the idealism of other minds which is entailed by Davidson's charity and it's elimination of the very idea of a conceptual scheme. Indeed, far from being incoherent and the source of scepticism and intelligible otherness, this very idea (instead of its rejection by truth theories) makes possible to conceive substantive and meaningful anthropological differences. In my defense of the idea of a conceptual scheme against Davidson's attacks, I critique his attempt to refute simultaneously anthropological relativism and metaphysical scepticism. Considering the reorientation of metaphysical questions about scepticism and realism towards the realm of anthropology and social reality in the views of Davidson and Searle, the objections adressed to Goodman on the ground that he is an idealist could turned against his critics as concerned their treatment of social reality. Following Goodman's lead, I would argue for a liberation of the understanding of others and anthropological issues from the bonds of scepticism and thus, for a redefinition of the problem of other minds.

1. Métaphysique et anthropologie

Des interrogations sur l'unité de l'esprit humain à celles sur le relativisme, les chassés croisés de la réflexion philosophique et de la démarche anthropologique sont allés bon train au cours de ce siècle. Sont ainsi apparues, selon Geertz [Geertz 1983, 148], les péripéties et métamorphoses de la «mentalité primitive», puis du «relativisme cognitif» et de «l'incommensurabilité conceptuelle». Si l'anthropologie a porté sur le terrain de l'enquête et de la réflexion méthodologique de classiques débats philosophiques sur l'universalisme ou les modes de connaissances d'autrui, la philosophie a inversement fait fond sur des questions héritées de l'anthropologie, comme celle de la traduction au cœur de la tradition anthropologique anglo-saxonne depuis Evans

Prichard ou les hypothèses de Sapir et de Whorf jusqu'aux dédales du postmodernisme. Le traducteur radical de Quine, délaissant l'arène métaphysique, le *kampfplatz* des faux problèmes, avançait ainsi à travers la jungle des difficultés anthropologiques et linguistiques dans la voie plus sûre de l'épistémologie naturalisée. Quine, pragmatique, évitait de lier les questions métaphysiques du scepticisme envers le monde extérieur ou les autres esprits aux embûches de la traduction radicale.

Mais la métaphysique "noble dame, repoussée" par la logique et "délaissée" dans les ornières du langage ordinaire, semble avoir cherché remède à la dissolution de ses problèmes et privilèges là même où on l'avait fuie, dans les terres plus exotiques de l'anthropologie et des sciences sociales. La détermination de la réalité sociale devient le lieu de réactualisation des querelles sur le réalisme et l'idéalisme, sur le scepticisme envers la connaissance et l'existence du monde extérieur ou d'autres esprits. Le traducteur radical de Quine était confronté à la lourde tâche de comprendre d'autres que lui dans un paysage de nouveauté radicale ; à l'interprète radical de Davidson il incombe de surcroît de nous assurer par sa méthode que ces autres existent bien et que le monde ne saurait nous faire défaut. Le principe de charité de Davidson vise tout à la fois à réfuter, par le caractère social de la pensée, le scepticisme envers le monde extérieur et les autres esprits, et le relativisme. De même, dans une autre tradition de pensée, le dernier livre de Searle sur la construction de la réalité sociale [Searle 1995] partant d'une réflexion sur l'ontologie des faits sociaux s'achève sur une défense du réalisme et une critique de nouvelles formes d'idéalisme. Des problèmes réputés métaphysiques se déplacent sur le terrain de l'anthropologie et des sciences humaines.

A divers titres, le constructivisme goodmanien pour lequel les schèmes conceptuels sont des créations humaines se trouve critiqué comme une nouvelle forme d'idéalisme ou de subjectivisme, source du scepticisme. Prêt à concéder le constructivisme en matière de réalité sociale et le principe de la relativité conceptuelle [Searle 1995, 160], Searle ne voit dans ce dernier qu'une position épistémique qui ne saurait menacer le réalisme ontologique de même qu'il ne voit dans les versions de mondes de Goodman que des descriptions d'un seul monde réel[1]. Searle reprend le principe de la critique qu'il

---

[1] Selon Searle, «le fait que des schèmes conceptuels alternatifs permettent différentes descriptions de la même réalité, et qu'il n'existe pas de descriptions de la réalité en dehors de tous les schèmes conceptuels, n'a aucun rapport avec la vérité du réalisme». Pour éclairer la trivialité de l'argument de la relativité des schèmes conceptuels, Searle prend l'exemple du poids. Il est possible de peser

adressait à Quine en matière de signification : celle d'un passage illégitime de l'épistémologie à l'ontologie qui ferait conclure à l'inexistence des significations en soi et à l'indétermination de la traduction [Searle 1987]. Goodman concluant abusivement du connaître à l'être retrouverait ainsi le geste classique des idéalistes qui réduisent la réalité à leurs représentations. Plus drastique encore, la critique de Davidson voit dans l'idée même de schème conceptuel, c'est-à-dire le principe du constructivisme, la source commune des maux que sont le scepticisme et le relativisme, le relativisme radical étant jugé inintelligible. Des positions acceptables dans le domaine de l'ontologie des faits sociaux ne le seraient plus pour les faits physiques, Goodman passant illégitimement d'un plan à l'autre, selon Searle ; la réfutation du relativisme culturel et conceptuel, par l'idée de schème conceptuel, permettrait la réfutation du subjectivisme et du scepticisme métaphysique, selon Davidson[2].

Si les discussions sur le relativisme culturel et conceptuel sont ainsi devenues le lieu de réactualisation de problèmes métaphysiques tels que le réalisme, l'idéalisme et le scepticisme, on peut douter de la légitimité d'une tel déplacement. Est-il légitime de lier le problème du scepticisme métaphysique et de l'idéalisme à des questions de relativisme anthropologique ? En partant des critiques adressées plus ou moins explicitement au constructivisme de Goodman, on peut se demander si les théories qui prétendent réfuter l'idéalisme et le relativisme anthropologique en critiquant l'idée de construction conceptuelle[3] ne s'interdisent pas par là de penser tout rapport à l'anthropologie, et si l'idéalisme reproché à Goodman en matière de construction de la réalité physique n'est pas précisément ce qui

---

réellement 160 livres et 73 kilos parce que le réalisme permet un nombre infini de descriptions vraies de la même réalité relatives à différents systèmes conceptuels. On ne saurait conclure du relativisme conceptuel à l'antiréalisme [Searle 1995, 165].

Si Goodman s'est déjà expliqué sur l'assimilation des versions à des descriptions [Goodman 1984, 33 ; 1988, 99], on peut également considérer que l'exemple du poids donné par Searle est peu convaincant, et qu'à l'instar des «descriptions du mouvement», elles «utilisent toutes plus ou moins les mêmes termes et se transforment canoniquement les unes dans les autres. Elles ne fournissent donc qu'un exemple mineur et assez décoloré de la diversité des manières de prendre le monde en compte» [Goodman 1978, 11]. Searle n'apporte pas d'argument supplémentaire aux objections auxquelles Goodman a maintes fois répondu, que l'on soit ou non convaincu par ces réponses.

2 La critique de Davidson vise moins Goodman que l'idée même de schème conceptuel, centrale dans la pensée de Goodman, et c'est cette critique par Davidson de l'idée même de schème conceptuel qui sera ici discutée.

3 Ce qui n'est pas le cas de Searle.

menace ces critiques en matière de réalité sociale et de rapport à autrui ? Il ne sera donc ici question que des faits humains et du monde social et de certaines implications de la théorie des symboles d'un point de vue anthropologique[4&5].

2. La critique du mythe du donné : deux versions en conflit

Un certain étonnement peut se faire jour à la lecture de Goodman. Ces mondes d'objets, d'œuvres et d'artefacts, sont-ils des mondes de personnes ? Signatures au bas d'un tableau, noms propres incarnant un style, une œuvre, un monde, celui de Rembrandt, de Picasso ou de Joyce, les autres se manifestent comme auteurs dans leurs créations. Certes, nous accédons aux mondes des faiseurs de mondes, peintres, musiciens, créateurs, par leurs œuvres, mais qu'en est-il de ceux qui ne sont ni artistes ni artisans ? On serait tenté de poser des questions naïves qui ne trouvent pas immédiatement de réponses : les autres sont-ils des mondes ? Comprendre autrui, est-ce entrer dans un autre monde ? Ce serait découvrir une version d'un monde, un monde fait par l'homme, certes, mais par un autre homme. Tous les hommes étant assurément faits par d'autres hommes (et d'autres femmes), poser la question de la réalité des autres, n'est pas d'abord poser à Goodman une question métaphysique sur la réalité d'un monde extra-humain qui n'aurait été fait par aucun homme, indépendant de toute version, question qu'il abandonnerait sans doute aux cosmologistes [Goodman 1968, 109]. La question demeure donc : comment faisons-nous les autres ? Les faisons-nous comme

---

4 Je ne traiterai donc pas de la construction des mondes en général. Mon intérêt pour la théorie des symboles concernant l'ontologie des faits sociaux et le dialogue de la philosophie et de l'anthropologie n'implique pas que j'accepte la validité des positions de Goodman sur l'irréalisme et l'évanescence de l'ontologie, que l'on peut juger discutables.

5 Les hasards du calendrier ont voulu que la préparation de la conférence qui a donné lieu au présent article coïncide avec des séances du séminaire de Vincent Descombes à l'E.H.E.S.S. consacrées à l'analyse de l'idée même de schème conceptuel et aux vues de Davidson. A cette coïncidence s'est ajoutée une convergence d'intérêts pour les implications anthropologiques de la critique des schèmes conceptuels et l'analyse des métaphores que j'avais entreprise en m'inspirant des vues de G. Lakoff [1987, 309 et sq.]. Ne pouvant plus guère démêler ce qui était mon intention initiale et ce qu'elle est devenue grâce au séminaire, et faute de pouvoir citer un séminaire non-publié, je voudrais exprimer ma dette à l'égard de V. Descombes à la fois pour le séminaire de l'année 1995-1996 sur les institutions sociales largement consacré au livre de J. Searle sur *La Construction de la réalité sociale* et pour celui de l'année 1996-1997 sur «L'Enquête radicale».

nous faisons les mondes ? Faisons-nous les autres ? Les faisons-nous autres ? Le constructivisme s'applique-t-il aux autres personnes et comment ?

N'étant pas spécialiste de Goodman, je me garderai d'essayer de répondre à cette question à travers son œuvre. Au demeurant, il ne semble pas abusif de dire que l'on ne trouve pas chez Goodman une réflexion sur la compréhension et la constitution ou construction d'autrui aussi élaborée que celle de Quine et de Davidson à travers le principe de charité. L'idée goodmanienne selon laquelle il n'existe que des versions du monde que nous faisons ne rencontre-t-elle pas cependant un écho dans les réflexions quiniennes et post-quiniennes sur la traduction radicale et le principe de charité ? Dans un raccourci de type goodmanien, on pourrait résumer la position de Quine par le slogan «never mind other minds : there is no fact of the matter». En l'absence de significations comme entités et en raison de l'indétermination de la traduction, il existe plusieurs traductions ou versions des propos et des "pensées" des autres où règne une part essentielle d'arbitraire faute de critère externe de correction. [Quine 1960, 117]

Selon les termes de Quine, nous pouvons alternativement nous étonner de l'impénétrabilité de la mentalité de l'indigène ou nous étonner de voir combien il est nous est semblable lorsque dans un cas nous avons simplement échoué à produire la meilleure traduction et que dans l'autre, nous avons accompli plus en profondeur le travail de projection de nos propres modes de pensée provinciaux dans le parler de l'indigène [Quine 1960, 123]. Pour Quine, nous faisons les autres semblables ou autres selon les hypothèses de traduction que nous projetons sur eux [cf. Quine 1960, 124].

A supposer que l'on accorde à Goodman le mérite de nous avoir débarrassé de l'idée du monde en lui-même, il faudrait assurément savoir gré à Quine d'en avoir fait de même de l'idée entêtante et obscure de l'autre en tant qu'autre, de l'autre en lui-même pour autant que son esprit serait à scruter par le biais du langage. Savoir si l'autre pense réellement ceci plutôt que cela est dépourvu de sens car la conformité de pensée entre l'indigène et le linguiste est non seulement une hypothèse mais aussi un produit de la traduction [Quine 1960, 123]. C'est ainsi que Quine renvoie dos à dos relativistes et universalistes en matière conceptuelle et culturelle. Quine tiendrait-il ainsi sur le problème de l'interprétation d'autrui, qu'il se garde bien de lier au problème métaphysique des autres esprits [cf. Quine 1990, 74] une position analogue à celle, qu'entre réalisme et idéalisme, adopte Goodman ? On pourrait voir dans la recherche de critères internes à la traduction elle-même, comme le principe de charité, une recherche de principes de correction

(*rightness*) qui ne supposent pas l'adéquation à une réalité indépendante et extérieure. Toutefois, le parallèle entre les versions du monde selon Goodman et les versions des autres selon Quine s'arrête là. Quine est trop attaché à une théorie de l'apport empirique, qui dans la traduction correspond aux énoncés holophrastiques non-soumis à l'indétermination de la traduction [Quine 1960, 69 ; 1969, 103], pour que l'on puisse parler à son propos de construction des autres. Il serait même, dans les termes de Goodman, victime du mythe du donné non interprété sous la forme des énoncés d'observation. C'est tout au moins l'objection que lui adresse Davidson dans sa critique de l'idée même de schème conceptuel. Quine, alors même qu'il cherchait un dépassement des questionnements métaphysiques sur la réalité du monde extérieur et le statut des *qualia*, par le recours à la notion de significations-stimuli, resterait tributaire d'un subjectivisme latent, source du scepticisme[6]. Mais que deviennent les autres lorsque l'on abandonne le mythe du donné comme le fait Davidson ? Faut-il voir dans l'application systématique de la charité qu'opère Davidson une des formes possibles du constructivisme goodmanien où les autres ne sont que les versions que nous en faisons ?

Un tel rapprochement entre le constructivisme goodmanien et la charité davidsonienne recèle toutefois un parfum de provocation. Là où la critique du mythe du donné conduit Goodman vers un relativisme avoué, c'est à une réfutation de tout relativisme conceptuel et anthropologique que Davidson prétend par son application du principe de charité et sa critique corrélative du mythe du donné et du dualisme du schème et du contenu. Il y a quelque provocation en effet à rapprocher Goodman et Davidson tant il est difficile de penser à deux esprits plus opposés dans le domaine de la philosophie anglo-saxonne. Là où le premier plaide pour la prévalence de la compréhension sur la vérité et la croyance vraie, le second subordonne la compréhension à la vérité et à la croyance. L'ironie de l'un sur la banalité et l'inutilité de théories de la vérité pour la compréhension se révèle décapante contre l'usage systématique du principe de charité par Davidson, alors que les remarques sarcastiques de l'autre sur le caractère séduisant et rhétorique du relativisme conceptuel et l'inflation des mondes semblent viser les manières de faire les mondes de Goodman.

De fait, le premier chapitre de *Manières de faire des mondes* ressemble fort au genre de dramatisation rhétorique que critique Davidson dans l'idée même de relativisme conceptuel [Davidson 1984, 268] . Si, selon Goodman, le monde des Inuits qui n'ont pas le

---

6 Sur ce point, voir entre autres [Davidson 1986 ; 1989a ; 1990]

concept général de neige ne diffère pas seulement du monde d'un habitant de Samoa, mais aussi du monde d'un habitant de la Nouvelle Angleterre qui ne saisit pas les distinctions esquimaudes [Goodman 1978, 17], la différence des mondes semble alors bien triviale puisque les skieurs de Nouvelle Angleterre distinguent une grande variété de types de neige, poudreuse, glacée, fraîche, sans pour autant changer de monde ou de schème conceptuel. L'on pourrait renvoyer alors le relativisme et la différence des mondes à la banalité de vérités aussi inintéressantes que la neige est blanche, et le changement de monde et de point de vue au moment de l'enclenchement des skis et d'une conversion plus terre à terre.

Inversement, Goodman souligne que les vérités sont relatives à des mondes. Loin d'être un maître solennel et sévère, la vérité est un serviteur docile et obéissant [Goodman 1978, 27]. La vérité toute seule, ce serait trop peu, car la vérité est limitée au verbal, à l'intérieur du verbal aux énoncés, sans tenir compte des questions, des ordres, des promesses et autres actes de langage [Goodman 1988, 164]. Toute la vérité, ce serait trop vaste, et chargé de banalité. Tuer les prisonniers qui bougent parce que, immobiles dans la cour, ils bougent autour de l'axe de la terre, illustre bien le genre de malentendu tragi-comique auquel parviendrait une application systématique du principe de charité. Si le garde qui a tué les prisonniers se défend en disant que les prisonniers bougeaient tous rapidement autour du soleil, son affirmation est vraie mais incorrecte, parce qu'elle repose sur une catégorie inappropriée du mouvement [Goodman 1978, 155 ; 1988, 52]. Goodman rappelle la prééminence de la bonne catégorisation sur la vérité. Répondre que "la neige est blanche" à une question sur la densité du granit serait donner une réponse vraie mais incorrecte [Goodman 1988, 166]. Si tout principe de correction était subordonné à la vérité, au détriment de la maxime gricienne de pertinence qui tend à éviter un catalogue de banalités sans contenu informatif, une conversation réglée par un emploi systématique du principe de charité oscillerait entre l'ubuesque et le trivial. Goodman renvoie les exemples fétiches des théories de la vérité et leurs neiges éternelles à des cas d'école ressassés offrant une vision étriquée et improbable de la communication humaine.

Cependant, quand Davidson critique l'idée même de schème conceptuel au nom d'une théorie de la vérité et que Goodman critique la prééminence de la vérité en relativisant les vérités à des schèmes conceptuels, n'y a-t-il pas entre eux une étrange proximité ? Le même argument de la critique de la dualité du schème et du contenu, du mythe d'un donné qui serait le support neutre des schèmes conceptuels, les conduit à des conclusions diamétralement opposées. Selon Goodman, il s'ensuit que le monde décrit par toutes les

versions correctes n'existe pas. Il n'y a ni monde unique, ni identité de substance dont les mondes sont faits [Goodman 1978, 14-15 ; 1988, 175]. Or cette critique d'un donné neutre que catégoriseraient les schèmes semble rejoindre le point de vue de Davidson dans sa critique de l'idée même de schème conceptuel fondée sur un rejet du dualisme même du schème conceptuel et du donné.

On pourrait alors douter que leurs points de vue soient aussi opposés et qu'ils ne se situent pas sur un même plan où, par divers biais, les conflits sont atténués. Si, pour Goodman, les mondes naissent de conflits, les conflits se résorbent dans la différence des mondes. Des énoncés conflictuels, s'ils sont vrais, sont vrais dans des mondes différents [Goodman 1988, 50]. Un monde dans lequel la terre tourne n'est pas un monde dans lequel elle est immobile. «La contradiction est évitée par la ségrégation» : les mondes sont distingués par les conflits ou l'irréconciliabilité de leurs versions [Goodman 1984, 31]. De même pour Davidson, l'application systématique du principe de charité a pour principe et conséquence que les conflits de croyances se résorbent en divergences de langage. Soit nous sommes en conflit, mais nous ne parlons pas de la même chose[7], soit nous parlons de la même chose et nous sommes globalement d'accord[8]. Ce seraient là deux versions iréniques de mondes sans conflits.

Ne faudrait-il donc pas les renvoyer dos à dos comme le fait Putnam[9], et considérer qu'en fin de compte ces oppositions entre

---

7 «Le conflit apparent entre des descriptions correctes montre qu'elles ne sont pas des descriptions de la même chose» [Goodman 1988, 51].

8 A l'objection à l'application du principe de charité que constitue la différence de croyances et de concepts entre le système ptoléméen et le système copernicien, Davidson semble répondre que soit les anciens ne parlaient pas de notre terre, soit il faut abandonner «notre certitude que les anciens croyaient que la terre était plate» [Davidson 1984, 248]. Sur la nécessité de l'accord pour la compréhension, voir entre autres 291.

9 Putnam dans "Irrealism and Deconstruction", note que «Goodman considère deux versions de la théorie de l'espace-temps comme "incompatibles". En même temps, il les considère comme toutes deux correctes. Et puisque des versions incompatibles ne peuvent être vraies du même monde, il conclut qu'elles sont vraies de différents mondes "si elles sont vraies d'aucun".
Une objection bien connue à des vues comme celles de Goodman a été avancée par D. Davidson... L'argument de Davidson est aussi rapide et grossier que celui de Goodman. Davidson accepte simplement les vues de Goodman selon lesquelles les deux versions sont incompatibles, fait remarquer que, selon la logique classique, deux énoncés incompatibles ne peuvent être tous deux vrais et conclut qu'il est inintelligible de maintenir que les deux versions sont vraies...

relativistes et anti-relativistes sont purement verbales, ou pour le dire dans les termes de Goodman qu'il ne s'agit que d'une question de point de vue ? On serait alors tenté de dire de ces débats sur le relativisme ce que Goodman note de l'opposition entre réalistes et idéalistes, que ce sont «des vues également délicieuses et également déplorables, car après tout elles diffèrent entre elles de manière purement conventionnelle» [Goodman 1978, 153] : quand la charité menace de tout dissoudre dans la platitude, nous soutenons que toutes les versions vraies et incompatibles décrivent des mondes, quand le sentiment du droit à la vie est menacé par une surpopulation de mondes, nous appelons tout cela bavardage et plaidons pour la banalité.

Mais l'opposition n'est pas seulement rhétorique. Est en jeu dans cette réfutation de l'idée même de schème conceptuel la possibilité de différences anthropologiques intéressantes. Différence en premier lieu, car dans cette opposition se joue la possibilité même d'une pluralité des modes de pensée. Si les vues de Davidson et de Goodman tendent à atténuer les conflits, en les relativisant à des schèmes conceptuels différents et à différents mondes dans un cas, en réduisant les conflits de systèmes conceptuels à des différences de croyances par le principe de charité dans l'autre cas, les conséquences n'en sont pas les mêmes. Un système de croyances et un système de concepts diffèrent en ce que celui-ci, et non celui-là, laisse place au pluralisme : on n'a pas des concepts comme on a des croyances. Un économiste non-marxiste peut concevoir la théorie de la valeur-travail et celle de la valeur d'usage en ne tenant que l'une des deux pour vraie. Le concept de valeur-travail n'est pas une catégorie organisant son expérience ni son rapport au savoir. L'athée peut avoir un concept de Dieu, ou même plusieurs selon les religions qu'il considère, sans y croire. Il est possible de concevoir mais non de croire à la fois qu'une providence organise le monde et les destinées humaines et que notre monde désenchanté est le produit du pur hasard.

Différences en premier lieu, différences intéressantes en second lieu, si l'on entend par là des différences non triviales et qui importent à ceux qui les pensent. Ainsi, un athée peut différer d'un croyant par ses croyances, l'un tenir pour faux ce que l'autre tient pour vrai, mais évoluer dans un même schème conceptuel théocentrique tel que l'abandon en la croyance de Dieu aurait, selon tous deux, d'importantes implications théoriques et épistémologiques, mais aussi politiques et

---

Goodman et Davidson me semblent commettre la même erreur — bien que, comme c'est souvent le cas en philosophie, cela les conduise dans des camps adverses» [Putnam 1996, 184].

sociales ; alors qu'un croyant et un athée appartenant au schème laïque du désenchantement du monde divergeraient dans leurs croyances sur Dieu mais partageraient un système de pensée où la religion est une affaire privée et la question de l'existence de Dieu une affaire de salut personnel et non public.

La différence entre des systèmes conceptuels ne se mesure pas seulement à une divergence de la fausseté ou la vérité des énoncés, ou à la différence de leurs entités, mais aussi à la place que peut y tenir telle vérité. Sganarelle ne doute guère que deux et deux fassent quatre ; il serait hâtif pour autant de dire qu'il le croit comme Don Juan. C'est que le rationalisme, le "je crois que deux et deux sont quatre" tient lieu à Don Juan de religion, envers et contre tout. Un monde où l'on abandonnerait la croyance que la neige est blanche plutôt que celle sur la présence réelle dans l'eucharistie, comme les cartésiens, catholiques ou protestants, du XVIIème siècle, n'est pas un monde où l'on abandonnerait plutôt les croyances sur l'eucharistie que celles sur la neige, comme un chrétien du XXème siècle dont la foi ne se détermine plus guère en fonction des débats sur la transsubstantiation, quoique ces croyances puissent toutes être considérées comme vraies. C'est ce que Goodman nomme, dans sa typologie des manières de faire des mondes, la pondération : deux mondes contenant les mêmes classes peuvent différer par leurs arrangements en genres pertinent et non pertinent, «les différences entre les mondes ne proviennent pas tant des entités retenues que de la force ou du relief qu'elles prennent, ce qui ne va pas conférer moins d'importance à ces différences» [Goodman 1978, 19]. Un schème conceptuel est un principe de promotion, hiérarchie et évaluation. Tel est aussi le sens de la notion de schème conceptuel selon Quine. Affaire de révisabilité et d'immunité, elle désigne par les métaphores du champ de force, de la centralité et de la périphérie [Quine 1953, 42], l'ordre d'importance des énoncés de notre théorie du monde, c'est-à-dire ce que nous ne serions prêts à réviser qu'en dernière instance ou à "aucun prix" que ce soit au prix de la vie comme Don Juan face au Commandeur ou au prix d'une révision de l'ensemble de notre schème conceptuel[10].

Dès lors, il apparaît douteux que l'on puisse renvoyer dos à dos Goodman et Davidson dans leur critique commune du mythe du donné et leur atténuation des conflits, le pluralisme ségrégationniste et relativiste de Goodman n'étant que le revers coloré et prolifique de l'éclectisme antirelativiste de Davidson. Une position commune ne les conduit pas seulement, comme le note Putnam, à des camps adverses, ceux du relativisme et de l'antirelativisme, du pluralisme et

---

[10] Cf. «Les deux dogmes de l'empirisme», in [Quine 1953].

du monisme. Là où Goodman plaide pour le pluralisme des schèmes conceptuels, Davidson ne soutient pas qu'il n'en existe qu'un, mais propose d'abandonner l'idée même de schème conceptuel au profit d'une théorie de la croyance et de la vérité et d'une application systématique du principe de charité, mais au risque de laisser dans l'obscurité l'approche de différences de pensées intéressantes.

Si Davidson critique le relativisme conceptuel et l'idée même de schème conceptuel, c'est en effet au nom d'une application systématique du principe de charité qui chez Quine était limitée, en tant que projection inconditionnelle de nos catégories de pensées, aux connecteurs logiques, c'est-à-dire au centre de notre schème conceptuel. Davidson étend le principe de charité à l'ensemble de nos croyances, et non pas seulement aux vérités logiques [Davidson 1984, 203]. A partir d'une théorie de la vérité qui vise à une théorie de la compréhension, l'interprète radical de Davidson procède par une maximisation de la vérité des propos de l'interlocuteur à partir de l'observation de l'environnement [*id.*, 213, 238 et 246], par une maximisation de l'accord avec ses propres croyances [*id.*, 203 et 291] et par une maximisation de la cohérence des propos de l'interlocuteur [*id.*, 55].

Davidson soutenant qu'une croyance ne se justifie que par référence à d'autres croyances sans lesquelles elle ne pourrait être individuée, et non par rapport à une situation perceptive, refuse la distinction entre énoncé d'observation et énoncé théorique, reliquat dans la pensée de Quine du mythe du donné, selon lui[11]. Une croyance ne peut être identifiée que par sa place dans un réseau de croyances connexes, si bien que l'attribution de croyances fausses n'est possible que par l'attribution de croyances largement vraies. Toute croyance fausse est reliée à un ensemble de croyances vraies, si bien qu'il n'y a pas d'erreur radicale, toute erreur présupposant un arrière-plan de croyances vraies. Davidson en appelle donc à une théorie holiste de la croyance pour montrer que la cohérence de nos croyances est un argument en faveur de leur vérité. Nos croyances étant globalement vraies, le principe de charité se veut une réfutation du scepticisme [Davidson 1984, 292-293 et 248].

Le holisme, qui peut être invoqué en faveur d'une maximisation de la vérité et de la cohérence des croyances, est

---

[11] «On n'identifie et ne décrit les croyances qu'au sein d'une trame serrée de croyances. Je puis croire qu'un nuage est en train de passer devant le soleil, mais c'est seulement parce que je crois qu'il y a un soleil, que les nuages sont faits d'eau et de vapeur, que l'eau peut exister sous forme liquide ou gazeuse, et ainsi de suite à l'infini» [Davidson 1984, 291].

toutefois un argument à double tranchant, comme l'ont souligné Fodor et Le Pore dans *Holism*[12]. Maximiser la cohérence des croyances d'autrui n'implique pas que l'on maximise l'accord avec les nôtres. S'il existe des mondes de croyances différents et incompatibles, le holisme devient un argument en faveur du relativisme plutôt que de la congruence des croyances de l'interprète et de l'interprété. Aussi l'application systématique du principe de charité implique-t-elle la réfutation de la possibilité du relativisme. Pour refuser que le holisme des croyances donne lieu à une multiplicité des mondes de croyances, Davidson s'attaque à l'idée même de schème conceptuel selon laquelle les croyances globalement tenues pour vraies dans un schème seraient globalement tenues pour fausses dans un autre, ou qu'un ensemble de croyances tenues pour vraies, dans le cadre de référence d'un système de pensée, seraient intraduisibles car sans équivalents dans un autre système.

Dans l'article «Sur l'idée même de schème conceptuel» [Davidson 1984, 267-288], Davidson défend l'idée qu'il ne peut exister plusieurs schèmes conceptuels, car il ne peut même en exister un seul. L'argument a pour principe, d'une part, l'équivalence entre un schème conceptuel et un langage et, d'autre part, la «traduisibilité» dans notre langage comme critère d'existence d'un langage, l'intraduisibilité étant le critère de la différence entre des schèmes conceptuels[13]. L'argumentation de Davidson, centrée autour de la notion de traduisibilité se présente, comme le notent Harré et Krausz [1996, 95], sous la forme d'un dilemme : pour rendre intelligible la notion d'un schème conceptuel alternatif, nous devrions en connaître l'existence. Mais pour ce faire, il faudrait avoir traduit une partie de ce schème dans le nôtre, auquel cas, il devrait être suffisamment semblable au nôtre pour être traduit. Soit le schème est intraduisible, et on ne peut savoir qu'il existe, soit il est

---

[12] Selon J. Fodor et E. Le Pore, le holisme des significations et des contenus de pensée conduirait à l'incommensurabilité des théories : «aucune théorie ne pourrait référer aux étoiles à moins qu'elle ne puisse référer aussi aux planètes, aux nébuleuses, aux trous noirs, au centre de la galaxie, à la vitesse de propagation de la lumière et à la localisation dans le quasar le plus proche. Il s'ensuivrait que l'astronomie grecque (donc les astronomes grecs) n'auraient jamais pu faire référence aux étoiles. En effet, au sens strict, il s'ensuivrait que les Grecs n'*avaient* aucune croyance à propos des *étoiles*» [Fodor et Lepore 1992, 12]

[13] «Les locuteurs de différentes langues peuvent partager un schème conceptuel dès lors qu'existe un moyen de traduire une langue dans une autre» [Davidson 1984, 270].

traduisible et semblable au nôtre. Dans les deux cas, on ne peut distinguer un schème conceptuel alternatif du nôtre. S'il n'y a pas de schèmes conceptuels différents, c'est qu'il n'y en a pas du tout. Le troisième dogme de l'empirisme, la distinction du schème et du contenu doit, à l'instar de la distinction de l'analytique et du synthétique, être abandonné. Un échec total, c'est-à-dire l'impossibilité de traduire un ensemble significatif de phrases d'un langage dans un autre, est exclu par la nécessité de la «traduisibilité» comme critère de l'existence d'un langage, un échec partiel par la nécessité de charité. Des divergences, mêmes partielles, de système conceptuel sont ainsi ramenées à des divergences de croyances et d'opinions [Davidson 1984, 288].

La critique du donné justifie-t-elle d'abandonner l'idée même de schème conceptuel ? Les arguments de Davidson permettent-ils de critiquer le constructivisme de Goodman ? Il serait aisé à partir de la théorie des symboles de contester les principes mêmes de l'argumentation[14]. Les équivalences établies par Davidson, et qui conditionnent sa réfutation, entre un schème conceptuel et un langage ou un ensemble d'énoncés tenus pour vrai ou faux ne vont guère de soi. En premier lieu, la théorie des symboles de Goodman nous rappelle que tous les systèmes conceptuels ne sont pas linguistiques, que la compréhension n'est pas réductible au seul langage, que même dans le langage, une théorie de la vérité ne convient qu'à un nombre limité d'énoncés[15]. En second lieu, un schème conceptuel n'est pas seulement un ensemble d'énoncés tenus pour vrais ou pour faux, un schème différant d'un autre quand un nombre substantiel d'énoncés d'un schème ne sont pas tenus pour vrais dans un autre. Davidson ne voit dans les schèmes conceptuels que des théories et dans les concepts que des significations et non une capacité, verbale ou non-verbale, à distinguer, classer et trier. L'insistance de Goodman sur la correction des catégorisations est en revanche une étape supplémentaire prise par rapport à la norme du vrai. Un schème conceptuel n'est pas pour Goodman nécessairement une théorie ; c'est-à-dire un ensemble d'énoncés où la différence entre les schèmes ne peut être qu'une différence de valeur de vérité des énoncés. C'est un système de catégories, une manière de classer. Et «ces catégories peuvent être correctes ou incorrectes alors même

---

[14] Pour des critiques de l'argumentation de Davidson, assez obscure et cavalière, cf. entre autres, [Devitt 1984, 199 ; Harré & Krausz 1996, 96].

[15] Cf. [Goodman 1988, 9]. L'équivalence entre un schème conceptuel et un langage serait admise par Sapir, Whorf et Quine, que Davidson vise au premier chef dans sa réfutation, [cf. "On the very idea of a third dogma", Quine 1981, 41]. Pour une critique du seul critère de traduction comme critère de compréhension, cf. entre autres, [Lakoff 1987, 311 et sq.].

qu'elles ne sont ni vraies ni fausses puisqu'elles ne sont pas des phrases» [Goodman 1988, 52 ; cf. 1978, 162].

Le terme anglais *scheme* signifiant à la fois un arrangement et une disposition, un résumé ou un schéma et enfin un dessein et un plan, il est à noter que l'idée de schème conceptuel comme principe de classification et *a fortiori* comme plan de construction est absent des vues de Davidson. Les schèmes conceptuels n'y sont au mieux que des collections de concepts ou de phrases et non des organisations telles qu'un système conceptuel est différent quand il utilise un concept différemment ou qu'un ensemble de phrases vraies ne le sont pas sur le même plan, selon le principe de la pondération. Cette absence pourrait faire douter de la pertinence de la critique de Davidson envers le constructivisme, critique qui vise en premier lieu les vues de Quine. Mais elle est en elle-même significative et manifeste *a contrario* en quoi les schèmes conceptuels peuvent être des principes de construction.

3. Que nous apprennent les métaphores des schèmes conceptuels ?

Sur ce point, l'intérêt de la critique des schèmes conceptuels réside dans l'analyse des métaphores. Davidson trouvant inintelligible la notion même de schème conceptuel essaie de l'exprimer à travers des métaphores. Retrouvant une idée Nietzschéenne selon laquelle les systèmes conceptuels sont fondés de manière métaphorique, il renvoie la notion de schème conceptuel à la prégnance de certaines métaphores. Mais comme les métaphores n'ont, selon Davidson, d'autre sens que leur sens littéral, comme les systèmes conceptuels n'ont d'autre sens que métaphorique, il n'ont pas de sens du tout, et il faut se débarrasser d'une idée qui ne fait qu'évoquer et susciter des émotions, mais qui ne nous apprend rien. Le traitement métaphorique de la notion de schème conceptuel par Davidson est en adéquation avec sa position théorique : le relativisme conceptuel est selon lui une doctrine entêtante et exotique ou le serait si on pouvait lui donner un sens [Davidson 1984]. La difficulté, selon lui, est d'en améliorer l'intelligibilité tout en préservant sa séduction. Il ne s'agit que de métaphores ou d'images qui suscitent des émotions, mais n'ont pas de pouvoir cognitif ou de valeur de vérité.

L'opposition entre Goodman et Davidson est ici patente. Exprimer les systèmes conceptuels par des métaphores, est-ce les réduire à rien, à un pouvoir évocateur et à une charge émotive, comme le suggèreDavidson ? Ou, si l'on considère, avec Goodman, que la métaphore a un pouvoir cognitif, les métaphores ne sont-elles

pas en l'occurrence aussi peu anodines que la notion de schème conceptuel n'est inintelligible ? Au traitement davidsonien des schèmes conceptuels par des métaphores ne pourrait-on opposer le traitement goodmanien de ces métaphores elles-mêmes avec le pouvoir cognitif de reclassement qu'il leur prête ?

On peut, selon Davidson, diviser les métaphores qui servent à exprimer l'idée de schème conceptuel en deux groupes principaux, celles de l'organisation et celles de l'ajustement, de l'adaptation (*fitting*).

— 1. La première série de métaphores, celle de l'organisation, de la mise en ordre, de la systématisation et du découpage, concerne l'individuation des entités organisées par le schème [Davidson 1984, 279], c'est-à-dire l'appareil référentiel du langage, «prédicats, quantificateurs, variables et termes singuliers» [Davidson 1984, 281]. Il est possible de choisir différentes manières de découper, de créer de nouveaux découpages. Ainsi, selon Goodman, nous faisons les étoiles en traçant certaines limites plutôt que d'autres [Goodman 1984, 36]. Le schème conceptuel pose les conditions d'individuation et de détermination des entités dans son domaine d'application, ce que Goodman dans sa typologie des manières de faire des mondes appelle organiser. Il s'agit de composer et décomposer, séparer et réunir, diviser les totalités et les recomposer. Des événements temporellement distincts peuvent être réunis par un seul nom propre et identifiés comme constituant "un objet" ou "une personne". Aucune organisation en unités n'étant unique et obligatoire, les objets dépendent d'une version [Goodman 1984, 34].

Les systèmes conceptuels, selon l'image de Platon dans le *Phèdre,* seraient des cuisiniers et la réalité une carcasse ; mais, comme dans cette première série de métaphores les entités à ordonner sont relatives au système, il ne s'agit pas pour le créateur de mondes de découper comme le dialecticien de Platon selon les bonnes articulations. Le schème conceptuel, selon l'interprétation donnée par Davidson, serait davantage comparable au moule à gaufre ou à gâteau du pâtissier qui modèlerait un contenu informe qu'au couteau de boucher. Aux métaphores culinaires du découpage, Davidson préfère, en l'occurrence, les métaphores ménagères du rangement. Pour illustrer l'inanité de la première métaphore, de cette conception des schèmes conceptuels comme organisation, Davidson recourt à l'image d'un placard à organiser. Nous n'aurions aucune peine à imaginer ce que serait ranger des objets dans le placard, note Davidson, mais quel ne serait notre embarras si l'on nous demandait de ranger le placard lui-même ou d'organiser l'océan Pacifique [Davidson 1984, 280]. Il n'est pas possible d'organiser une unité, il faut de la diversité pour mettre de l'ordre ; ou, selon les termes de

Saint Augustin dans le *De Ordine* [Livre I, 3è section, VII, 19], là où il n'y a pas de pluralité et de différence, il n'y a pas d'ordre. Donc on peut seulement mettre de l'ordre dans le placard en rangeant les objets qu'il contient, mais non mettre en ordre le placard lui même, de même qu'on ne verrait d'autre sens à l'idée d'organiser l'océan que de détruire ses poissons, de relocaliser ses îles ou de redessiner ses côtes [Davidson 1984, 280]. Pour qu'un schème organisateur s'applique, il faut déjà se donner une pluralité qui ne peut être relative au cadre de référence. Dans la métaphore du placard, ce sont précisément des vues comme celles de Goodman qui sont visées sur la relativité des entités aux schèmes conceptuels.

— 2. La deuxième série de métaphores est celle de l'ajustement, de l'accord (*fitting*) : les systèmes conceptuels, sous forme d'énoncés et non plus de prédicats, s'adaptent à la réalité objective, prédisent, rendent compte de, font face au tribunal de l'expérience... [Davidson 1984, 281]. Rentreraient dans cette série, les métaphores quiniennes du centre et de la périphérie qui désignent ce lieu de confrontation à l'expérience que sont les énoncés d'observation et les stimulations sensorielles.

Mais en quoi ces deux métaphores diffèrent-elles ? Ne se fondent-elles pas dans la métaphore plus générale du contenant et du contenu, étant moins l'expression de l'idée même de schème conceptuel que celle du dualisme du schème et du contenu ? Si Davidson attaque l'idée de schème conceptuel par la critique du dualisme du schème et du contenu empirique (*empirical content*) il est à noter que les métaphores du découpage et de l'ajustement présupposent ce dualisme et le mythe du donné qu'elles reconduisent. Cette interprétation des schèmes conceptuels ignore tous les concepts qui ne sont pas trouvés ou découpés, mais qui sont le produit d'une capacité de création humaine, telles que les notions sociales de droit, de licite et illicite, de pur et d'impur, d'obligatoire et de facultatif.

La métaphore architecturale de la construction qui commande la réflexion constructiviste, les métaphores de la création ne peuvent se réduire à celle de l'organisation d'un divers informe. Aussi, la forme de relativisme critiqué par Davidson reste limitée : les schèmes conceptuels peuvent se donner leurs propres objets par un système d'individuation, comme l'indique la première métaphore, mais les cultures ou les systèmes conceptuels diffèrent seulement dans leur manière de découper le donné. Les systèmes ne peuvent varier que dans la précision du découpage, plus ou moins fin avec des outils plus ou moins précis. Cependant, dans une telle vue, comme le note Lakoff [Lakoff 1987, 309] le relativisme peut être réel mais importe peu ; il s'agit simplement d'une manière de découper à un

endroit plutôt qu'à un autre, en morceaux plus ou moins gros comme c'est le cas dans le vocabulaire des couleurs où la précision du découpage fait apparaître de nouvelles couleurs, orange, indigo, etc., dans le *continuum* du spectre des couleurs. Le relativisme critiqué ne tient pas compte des créations humaines et sociales pour lesquelles on voit mal quel pourrait être le divers informe ou le *continuum* donné que découperaient les notions de licite, d'obligatoire : les émotions ? La nature humaine ? Un sens moral inné et donné ? Mais précisément, cette absence de la métaphore constructiviste et créative dérive d'une formulation biaisée des deux métaphores dominantes, celles de l'organisation et de l'ajustement.

L'ajustement comme confrontation à un contenu informe, à un donné, à des énoncés d'observation ne rend compte que de l'"ajustement à" (*onto*) comme adéquation ou correspondance, c'est-à-dire une procédure impliquant une dualité de plans, un rapport à une réalité indépendante, mais non d'un "ajustement avec" (*into*) [Goodman 1988, 168]. Or, comme le souligne Goodman, ajuster consiste également à trouver «un ajustement *avec* un contexte, un discours, un complexe donné d'autres symboles», un arrière plan, c'est-à-dire un processus mutuel et non à sens unique [Goodman 1988, 168-169]. Trouver un ajustement, c'est aussi discerner des structures, accroître sa perspicacité, comme lorsque l'on place une pièce dans un puzzle ou que l'«on trouve dans une image de forêt un visage dont on savait déjà qu'il était là» [Goodman 1978, 31]. Or dans la reconnaissance d'un visage dans une forêt, il n'y a pas de dualité entre une structure et ce à quoi elle s'applique mais seulement des manières de voir. Le processus d'ajustement, le "j'ai trouvé", ne débouche pas sur un "je sais", mais sur un "je vois". Découvrir, ce n'est pas arriver à une proposition, changer de croyances, mais progresser dans la compréhension et la portée de l'entendement.

En outre, l'ajustement *avec* s'opère non seulement entre des éléments qui ont un statut égal entre eux mais aussi entre les éléments et une structure, un dispositif ou un cadre préalable [Goodman 1988, 171], ce qui nous reconduit à la première métaphore de l'organisation et à l'image du placard et de l'océan. L'argument de Davidson joue sur notre étonnement devant l'injonction : rangez le placard, organisez l'océan. Que serait ranger une unité ou une masse homogène ? L'organisation et l'ordre requièrent pluralité et diversité. La diversité doit déjà être donnée, le placard doit contenir des objets à ranger, objets dont l'individuation n'est pas relative au placard. Telle serait la réfutation -elliptique- de l'idée de schème organisateur.

Cependant, une telle interprétation de la métaphore s'impose-t-elle d'elle même ? L'image du placard joue sur deux métaphores :

celle du cadre de référence, et celle du contenant et du contenu. Le placard représente la cadre de référence par rapport auquel se définissent des mondes. Rien n'étant primitif indépendamment d'un système de construction, le repos et le mouvement n'existent que par rapport à un cadre de référence ; l'énoncé la terre se meut est vrai dans un cadre de référence copernicien et faux dans un cadre de référence ptoléméen [Goodman 1988, 50-51]. En ce sens l'image du placard comme cadre de référence illustre le principe de la relativisation de la vérité à la conceptualisation et le principe cosmologique de construction des mondes puisque les entités comme le mouvement et le repos n'existent que par rapport à un cadre de référence. Mais un placard n'est pas un simple cadre, le rangement s'opère *dans* le placard, ce qui suppose un dualisme du contenant et du contenu. Si les objets à individuer doivent, selon Davidson, préexister au contenant, métaphore pour métaphore, l'image du placard-contenant tomberait sous la critique quinienne du mythe du musée, où des significations-objets déjà données recevraient seulement des dénominations-étiquettes distinctes selon les langues. En outre, organiser, comme le souligne Goodman, ne se réduit pas seulement à découper en unités. Serions-nous aussi déconcertés si l'on nous disait non pas de mettre en ordre le placard, mais de l'organiser, non pas de le ranger mais de l'arranger, de l'agencer. De même qu'il faut distinguer entre l'ajustement à et l'ajustement avec, il faut distinguer entre l'organisation de et l'organisation en, le rangement des objets, et l'arrangement du placard. A l'objection selon laquelle, l'agencement suppose également une pluralité, puisqu'en mettant des étagères, des tiroirs, on découperait le cadre de référence, le contenant, à défaut des objets contenus, il convient de répondre que dans l'agencement importe aussi l'ordre de dérivation, l'orientation à partir d'un point de référence. Des mondes peuvent avoir même entités et différer par l'agencement, des mondes dont les systèmes de construction ne sont pas identiques diffèrent par l'ordre de dérivation, la pondération, l'orientation.

Est-il donc impensable d'organiser l'océan, non en le considérant comme un contenant, les côtes, ou un contenu déjà individué, les îles et les poissons, comme le fait Davidson, mais comme une unité ? Décider d'un principe d'orientation Nord, Sud, Est, Ouest, ne serait pas pour autant découper des unités ; imaginer que l'eau se déplace en un vaste mouvement de rotation dans le sens des aiguilles d'une montre, ou en sens inverse, correspondrait à deux organisations possibles de l'océan qui n'auraient de sens que par rapport à un principe d'orientation (le mouvement n'ayant pas de sens hors d'un système de référence) et qui différeraient sans que soient distinguées des entités individuées et des termes singuliers, l'eau étant un terme de masse. De même avant de ranger les objets dans le

placard, je peux décider en premier lieu de l'orientation haut, bas, nord, sud, droite, gauche, ce qui ne suppose aucune division de l'espace du placard, en second lieu de la distinction de zones dans le placard. S'il ne convient pas de mettre la lingerie à côté des chaussures, on peut décider de mettre les chemises en haut et les chaussures en bas, les pulls à droite et les dentelles à gauche. On peut organiser l'espace du placard : le haut et le bas, la droite et la gauche, qui déterminent des zones, plus ou moins accessibles, pures ou impures[16].

Pour ne pas créer d'interférence entre la métaphore du contenant et celle du contenu, qui surimpose la dualité du schème et du contenu à l'idée d'organisation, prenons l'exemple d'une table. Ranger la table pourrait être classer les papiers et livres qui l'encombrent, ou la débarrasser. Mais, assis devant une table dégagée, comment pourrions nous répondre à l'injonction d'y mettre de l'ordre ? Cette analogie est précisément employée par Goodman dans *Problems and Projects* :

> supposons que dans un jeu, un joueur doive commencer par étaler les cartes sur la table soit à gauche, soit à droite, il peut mettre n'importe quelle carte de chaque côté de la table et il peut déplacer une carte d'un côté à l'autre s'il le souhaite. Mais, s'il est vrai qu'il est libre de mettre n'importe quelle carte de n'importe quel côté, il ne peut jamais mettre une carte de gauche à droite parce qu'une carte est une carte de gauche ou de droite selon qu'elle est à sa gauche ou à sa droite [157-158]

Les métaphores du découpage ou de l'ajustement à quelque chose de déjà donné en ignorant qu'un schème conceptuel est aussi un principe d'orientation, de dérivation et de pondération ignorent de ce fait qu'il est un système de création. De même qu'il convient, selon Goodman de faire la différence entre ce à quoi nous pensons (*what we think of*) et ce dans quoi nous pensons *(what we think in)* [Goodman 1984, 22], l'image du placard ou de la table engage à distinguer entre ce que nous mettons en ordre, le contenu, les objets et ce dans quoi nous mettons de l'ordre ou plutôt ce dans quoi nous nous orientons, l'océan, le placard, la table, l'espace. Le deuxième sens intègre une organisation immanente, sans dualisme du contenant et du contenu. Or l'orientation spatiale de la table en droite et gauche détermine la nature des objets : les objets, en tant que "carte de gauche ou de droite", sont relatifs au système d'orientation. Il y a donc bien une spécification des objets en fonction d'une

---

[16] J'emprunte ces analyses sur l'art du rangement des placards et sa possible mise en relation avec la construction d'une cosmologie à V. Descombes.

organisation spatiale et si l'on considère la relation possible entre le vocabulaire de l'orientation spatiale et celui de la valeur, la métaphore de l'organisation permet de retrouver ici celle de la construction et de la création. Les événements, à ma gauche, les événements de gauche seront sinistres et de mauvaise augure ; si les objets impurs doivent être manipulés de la main gauche chez les Lele du Zaïre, étudiés par Mary Douglas, les objets manipulés de la main gauche deviennent de ce fait impurs [Douglas 1975, 12]

Or cette spécification des objets ou cette création de nouvelles entités en fonction d'une organisation spatiale est précisément le principe des cosmologies et des classifications «primitives» telles que les décrivent Mauss et Durkheim, dans l'un des textes fondateurs de la tradition anthropologique sur les classifications. Dans «De quelques formes primitives de classification», Mauss et Durkheim critiquent l'idée d'un fondement naturel des catégories. L'erreur serait de croire que les concepts, les regroupements et les ressemblances sont donnés dans les choses. Toute classification implique un ordre hiérarchique dont le monde sensible ne nous offre pas le modèle, ce dont Mauss et Durkheim concluent que les notions logiques sont d'origine extra logique, c'est-à-dire, en l'occurrence, sociale. La classification des choses reproduit la classification des hommes, les choses de l'univers sont dites mâles ou femelles, appartiennent à certains membres de la tribu. Selon Mauss et Durkheim,

> Nous trouvons chez les Zunis un véritable arrangement de l'univers. Tous les êtres et tous les faits de la nature, "le soleil, la lune, les étoiles, le ciel, la terre et la mer avec tous leurs phénomènes et tous les éléments, les êtres inanimés aussi bien que les plantes, les animaux et les hommes" sont classés, étiquetés, assignés à une place déterminée dans un "système" unique et solidaire et dont toutes les parties sont coordonnées et subordonnées les unes aux autres suivant "des degrés de parenté". Ce système a pour principe une division de l'espace en sept régions : celles du Nord, du Sud, de l'Ouest... Toutes les choses de l'univers sont réparties entre ces sept régions. Pour ne parler que des saisons et des éléments, au Nord sont attribués le vent, le souffle ou l'air et comme saison l'hiver, à l'Ouest, l'eau, le printemps, les brises humides du printemps... Non seulement les choses mais les fonctions sociales sont réparties de cette manière. Le Nord est la région de la force et de la destruction, à l'Ouest la paix... A chaque région est attribuée une couleur déterminée qui la caractérise : le Nord est jaune... [Mauss 1903, 193-194]

En outre, la division des choses par régions et la division de la société par clans se correspondent exactement, les fonctions sociales sont réparties entre les orients : «on ne peut pas dire que les êtres sont classés par clans ni par orients mais par clans orientés» [Mauss 1903,

198]. Chaque clan est classé par rapport à un espace déterminé qui est le sien. Ce rapport intime entre le clan et son espace détermine chez les Wotjoballuk d'Australie l'orientation de la sépulture des membres des clans selon leur point cardinal et des objets en fonction des classes assignées [Mauss 1903, 208].

Or on a bien là un schème conceptuel, celui des relations de parenté qui organise l'ensemble des choses et se couple avec un système d'orientation spatiale. Ce schème conceptuel n'opère pas par l'application de concepts à un contenu amorphe, mais en reclassant les lieux, les objets, les plantes, en termes de parenté et d'orientation spatiale. L'organisation n'est pas celle d'un divers sensible ou d'un flux kaléidoscopique par les catégories de notre esprit selon Kant ou celles de la grammaire des langues naturelles selon Sapir et Whorf, mais d'une réalité déjà organisée. Classer, c'est reclasser ; les schèmes conceptuels de la parenté et spatiaux de l'orientation organisent parce qu'ils réorganisent. Même si la différence du littéral et du métaphorique est peu approprié pour traiter des liens de parenté chez les Zunis, l'analyse goodmanienne de la métaphore comme migration de concept, projection d' un ensemble d'étiquettes vers un nouveau domaine, offre une prise sur cette activité de reclassement. La projection du schème conceptuel des relations familiales permet d'organiser les plantes, les lieux. Les Zunis appliquent un schème qui trie les hommes pour trier les plantes, les animaux, ce qui «permet de profiter des pouvoir d'organisation d'un système tout en transcendant les limitations du système» [Goodman 1988, 17]. Ainsi les liens de parenté trient et réorganisent l'ensemble du monde Zuni par projection directe ou indirecte.

Or comme le souligne Goodman, des changements de cadres de référence ou de classifications ne sont pas seulement des changements de valeurs de vérité : une telle modification opère un reclassement comme ce fut le cas pour la révolution copernicienne. Désigner certains corps comme immobiles permet de classer les autres entre ceux qui sont immobiles ou en mouvement, mais de plus «le fait de désigner une proposition comme obligatoire permet de classer les autres en obligatoires et facultatives», et non seulement en vraies et fausses [Goodman 1988, 104]. Le schème conceptuel de la parenté est un principe de division et de relation, de construction d'un espace, mais aussi de création par reclassement : selon que les choses appartiennent ou non à un ensemble, elle sont ou non permises ou défendues, ou, ainsi que chez les Lele, pures ou impures, fastes ou néfastes par leur position même dans ce système comme la carte à gauche est une carte de gauche par sa position même. La création des entités : aliments autorisés ou interdits, animaux favorables ou défavorables, lieux propres et propriétés légitimes, pouvoirs et désignations de fonctions, choses «sacrées ou profanes,

pures ou impures, amies ou ennemies, favorables ou défavorables» [Mauss 1903, 227] est donc bien relative au schème, à une organisation spatiale et sociale, de même que l'orientation des édifices ou des tombes exprime le mode d'appartenance au système [Mauss 1903, 210].

La possibilité constructiviste et créative d'un schème conceptuel rend possible la compréhension du système social Zuni, Wotjoballuk ou Mallera. Dire que les appartenances et les obligations de la société zuni existent par rapport à ce cadre de référence spatio-parental n'est pas les abandonner dans les brumes d'un relativisme incommunicable mais leur donner un principe d'intelligibilité qu'une corrélation de phrases tenues pour vraies sur la couleur du ciel ou la blancheur de la neige laisserait dans l'ombre. Le système de classification des Zunis comme système de projection et de correspondance ne peut se réduire à une série d'énoncés vrais ou faux selon le cadre de référence, ni à une série d'objets. Comprendre que tel objet est situé dans telle portion de l'espace n'est pas seulement savoir si c'est vrai, mais comprendre comment il est classé, ce que l'on doit en faire, quelles conséquences sont tirées de sa position dans le système cosmologique et social zuni. Si les Zunis considèrent comme vrai à la fois que "la neige est blanche", que "l'Est est blanc" que "le soleil se lève à l'Est" et que le "clan du dindon est à l'Est", la compréhension de leurs pensées et de leurs actions dépend de l'importance relative accordée à ces croyances.

C'est une compréhension différentielle de ce qui importe que rend possible la notion de schème conceptuel et qu'efface l'abandon de cette dernière. Une démarche dominée par une application systématique du principe de charité tend à résorber les différences de systèmes de pensées en simples différences de croyances alors même que l'anthropologie ne se limite pas à l'étude de systèmes de croyances[17], mais à des systèmes symboliques généraux qui ne sont pas tous d'expression verbale. Dans ces systèmes, ce qui importe se définit moins en termes de vérité qu'en termes de classification, d'ordre, d'organisation, de hiérarchie, d'accentuation ou de pondération, toutes activités que Goodman considère comme différentes manières de faire des mondes. La théorie des symboles ouvre d'autres voies que les théories de la vérité ou de la croyance qui négligent la structure interne d'autres systèmes conceptuels et elle manifeste qu'une réflexion sur la catégorisation ne disparaît pas avec

---

[17] Se pose, en outre, le problème délicat des rapports entre, d'une part, la croyance au sens de tenir une proposition ou un énoncé pour vrai et, d'autre part, les croyances objet d'étude ethnologique. Voir sur ce point notamment [Bazin 1991].

la critique de l'analycité, ni dans les méandres des débats sur la signification linguistique. Les systèmes conceptuels ne peuvent se réduire à des ensembles d'énoncés et les concepts à des significations fixes.

Il excèderait le cadre du présent travail d'analyser la fécondité des vues de Goodman en anthropologie dont témoignent l'influence de la théorie des symboles pour l'analyse des rites, les multiples appels de Geertz au relativisme de Goodman, à la critique de l'insularité de l'expérience esthétique [Geertz 1983, 33, 151 et 184], et au concept d'exemplification pour dépasser la distinction du réel et du symbolique [Geertz 1970], ou encore le recueil *How Classifications Work* consacré à l'apport de Goodman dans les sciences humaines [Douglas & Hull 1992]. En bref, dans son principe même, la théorie des symboles, par l'accent mis sur la créativité conceptuelle, offre une alternative au modèle de la traduction dont sont imprégnés, dans la philosophie et l'anthropologie anglo-saxonnes, relativistes et antirelativistes, modèle qui, par ses insuffisances théoriques et ses limitations pratiques, tend à restreindre la réflexion sur les modes et les différences de pensées à la notion ségrégative d'intraduisibilité et l'activité anthropologique à une activité d'écriture «comme si le seul problème posé par les diversités du monde actuel était un problème de traduction.» [Augé 1994, 58].

Plus précisément, les mondes sont faits de ce qui est dit littéralement ou métaphoriquement, de ce qui est exemplifié et exprimé, de ce qui est montré autant que de ce qui est dit, de mots mais aussi d'objets, de lieux et de couleurs [Goodman 1978, 28]. Ainsi, Mary Douglas recourt à la théorie des échantillons et de l'exemplification pour expliquer la théorie des interdits alimentaires des Lele du Zaïre et ses anomalies comme étant la projection d'un système social sur un système diététique [Douglas & Hull 1992, 239 et sq.]. Si la structure de la société est projetée sur la nature, ce processus se fait par exemplification. Les animaux prohibés sont utilisés pour codifier la société. Par exemple, le partage d'habitat entre un animal et un humain entraîne une interdiction alimentaire et une vaste gamme d'interdits alimentaires s'explique par une extension des règles de la vie humaine sur la vie animale. Les animaux défendus ou autorisés exemplifient ces systèmes d'interdits[18] : «le codage Lele des animaux transforme leur existence

[18] Précisons que ces interdictions alimentaires, ces anomalies diététiques, ne concernent pas les champignons vénéneux ou les cailloux impropres à la consommation. Il ne s'agit que d'anomalies à l'intérieur des aliments déjà comestibles, comme l'interdiction pour les jeunes de manger les jeunes, c'est-à-dire

en quelque chose comme des inscriptions dans un système de notation» [Douglas & Hull 1992, 263]. Manger les aliments appropriés et s'abstenir de ceux qui sont prohibés exemplifie publiquement le système des catégories sociales. Les villages Lele créent leurs mondes à partir de leurs propres règles sociales et ils renforcent leurs catégories sociales par les échantillons qu'ils créent dans le monde animal.

Selon M. Douglas, la théorie des symboles de Goodman, avec l'idée de reclassement, de l'échantillon comme sui-référentiel et de l'exemplification comme exhibition publique, permet de penser une telle construction de l'espace social et de la place que les objets y occupent par ce double mouvement de projection du social sur le monde naturel et animal, et de renforcement des règles et des valeurs sociales par exemplification. C'est que, comme le souligne M. Douglas, le monde coloré de Goodman, est un monde déjà là, déjà conceptualisé, déjà humain et social [Douglas & Hull 1992, 246]. Faire, c'est refaire, on démarre toujours avec des mondes déjà à disposition [Goodman 1978, 127]. On part d'un monde social que l'on refait par des activités de reclassement, enjeux d'intérêts divergents, de conflits entre classifications rivales[19], et produisant de nouvelles configurations sociales[20]. Le faiseur de monde ne construit

---

pour les enfants et adolescents pré-pubères de manger des poulets. Autrement dit, on peut adopter un point de vue sociologique sur ces interdits sans donner une justification sociologique au problème goodmanien de la projection et de l'induction.

19 Il y a une pluralité de schèmes conceptuels en rivalité, sinon en conflit, ce qui permet de nuancer l'idée d'une atténuation des conflits dans les mondes de Goodman. *Prima facie*, la contradiction est résolue par la relativisation à des mondes, des versions ou des langages différents ; même si les mondes naissent de conflits, ce sont des mondes sans conflits. Cependant, les classifications sont elles-mêmes enjeux de conflits qui ne se laissent pas réduire par un principe de contradiction entre énoncés. Même s'il y a loin de la lutte des classements bourdieusienne aux rivalités de classification goodmaniennes, comme le souligne Goodman la classification correspond non à des valeurs de vérité, mais à des intérêts : «les catégories que nous employons doivent aussi servir des intérêts différents» [Goodman 1988, 16]. Un nouveau système peut trancher dans des catégories taxinomiques et reclasser des éléments selon l'intérêt poursuivi.

20 Si la compréhension d'un schème conceptuel comme celui de la parenté chez les Zunis ouvre à la compréhension d'une cosmologie et d'une organisation sociale, les classifications apparaissent, en outre, comme le résultat de formes sociales négociées et adoptées consensuellement ou conflictuellement. Il y a des politiques de la classification. Le reclassement ou le déclassement des réalités sociales est enjeu de pouvoir. Une révision de la classification est une révision de l'organisation d'une société, soit qu'une modification de la société entraîne des changements de classification (cf. selon Durkheim et Mauss, le cas des Aruntas amenés à sortir du

pas «à partir de rien, mais *à partir d'autres mondes*» [Goodman 1978, 15] à la différence du traducteur ou de l'interprète radical qui part de zéro (*start from scratch*) [Davidson 1984, 212] et reconstruit le social à partir de l'interprétation. L'application d'un schème conceptuel n'étant pas selon Goodman le passage du naturel, du donné, au construit du monde social, l'échec ne renvoie pas à l'impénétrabilité du donné empirique ou à l'intraduisibilité d'une langue inintelligible. En partant de mondes déjà organisés, déjà sociaux, déjà faits par l'homme, Goodman ne nous place pas devant l'alternative du naturel ou du traduisible, comme l'interprète radical. Et de ce fait, le constructivisme n'est pas un idéalisme du social[21].

4. Constructivisme ou idéalisme anthropologique

Le relativisme et le constructivisme affichés par Goodman nous laissent-ils face à un idéalisme anthropologique ? Le constructivisme s'applique-t-il aux personnes[21] ? Si l'idéalisme, par opposition au réalisme, désigne l'idée que le monde n'existerait pas en dehors de notre représentation, des versions que nous en faisons, des discours que nous tenons sur lui, et si ce "nous" est étendu à l'ensemble des hommes, il est clair que l'on ne saurait être réaliste concernant la réalité sociale qui ne peut exister sans l'ensemble des représentations et pratiques humaines. L'idéalisme anthropologique serait alors l'idée que les autres ou les réalités sociales n'existeraient pas en dehors de la représentation ou des discours de tel ou tel. C'est en ce sens que l'on pourrait retourner contre les critiques de Goodman l'objection d'idéalisme.

C'est en effet à un idéalisme de l'autre que conduit la critique du donné corrélative d'une application systématique du principe de charité et de l'effacement de la notion de schème conceptuel. Si pour Quine la projection de soi-même était limitée par le donné des énoncés d'observation et tempérée par le caractère hypothétique de la projection de nos catégories ontologiques[22], pour Davidson, l'application du

---

cadre naturel qui leur servait d'ossature, celui de la fratrie [Mauss 1903, 188]), soit que l'apparition de nouvelles catégories comme celle du chômeur, du délinquant, du fou, du récidiviste ou de la mère abusive fasse apparaître de nouveaux comportements, ou plus simplement reclasse l'ensemble des comportements dans le système en opérant un déplacement des valeurs : licite, défendu, à risque (cf. les articles de I. Hacking et de Paul Starr in [Douglas & Hull 1992]).

21 Pour une application d'une démarche de type constructiviste à la catégorie de personne elle-même, cf. [Geertz 1983, 59sq. et 68-69].

22 Pour Quine, par défaut de données empiriques, l'application de la charité pouvait être légitime à propos des catégories ontologiques de l'indigène, sans être inconditionnelle, des différences profondes de catégories ontologiques étant possibles.

principe de charité qui consiste à interpréter les autres en leur attribuant des croyances vraies, «en fonction naturellement de notre propre conception de ce que veut dire avoir raison» [Davidson 1984, 203], est globale et inconditionnelle. En effet, une personne ne peut avoir de croyances sans relation d'interprétation [Davidson 1984, 250 ; 1982, 71-74 ; 1989b] et des interlocuteurs ne peuvent se comprendre sans partager une vue largement vraie du monde. «Puisque la charité n'est pas une option... cela n'a pas de sens de suggérer que nous pourrions tomber dans une erreur massive en l'adoptant [...] La charité nous est imposée» [Davidson 1984, 287]. Davidson suit la même ligne d'argument que Quine : la charité ne commande impérativement de considérer l'autre comme semblable à nous-mêmes et d'imposer sur lui nos critères de vérité que pour le sauver de l'inintelligibilité. Mais, la théorie de la signification de Davidson étant fondée sur une théorie de la vérité et de la croyance, les limites de l'intelligibilité d'autrui ne sont plus seulement celles de la logique, mais celles d'un ensemble de croyances largement vraies sur le monde. Par conséquent, «si nous ne parvenons pas à trouver le moyen d'interpréter les paroles et les autres comportements d'un être comme révélant un ensemble de croyances pour une large part cohérentes et vraies selon nos propres normes, nous n'avons aucune raison de considérer que cet être est rationnel, qu'il a des croyances, ou qu'il dit quoi que ce soit» [Davidson 1984, 203-204].

Le principe de charité comme maximisation de la vérité des propos des autres et de l'accord avec nos croyances a donc pour but de réfuter à la fois le relativisme et le scepticisme envers d'autres esprits. Le dilemme qui prévaut à la réfutation de l'idée même de schème conceptuel prévaut aussi à l'attribution de pensées à autrui : soit les bruits proférés par une créature sont traduisibles et ils constituent un langage dont le schème conceptuel ne saurait différer du nôtre, soit ils ne sont pas traduisibles, et cette créature n'est douée ni de langage ni de pensée. Il n'existe donc d'autre alternative pour Davidson que celle de la réussite d'une interprétation d'autrui selon nos critères de vérité ou d'un échec qui renvoie l'interprété au monde de la nature et de l'insignifiance. Il n'y a pas de place pour un échec interne au monde humain. En bref, si nous ne comprenons pas les autres à partir de nos croyances, ils n'existent pas. Se profile ainsi un idéalisme de l'autre et de la réalité humaine où les autres ne sont que ce que nous comprenons d'eux sans autre critère d'interprétation que la vérité selon nos normes et l'accord avec nos croyances. La charité équivaut de ce fait à une construction linguistique d'autrui qui perd de vue les critères de correction et de justesse (*rightness*) puisque l'échec de l'application de la charité à autrui est impossible[23].

---

[23] Pour un développement de ce point de vue sur la constitution linguistique

L'idéalisme de l'autre que produit une application systématique du principe de charité ne saurait pour autant être considéré comme l'aboutissement du programme constructiviste, précisément parce que l'idée même de schème conceptuel est celle d'une structure. Comprendre la pensée des Zunis n'est pas maximiser l'accord de leurs croyances et des nôtres, mais comprendre leur système de projection, sa structure et son orientation[24]. Le critère de la cohérence des pensées des autres n'est pas nécessairement la cohérence avec les nôtres mais l'organisation de leur schème conceptuel. Ainsi, renvoyant dos à dos empathie et charité, la démarche de Geertz pour comprendre la notion de personne à Java, à Bali ou au Maroc n'a pas consisté à s'imaginer soi-même en paysan des rizières ou en cheikh, à considérer alors ses propres pensées ou ses croyances *ex post* et *ex ante*, mais à «rechercher et analyser les formes symboliques — mots, images, institutions, comportements — en termes desquels, en chaque lieu, les gens se représentaient effectivement à eux-mêmes et les uns aux autres» [Geertz 1983, 58, cf. 180]

Aussi, la diversité des systèmes conceptuels n'ouvre pas seulement à la possibilité des différences mais aussi à celle de critères de correction et de bonne compréhension. Là où l'échec n'a pas de sens, la correction n'en a pas non plus. La charité n'est pas pour Davidson ce qu'elle était pour Quine, un critère interne de correction et de choix entre diverses traductions, elle est devenue l'interprétation elle-même. L'alternative est celle de l'interprétable ou du non-interprétable, c'est-à-dire de l'esprit ou de la nature. En revanche, selon Goodman, la diversité des manières de faire les mondes et le relativisme sont corrélatifs de la recherche de la rectitude et de la correction [Goodman 1978, 125]. A supposer que les Zunis décrits par Mauss et Durkheim ne parviennent pas à interpréter le monde selon Descartes ou les structures sociales d'une démocratie libérale à partir du schème conceptuel de la parenté, il y aurait un sens à dire qu'ils ont mal compris, qu'ils n'ont pas usé des concepts adéquats, bref qu'ils n'ont pas trouvé l'interprétation juste. Dans les mondes de Goodman, il y a place pour la correction et l'erreur à l'intérieur du monde humain. Nul besoin pour parler de compréhension juste de renouer avec le mythe des significations en soi, ou de chercher une quelconque adéquation avec une réalité non-conceptualisée. Se

---

d'autrui par une vision unilatérale des normes d'interprétation et par le couplage entre interprétation et problème sceptique des autres esprits, voir ma thèse de doctorat «Autrui : de l'expérience au concept», chapitres 4 et 5.

[24] Je rejoins à ce sujet le point de vue de V. Descombes selon lequel le holisme quinien et post-quinien est un holisme collectiviste qui ne tient pas compte de la structure interne des théories [Descombes 1996, 112 et sq.].

tromper de catégorie d'interprétation, comme dans le cas de l'exécution des prisonniers, est aussi pensable que fatal.

Car, l'erreur serait de croire, comme le souligne Goodman, que «quoique ce soit que nous fassions, nous pouvons le faire comme nous voulons» [Goodman 1984, 41], et pour ce faire, il n'existe pas de critère unique de correction. C'est pourquoi, l'idéalisme que Searle reproche à Goodman en matière de réalité physique pourrait lui être objecté en matière de réalité sociale. Searle défend un subjectivisme du social où, à la différence du monde physique, le monde social comme la monnaie n'existe que si nous le pensons. Ce subjectivisme se double parfois d'une forme d'idéalisme linguistique où nous faisons la réalité avec les mots. Certes, il est dans la logique de la théorie des actes de langage et dans celle des institutions qu'une déclaration officielle détermine l'effectivité d'un mariage. Mais si la parole peut déterminer l'existence de certaines réalités, suffit-elle à en empêcher d'autres ? Ce qui est vrai du mariage l'est-il de la réalité de la guerre ? Il y a chez Searle, comme chez Austin, des conditions sociales d'échec et de réussite, ce qu'Austin appelait les conditions de félicité. Ne peut déclarer la guerre que celui qui est en position institutionnelle de le faire. Mais ne peut-il y avoir échec en sens inverse ? Ne peut-il y avoir la guerre en dépit de toutes les déclarations officielles ? Searle donne l'exemple éloquent d'un cocktail qui aurait dégénéré.

> Quelque chose peut être une montagne même si personne ne croit que c'est une montagne... Mais pour les faits sociaux, l'attitude que nous adoptons envers le phénomène est partiellement constitutive du phénomène. Si par exemple, nous donnons une grande cocktail partie, et que nous y invitons tout le monde à Paris, que les choses deviennent incontrôlables et qu'en définitive le taux de victimes soit supérieur à celui de la bataille d'Austerlitz — malgré tout, ce n'est pas une guerre ; c'est seulement une cocktail partie détonnante [Searle 1995, 33-34].

Sans déclaration de guerre, pas de guerre. Sans discuter des arguties chères aux diplomates sur le nombre de morts nécessaire à un massacre et celui de massacres requis pour une guerre, il est à noter que Searle tend à confondre les conditions de satisfaction de la déclaration de guerre et les conditions d'emploi légitime du concept de guerre [Searle 1995, 115]. Les conditions d'existence ou de non existence de la guerre sont pour lui les conditions de la déclaration de guerre. Or, si pendant la drôle de guerre la France était *en* guerre, il n'y avait précisément pas *la* guerre. En outre, cette naïveté des plus inactuelles, si l'on considère l'obsolescence des déclarations de guerre au cours de ce siècle, élude la possibilité de guerres civiles et rejoint l'idéalisme linguistique des propagandes officielles où un État

maquille une guerre en opération linguistique de nettoyage, de remise en ordre ou de pacification... L'insistance de Goodman sur la classification, la bonne catégorisation et la diversité des critères de correction offre en revanche un contrepoids aux visions idéalistes et improbables des autres et de la réalité sociale. Il n'existe pas de critère unique de correction qui soit donné par les détenteurs du pouvoir d'interprétation, en la personne des philosophes ou des anthropologues, ou des détenteurs des conditions institutionnelles d'application des concepts (tels que celui de guerre par ceux qui ont le pouvoir de la déclarer).

En guise de conclusion, à l'instar de Goodman et Elgin dans *Reconceptions en philosophie*, il convient de souligner qu' "une déviation accidentelle vers la stupidité" est caractéristique des théories de la connaissance (et de la compréhension) qui se fixent pour but : 1. la croyance (le but épistémique est d'accepter ou de croire un énoncé s'il est vrai et de le rejeter s'il est faux) 2. la réfutation du scepticisme. Ce qui a pour effet que le critère d'acceptabilité ne peut être placé trop haut, ou bien le scepticisme prévaudrait. Il s'ensuit une inutilité épistémique de l'intelligence et de la subtilité [Goodman 1988, 145].

Or le déplacement des discussions sur le scepticisme vers le relativisme anthropologique, ou vers le monde d'existence des faits sociaux, a l'effet déconcertant de présenter une vision décolorée et caricaturale de l'anthropologie et des rapports humains. Si pour s'assurer que les autres existent bien et de peur qu'ils ne disparaissent dans le mirage du scepticisme, ou ne retournent à l'état de nature, il faut se donner des critères d'acceptabilité trop bas qui les condamnent à la stupidité, et nous de même, alors il vaut mieux découpler les considérations anthropologiques des discussions sur le scepticisme et le réalisme. Mieux vaut, d'une part, faire de la métaphysique ouvertement et ne plus prendre une anthropologie fictive et désincarnée comme prétexte pour que la "noble dame, repoussée et délaissée" puisse s'avancer masquée, d'autre part, ne pas se donner des critères d'acceptabilité trop bas qui dérivent de l'obsession du scepticisme. Seraient ainsi réhabilitées les formes de la communication et de l'art social que sont le discernement, la finesse, la perspicacité, le tact, c'est-à-dire l'art d'éviter les banalités et le sens de ce qui importe, en un mot la justesse de ton. L'importance accordée par Goodman à la *rightness* ouvrirait ainsi à un éloge de la justesse. La justesse qui ne saurait se réduire à un principe de pertinence qui reste de nature informative. La justesse qui n'est pas non plus un principe supplémentaire à opposer à un principe de charité, comme on le fit d'un aussi incertain principe

d'humanité, mais une exigence à la fois épistémique et éthique. Au delà de la charité qui enjoint de considérer les autres comme rationnels et véraces, bref semblables à nous, reste l'aspect éthique d'une compréhension qui ne trivialise pas leur monde dans la clarté nivelante des critiques du relativisme et du scepticisme, et lui laisse ses ombres et ses reliefs, qui offre d'eux une vision non unidimensionnelle au-delà de l'alternative de l'inintelligibilité ou de la banalité , ou de celle du naturel et du factice. Et, comme le rappelle l'exemple de la guerre, la justesse est parfois le premier pas vers la décence et la justice.

Bibliographie

Auge, M.

1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris : Champs Flammarion, 1997.

Bazin, J.

1991 Les fantômes de Mme du Deffand : exercices sur la croyance, in *Critique*, Juin-Juillet, 492-511.

Davidson, D.

1982 Animaux rationnels, in *Paradoxes de l'irrationalité*, Combas : L'éclat, trad. fr. 1991.

1984 *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes : Ed. Chambon, trad. fr. 1993.

1989a The Myth of the Subjective, in *Relativism, Interpretation and Confrontation*, M. Krausz (éd), Notre Dame : University of Notre Dame Press.

1989b The conditions of thoughts, in *The Mind od Donald Davidson*, Le Pore (éd), Oxford : Basil Blackwell, 1986.

1986 A coherence theory of truth and knowledge, in *Truth and Interpretation*, Le Pore (éd), Oxford : Basil Blackwell.

1990 Meaning, truth and Evidence, in *Perspectives on Quine*, R. Barrett & R. Gibson (éds), Oxford : Basil Blackwell.

Descombes, V.

1996 *Les institutions du sens*, Paris : Minuit.

Devitt, M.

1984 *Realism and Truth*, Oxford : Blackwell, 1991.

Douglas, M.

1975 *Implicit meanings*, Londres : Routledge, 1993.

Douglas, M. & Hull, D. (éd)

1992 *How Classification Works - Nelson Goodman among the social sciences*, Edinburgh : Edinburgh University Press.

Fodor et Lepore

1992 *Holism*, Oxford : Basil Blackwell.

Geertz, C.

1970 *The theatre state in nineteenth century Bali*, Princeton : Princeton University Press.

1983 *Local Knowledge*, Basic Books (USA).

Goodman, N.

1968 *Langages de l'art*, Nîmes : Ed. Chambon, trad. fr. 1990.

1972 *Problems and Project*, New York : Bobbs-Merrill Company.

1978 *Manières de faire des mondes*, Nîmes : Ed. Chambon, trad. fr. 1992.

1984 *Of Mind and Other Matters*, Cambridge Ma : Harvard University Press.

Goodman, N. & C. Elgin

1988 *Reconceptions en philosophie*, Paris : P.U.F., trad. fr. 1994.

Lakoff, G.

1987 *Women, Fire and Dangerous Things*, Chicago : University of Chicago Press.

Mauss, M. & Durkeim, E.

1903 De quelques formes primitives de classification, repris dans *Essais de sociologie* de M. Mauss, Paris : Minuit, 1968.

Putnam, H.

1996 Irrealism and Deconstruction, in *Starmaking. Realism, Anti-realism, and Irrealism*, McCormick (éd), Cambridge Ma : MIT Press, 179-200.

Quine, W.V.O.

1953 *From a logical Point of View*, New York : Harper and Row.

1960 *Le Mot et la Chose*, Paris : Flammarion, 1977.

1981 *Theories and things*, Cambridge Ma : Harvard University Press.

1990 *La poursuite de la vérité*, Paris : Seuil, trad. fr. 1992.

Searle, J.

1987 L'indétermination, l'empirisme et la première personne, *Revue de théologie et de philosophie* 119, 67-92.

1995 *The construction of social reality*, New York : The Free Press.

N.B. : Pour les textes anglais dont il n'existait pas de traduction française, la traduction proposée est la mienne et la pagination est celle de l'édition anglaise.