



**HAL**  
open science

# La dépendance contextuelle de la vérité conduit-elle au relativisme ?

Bruno Ambroise

► **To cite this version:**

Bruno Ambroise. La dépendance contextuelle de la vérité conduit-elle au relativisme ?. 2009. halshs-00446878

**HAL Id: halshs-00446878**

**<https://shs.hal.science/halshs-00446878v1>**

Preprint submitted on 15 Jan 2010

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*La dépendance contextuelle de la vérité conduit-elle au relativisme ?  
Le contextualisme réaliste de C. Travis*

Bruno Ambroise, CURAPP-ESS (UMR 6054)  
[bruno.ambroise@u-picardie.fr](mailto:bruno.ambroise@u-picardie.fr)

Université Paris 1, le 13/06/09

« Aucune façon identifiable de dire comment sont les choses ne porte avec elle la garantie qu'en disant des choses qu'elles sont dans un certain état, on dira : soit que les choses sont comme elles sont vraiment, soit comme elles ne sont pas »<sup>1</sup>

« Les degrés et dimensions de réussite de la réalisation des affirmations sont variés : les affirmations s'accordent toujours plus ou moins approximativement avec les faits, de façons différentes en différentes occasions, pour des intentions et des fins différentes »<sup>2</sup>

Héritier direct des conceptions d'Austin, C. Travis occupe une position singulière dans le champ philosophique, qualifiée de « contextualisme radical ». Cette position entend donner un rôle décisif au contexte en montrant que son intervention est nécessaire pour penser les pratiques humaines et notamment pour dire la vérité. Comme plusieurs publications récentes amènent à le penser, on pourrait croire que ce contextualisme mène à une forme, plus ou moins raffinée, de relativisme<sup>3</sup>. Or, je voudrais montrer que ce n'est pas le cas, car, en réalité, le contextualisme de Travis ne s'attaque pas à l'idée d'une détermination possible de la vérité, mais au représentationnalisme en la matière – ce qui lui permet en fait de ne pas être relativiste et de défendre un robuste réalisme.

Travis s'en prend en effet à une certaine forme de conception de la

---

1. C. Travis, *Les liaisons ordinaires*, éd. fr. par B. Ambroise, Paris, Vrin, 2003, p. 212 (trad. modifiée).

2. J. L. Austin, « La vérité », in *Ecrits philosophiques*, trad. fr. (modifiée) de L. Aubert et A.-L. Hacker, Paris, Seuil, 1994, pp. 107-108.

3. Voir, *pro*, F. Récanati, *Perspectival Thought, A Plea for (Moderate) Relativism*, Oxford : Oxford University Press, 2007, et, *contra*, H. Cappelen & J. Hawthorne, *Relativism and Monadic Truth*, Oxford : Oxford University Press, 2009.

représentation, qui vise souvent à penser la vérité d'une manière très robuste, et qui donne lieu, d'une part à l'idée que l'on pense le monde au moyen de représentations qui forment autant de pensées singulières, et d'autre part à l'idée que le fait que le langage permet de représenter le monde suffit à expliquer son fonctionnement. Cette idée plus générale, on peut la formuler temporairement de la façon suivante, en résumant (!) *Unshadowed Thought* : une représentation, qu'elle soit d'ordre mental ou linguistique, est une façon de représenter le monde (ou les choses). Une représentation est ainsi la représentation qu'elle est – elle a une identité – en raison de sa forme représentationnelle (c'est selon une certaine structure qu'elle représente le monde et cette structure n'est pas d'ordre linguistique ou physique). Par définition, la forme qu'elle détient est la sienne propre : aucune autre représentation ne peut l'avoir sans être cette représentation même ; représenter de cette manière, c'est nécessairement représenter comme elle le fait et c'est donc nécessairement être la même chose qu'elle. Par ailleurs, dans sa relation au monde, une représentation s'identifie par la façon dont elle représente l'état du monde (comment il est). La façon dont il est est ainsi fixé de manière déterminée par une représentation donnée. Elle le représente d'une certaine façon. De la même façon, une représentation est la représentation qu'elle est en fonction de ce qu'elle représente être le cas. Si elle représente autre chose, elle n'est plus la même représentation.

Dès lors, la question de la représentation a à voir avec celle de la vérité : représenter, c'est représenter quelque chose et c'est représenter quelque chose d'une certaine façon, comme étant telle ou telle (c'est par exemple, attribuer une propriété à un sujet) – la question étant alors : est-ce le cas ? La représentation représente-t-elle correctement ? Si une représentation est telle qu'on vient de la définir, l'idée est qu'on peut déterminer de manière immédiate, ou « directe », quand une représentation serait correcte (« vraie »)<sup>4</sup>. De telle sorte que la « face » représentationnelle de la représentation exige une et une seule « face » mondaine. Un seul état du monde est possible pour une représentation donnée, ayant l'identité qu'elle a.

Cet appel à la représentation, ainsi formée et que Travis appelle une

---

4. *Unshadowed Thought*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2001, p. 9.

« ombre », permet selon ses défenseurs de penser le rapport du langage au monde, puisqu'il semble que cette idée permet de comprendre immédiatement quand un énoncé est vrai, en déterminant de quoi il parle. Ladite représentation est alors souvent identifiée à une « proposition » (au sens analytique d'un contenu de signification indépendant du temps et du lieu d'énonciation), *via* l'idée que la signification véritable (ou désambiguïsée) d'une phrase permet de déterminer uniment quand elle vraie (ou s'explique en termes de conditions de vérité claires et précises). On pose ainsi des propositions qui expriment de manière absolue le contenu d'un énoncé. Le représentationnalisme se transforme alors en platonisme, en ce qu'il considère que la représentation-proposition est censée déterminer quand elle serait vraie de manière *absolue* (sans qu'importe la façon dont le langage est engagé, en relation avec le monde)<sup>5</sup>.

Or Travis entend montrer qu'il n'est nul besoin de considérer qu'il existe de telles propositions pour comprendre comment l'on *parle* du monde. Au moyen d'une argumentation qu'on appellera contextualiste, en raison du recours constant à un phénomène qu'il appelle la « sensibilité à l'occasion » (*occasion-sensitivity*), il va montrer, dans une perspective austinienne, que l'usage ordinaire des mots relèvent de pratiques, nécessairement contextuelles ou situées, qui suffisent à expliquer comment l'homme et le langage entrent en relation avec le monde.

Nous allons ainsi voir les critiques adressées par C. Travis à cette forme de pensée telle qu'on peut par exemple la trouver chez Davidson, avant de voir en quoi son contextualisme radical ne conduit pourtant pas à une forme de relativisme, mais donne un rôle important à nos pratiques dans la détermination objective du contenu de ce qui est dit et son évaluation.

## **1. Davidson, la conception vériconditionnelle de la signification et l'idée de « proposition ».**

Pour comprendre le rôle que peuvent jouer les représentations dans la problématique de la vérité, il est utile de recourir à une formulation exemplaire de Davidson. Selon lui, « la vérité d'un énoncé ne dépend que de deux choses : ce que signifient les mots tels qu'on les dit et la manière dont le monde est organisé. Elle

---

5. Voir *Unshadowed Thought, op. cit.*, p. 15.

n'est pas, en prime, relative à un schème conceptuel, une façon de voir les choses ou une perspective. »<sup>6</sup>

L'idée est que la signification des mots suffit à elle seule à déterminer quelle est la bonne application d'un énoncé composé de ces mots, en ce qu'elle fixe ses conditions de vérité. Plus précisément, c'est la signification de chacun des mots qui composent une expression donnée qui détermine la façon dont un énoncé signifie quelque chose, c'est-à-dire représente quelque chose comme étant le cas. Un énoncé comme « Le chat est sur le tapis » signifie en effet que le chat est sur le tapis et, à ce titre, représente le fait, pour un chat, d'être sur un tapis – ce qui est modélisé par certaines conditions de vérité particulière (l'existence d'un chat, d'un tapis et la présence du chat sur le tapis, suppose-t-on). L'énoncé a alors une forme représentationnelle, modélisée par ces conditions de vérités. Celles-ci spécifient une façon, pour l'énoncé, de représenter quelque chose, c'est-à-dire de dire que quelque est le cas, ou est tel ou tel (d'attribuer une propriété à un sujet, par exemple). On comprend ainsi que la structure représentationnelle d'un énoncé dépend de la structure de ses conditions de vérité, qui elles-mêmes dérivent de sa signification. C'est donc, pourrait-on dire, la structure de la signification qui détermine la structure représentationnelle d'une phrase<sup>7</sup>. Cette première idée conduit à deux autres idées, qui mènent à une forme de platonisme linguistique : i/ l'idée qu'on peut décomposer de manière précise toutes les significations à rencontrer dans le monde, c'est-à-dire l'idée qu'il existe un stock de significations ayant une identité propre et qui sont étanches les unes aux autres ; ii/ l'idée que le porteur de ces significations, et donc des structures représentationnelles associées, n'est pas l'énoncé lui-même mais une forme plus abstraite, que l'énoncé exprime : la « proposition ». Ces deux idées associées conduisent à l'idée que pour comprendre ce qu'un énoncé veut dire, il faut saisir la « proposition » qu'il exprime, parmi le stock de propositions possibles qu'il peut exprimer, étant donnés les mots qui le forment.

Car si on regarde l'usage ordinaire du langage naturel, on se rend compte que

---

6. D. Davidson, « A Coherence Theory of Truth and Knowledge », E. LePore (Ed.), *Truth and Interpretations : Perspective on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford : Blackwell, 1986, p. 309 ; trad. fr. inédite de V. Aucouturier, à paraître in B. Ambroise & S. Laugier (Eds.), *Textes-clés de Philosophie du langage, op. cit.*

7. Voir *Unshadowed Thought, op. cit.*, p. 199.

les énoncés qui le composent ne sont pas eux-mêmes dotés des structures représentationnelles qui les associeraient strictement avec un état de chose donné (avec des conditions de vérité déterminées). En effet, un même énoncé est souvent utilisé pour dire des choses différentes et donc pour renvoyer à des états du monde différents. Il semble ainsi pouvoir posséder plusieurs structures représentationnelles. Une idée largement répandue consiste à considérer que les énoncés du langage ordinaire souffrent d'ambiguïté, c'est-à-dire qu'ils expriment, selon les circonstances, différentes significations. Or pour rendre compte de ce phénomène, on n'accorde pas de rôle aux circonstances, mais on considère que les mots qui composent l'énoncé sont susceptibles d'exprimer différentes choses, selon un certain nombre de paramètres, eux-mêmes déterminés par la signification des mots. Deux modèles sont disponibles pour expliquer ce phénomène : le modèle de l'indexicalité, inspiré par Kaplan<sup>8</sup>, et le modèle de l'ambiguïté. Le modèle de l'indexicalité considère que certains termes (indexicaux, tels que « je », « maintenant », etc.) gagnent un plein contenu en fonction de leur usage (ces termes sont pensés comme des variables qui gagnent un contenu selon une certaine fonction). Ce contenu s'obtient en fonction de certains paramètres, déterminés par la signification même : ainsi, le mot « je » réfère à la personne qui l'utilise, etc. Ces paramètres donnent à toute valeur que peut prendre le terme indexical *un et un seul* contenu précis qui serait exprimé par la phrase le contenant lors d'un usage donné.

Le modèle de l'ambiguïté considère pour sa part que la signification d'un terme ne peut pas déterminer à elle seule ce qui est exprimé en une occasion donnée (d'où l'ambiguïté de certains énoncés), mais qu'elle fournit néanmoins un ensemble de contenus distincts, dotés d'une identité signifiante pleinement déterminée, qui sont susceptibles d'être exprimés en cette occasion. Ce qu'exprime la phrase utilisée en une occasion est donc à choisir parmi ce stock de contenus déterminés disponibles, qui se situent en-deçà ou au-delà de ce qui est dit et qui reste ambigu.

Dans les deux cas, on va donc considérer qu'à un niveau situé au-delà de la structure purement linguistique, se trouve une autre structure pleinement

---

8. D. Kaplan, « Demonstratives », in Almog, Perry & Wettstein (Eds.), *Themes from Kaplan*, Oxford : Oxford University Press, 1989, pp. 481-563 ; trad. fr. inédite de Ph. De Rouilhan et F. Rivenc, « Démonstratifs », à paraître in B. Ambroise & S. Laugier (Eds.), *Textes-clés de Philosophie du langage*, vol. 2, Paris : Vrin, 2009.

déterminée qui explicite ce qui est *vraiment dit*. Cette structure représentationnelle est ce qu'on appelle une « proposition » ; laquelle, selon Travis, n'est qu'une ombre posée derrière le langage lui-même pour rendre compte de son fonctionnement. L'idée est que cette proposition, en raison de l'identité représentationnelle définie qu'elle détient (qui fait qu'elle est la proposition qu'elle est, et non pas une autre ; qui fait qu'on ne peut pas la confondre avec une autre proposition, qui peut, à l'occasion être exprimée par la même phrase), détermine totalement quand elle serait vraie, c'est-à-dire l'état du monde dont elle parle.

Il suffirait donc de saisir/d'exprimer une proposition au moyen du langage naturel pour pouvoir parler du monde de manière définie. Comme le dit Travis : « Considérons qu'une assertion donnée, "Les cochons grognent", possède une forme-pour-l'occasion (*nonce-form*) spécifiable en spécifiant une chose particulière qu'on pourrait comprendre comme pouvant être ce qu'est un grogneur. Nous pourrions alors introduire un nouveau prédicat dans le langage, disons " - plogne" et le doter de cette forme quand il signifie ce qu'il signifie. Nous pourrions alors simplement dire "plogner, c'est être un grogneur en ce sens". Si cette forme-pour-l'occasion est une ombre, alors "plogner", en signifiant ce qu'il signifie, se comportera comme un prédicat doit se comporter s'il répond à la conception ombresque (et donc la conception davidsonienne) de l'engagement avec le monde. Elle n'admettra pas deux compréhensions rivales, qui ne seraient ni l'une ni l'autre incorrectes. On ne se fera jamais deux idées différentes quant à ce qui est ou non décrit par "plogne" »<sup>9</sup>.

On obtient bien une détermination précise de ce qui est dit en posant des propositions fonctionnant comme des ombres du langage. Le problème avec une telle conception, c'est, comme ajoute immédiatement Travis après le passage précédent, qu'elle « souligne seulement combien " - plogne" serait *peu ressemblant* avec tout prédicat familier du français »<sup>10</sup>

## 2. Arguments contextualistes et anti-représentationnalistes

Cette absence de familiarité avec la façon dont fonctionnent les prédicats du

9. C. Travis, *Unshadowed Thought*, op. cit., p. 203.

10. *Ibid.*

langage naturel est ce sur quoi Travis va faire fond pour défendre une conception contextualiste de la signification. Celle-ci repose sur une critique, elle-même contextuelle, de la position précédente, en trois points. i/ Une critique des présupposés qui mènent à l'idée qu'il existe des formes représentationnelles du type exposé ci-dessus. ii/ La démonstration du fait que la conception précédente n'obtient pas, et ne peut pas obtenir, la résolution qu'elle entend obtenir. iii/ En conséquence, l'inutilité du recours à des représentations-ombres pour penser notre rapport au monde et la vérité de nos assertions.

i/ L'argumentation centrale de Travis consiste à montrer que les constructions théoriques précédentes reposent toutes sur l'idée que toute distinction repérée à une occasion est une distinction pérenne, ou essentielle. L'idée qui sous-tend la recherche d'une proposition qui identifierait de façon précise ce qui est dit (c'est-à-dire le contenu exprimé), est l'idée que, pour comprendre/saisir/appréhender le contenu d'un énoncé, il convient d'identifier une structure précise se rapportant de manière déterminée au monde. Pour tout état du monde dont on parle, on doit pouvoir trouver *une et une seule* structure correspondante, cette correspondance étant pensée de manière strictement biunivoque : à un élément d'un ensemble correspond un autre élément de l'autre ensemble. Comme le dit Travis : « L'idée qui anime ici le mécanisme est qu'une différence dans la façon de représenter les choses qui correspond jamais à ce qu'il y ait deux choses différentes, y correspond toujours. Indépendamment des circonstances, il n'y a qu'une seule bonne façon de classer les cas considérés comme des cas où l'on pense, ou dit, la même chose ou différentes choses, ou des cas où l'on dit précisément ce que, ou autre chose que ce que quelqu'un pense, ou des cas où l'on pense à ce que quelqu'un a dit. [...] Si une assertion ne dit ce qu'elle dit qu'à rentrer en relation avec un item de ce type, alors en toute occasion, c'est toujours la même chose qu'il y a à dire, ou qu'il faut considérer qu'une assertion dit. Dire ce qu'elle dit, pour une assertion, cela consiste toujours pour ce qu'elle a dit à faire contraste, des façons exactes, et avec la même variété de choses qui peut être dite. Il n'y a donc qu'un ensemble unique de traits d'une assertion qui, indépendamment de l'occasion, individualise précisément cet



item qui est celui exprimé. »<sup>11</sup>

C'est donc parce qu'on recherche des significations absolument individualisées que l'on en vient à poser des représentations fonctionnant comme des ombres, c'est-à-dire absolument dépourvues d'ambiguïté. Or rien n'oblige à considérer que tout contraste noté entre deux façons de comprendre/dire les choses est un contraste absolu ou essentiel. Travis s'attache ainsi à montrer que la distinction posée peut être comprise comme étant « *occasion-sensitive* », sensible à l'occasion, et qu'il n'y a donc pas besoin de poser la différence comme différence essentielle (par exemple deux *Sinne*, deux choses dites), mais qu'il suffit d'en rendre compte en fonction du contexte. Supposons en effet, pour reprendre un exemple de Travis, qu'on distingue entre le fait qu'un objet soit bleu et le fait que ce même objet soit peint en bleu. En une certaine occasion de décrire le visage d'un sorcier indien, il peut arriver que l'on fasse cette distinction (« non, il ne s'étouffe pas, il s'est juste peint le visage »). Dès lors, un objet tombe soit exclusivement sous la catégorie des choses bleues (il peut être dit « bleu »), soit exclusivement sous la catégorie des choses peintes en bleu (il peut être dit « peint en bleu »). Et si l'objet est bleu, il ne peut pas être dit à raison « peint en bleu », et inversement : un objet peint en bleu ne peut pas, dans ce cas, être considéré comme bleu. Or, ce que montre Travis, c'est que ce cas ne fixe pas toutes les possibilités d'opérer, ou non, la distinction entre les choses bleues et les choses peintes en bleu. Il y a en effet des cas, en d'autres occasions, où la distinction entre le fait d'être bleu et le fait d'être peint en bleu ne s'applique pas. Si par exemple, je cherche à savoir de quelle couleur est ta voiture et que tu me dis « Elle est bleue », je considérerais que cette assertion est vraie si ta voiture est peinte en bleue. Le fait d'être bleu admet ainsi en cette occasion une compréhension qui permet qu'on l'applique aux choses peintes en bleu. Il est en réalité abusif de penser que, dès lors qu'on note une distinction faite entre deux façons de comprendre un même énoncé, il faut essentialiser cette distinction pour en faire une *disjonction nécessaire* entre deux choses à dire. Ce n'est pas parce qu'un énoncé, ou un concept, admet en une occasion deux compréhensions différentes – et mutuellement exclusives – qu'il l'admet toujours. La distinction à faire est relative à l'occasion de la faire et peut très bien ne pas être faite dans d'autres

---

11. *Unshadowed Thought*, *op. cit.*, p. 70.

circonstances. Autrement dit, l'idée qu'il faille faire correspondre des « propositions » différentes à chaque contenu exprimé par un énoncé ne tient pas compte du fait que chaque contenu dépend de la façon dont on comprend l'énoncé en une occasion donnée et que cette façon peut varier. Il est donc abusif de vouloir poser des propositions correspondant à chaque compréhensions, alors que celles-ci dépendent essentiellement des circonstances de l'énonciation.

ii/ Deuxième point : à supposer que les conceptions qui font des propositions des ombres de nos pratiques soient justifiées à le faire, la position de telles ombres ne règle pas le problème qu'elles sont censées résoudre. En effet, l'idée est de trouver des items qui soient dotés d'une structure représentationnelle telle qu'elle ne laisse aucune place à l'ambiguïté, de telle sorte qu'on puisse toujours identifier immédiatement de quoi parle une proposition (à travers ses conditions de vérité). Cela suppose donc qu'on ne puisse jamais comprendre/saisir une proposition autrement qu'elle ne « demande » à être saisie. Or c'est précisément là une chose que le recours à des représentations-ombres ne peut pas garantir.

Un anti-platonisme conséquent, selon Travis, doit montrer que de telles structures ne peuvent absolument pas faire le travail requis. Une façon de le faire consiste à montrer que les structures envisagées ne permettent déjà pas de dire quand elles seraient vraies. (Il faut montrer que n'importe quelle structure de ce type que nos mots peuvent avoir ne marche pas) Pour montrer qu'une structure de ce type ne marche pas, il suffit de montrer que, pour toute phrase voulant dire quelque chose, susceptible d'être vraie, et donc ayant censément une structure représentationnelle à exprimer lui permettant d'être vraie, il est possible que cette phrase soit vraie à propos d'une chose, en une occasion de la dire, et soit fausse à propos de la même chose (du même état de fait) en une autre occasion de la dire. C'est-à-dire qu'une façon de le montrer est de montrer, pour toute assertion, que le prédicat ou le concept qu'on veut appliquer admet plusieurs compréhensions, non nécessairement compatibles.

Or il est facile de le faire avec un cas simple et exemplaire. Prenons la phrase « Le chat est sur le tapis ». Supposons qu'elle serve à exprimer la proposition *que le chat est sur le tapis*, dotée d'une certaine structure représentationnelle donnée,

identifiée par certaines conditions de vérité. En l'occurrence : « le chat est sur le tapis » est vraie ssi le chat est sur le tapis. Toute la question est de savoir si la compréhension de cette proposition est absolument déterminée par la position de cette condition de vérité. Il est facile de voir que ce n'est pas le cas. Il est en effet possible de comprendre cette proposition de deux façons différentes et mutuellement exclusives. En une occasion donnée (par exemple, je réponds à ma petite soeur qui cherche sa peluche), je peux utiliser cette phrase, exprimant cette proposition, pour dire que son chat en peluche est sur le tapis. En une autre occasion donnée (nous voulons nous assurer que le chat n'est pas dans la machine à laver), je peux utiliser cette même phrase, exprimant la même proposition, pour dire que le chat se trouve sur le tapis. Or je ne peux pas vouloir dire la même chose dans les deux cas : dans le deuxième cas, il n'est pas vrai que le chat est sur le tapis si c'est la peluche de ma soeur qui s'y trouve. Pour autant, les deux usages sont parfaitement légitimes – précisément parce que la position d'une « proposition » ne suffit pas à bloquer les compréhensions admissibles qu'elle peut recevoir en contexte. Et Travis soutient qu'aucune position d'un niveau d'abstraction supplémentaire dans la structure représentationnelle ne suffira à empêcher de phénomène d'interprétation contextuelle. Il suffit pour le montrer de montrer qu'un mot donné, ou qu'un prédicat donné, ayant des conditions de vérité spécifiés, peut toujours admettre plusieurs cas contradictoires. Par conséquent, les « propositions », dotées de la structure représentationnelle considérée auparavant, ne parviennent pas à identifier un état donné des choses auquel elles s'appliquent et ne permettent pas à elles seules de déterminer quand elles seraient vraies. Le fait de poser de telles structures représentationnelles apparaît donc inutile.

Ainsi, dans certains cas, deux personnes peuvent considérer différemment une même phrase, même si la proposition qu'elle exprime est précisément identifiée, tout en étant justifiées à le faire dès lors qu'elles explicitent la façon dont elles comprennent le concept utilisé (c'est là qu'on a affaire à *l'application* du concept et donc, en ce qui concerne le langage, à l'intervention du domaine pragmatique dans la détermination de ce qui est dit en une occasion donnée). On en vient donc à admettre que c'est peut-être finalement la compréhension qu'on a de certains termes en une certaine occasion qui permet de spécifier quand ces termes seraient

vrais.

iii/ Car montrer que la position d'une proposition ne permet jamais de désambiguïser absolument la compréhension qu'admet un énoncé, cela ne suffit pas à montrer que ce n'est pas comme cela que ça marche. C'est pourquoi il convient de montrer l'inutilité des propositions et autres « ombres » en expliquant comment le contexte suffit à faire le travail de désambiguïisation et d'identification d'un contenu précis, qui se rapporte au monde d'une façon déterminée.

Pour Travis, on identifie bien une proposition (le sens d'une phrase ou ce qu'elle dit) en fonction de ce qui est le cas selon elle, mais c'est une chose qui dépend de la compréhension qu'on en a à chaque occasion singulière de la dire. C'est-à-dire que cela repose plutôt sur des compréhensions, relatives au contexte et à l'occasion<sup>12</sup>.

Mais il ne s'agit pas là de ré-introduire, un degré plus haut, ou un cran derrière, une structure représentationnelle fixe – la *proposition-comprise-en-un-certain-sens*. Il ne s'agit pas non plus de dire qu'il y a là une ambiguïté à désambiguïser (comme s'il y avait différentes structures clairement identifiables derrière une structure floue, et que pour chaque structure identifiée on pourrait déterminer précisément quand elle serait vraie : il ne s'agit pas de fixer un ensemble d'options par le phénomène de compréhensions multiples admises). Il s'agit simplement de comprendre que, en une occasion, on peut bien identifier un énoncé en fonction de ce qu'il dit à propos du monde. Comment alors spécifier ce « contenu » ?

Il faut comprendre que le contexte relatif à l'occasion d'utiliser chaque énoncé peut fournir des raisons de comprendre telle ou telle chose, en fonction de l'énoncé utilisé, plutôt que telle autre. Un énoncé donné, par exemple, « Le lac est bleu », utilisé pour faire une assertion, possède en effet bien une signification (un contenu sémantique : il parle du lac et de la couleur bleue qui est attribuée au lac), qui est construite à partir du sens des mots qui le composent. Ce contenu sémantique peut être fixé de manière conventionnelle, ou de manière naturelle, peu importe ici. Ce qui importe est que sa contribution ne suffit pas à déterminer quand l'énoncé serait

---

12. Voir *Unshadowed Thought*, *op. cit.*, p. 65.

vrai (ou utilisé correctement, selon ce qu'on veut faire avec lui). Comme on l'a vu précédemment, il existe toujours de multiples compréhensions admissibles d'un contenu sémantique selon le contexte d'énonciation. Or l'intervention du contexte, qui semble faire courir un risque à la détermination du contenu, est en fait ce qui vient le déterminer. Car le contexte vient spécifier les buts, les raisons pour lesquels tel énoncé est utilisé, en même temps que les traits contextuels pertinents (relatifs par exemple à l'histoire de la discussion menée, ou de la famille dans laquelle se tient cette discussion, etc.). Ainsi, si dans l'absolu on peut comprendre de multiples choses différentes et incompatibles par l'énoncé selon lequel un chat est sur un tapis, en contexte, certaines compréhensions sont plus admissibles que d'autres, sont plus motivées. On peut même considérer que certaines s'imposent en raison du contexte : si on me dit que l'eau du lac est bleue au cours d'un examen visant à analyser si de la peinture bleue s'est déversée dans le lac, on ne comprendra pas mon énoncé comme voulant dire que l'eau du lac apparaît bleutée au soleil. Cela ne serait pas *raisonnable* ou pas *pertinent*. Inversement, si on me dit que l'eau du lac est bleue alors qu'on prévoit d'aller s'y baigner, je ne comprendrais pas cet énoncé comme voulant dire que, si je bois de l'eau du lac, celle-ci sera bleue. Il s'agit là de deux situations différentes où la même phrase est employée pour dire deux choses différentes. Et les contenus respectifs portés par chaque énonciation en chaque occasion sont en fait générés par les pratiques dans lesquelles les énonciations s'inscrivent, qui viennent d'une certaine façon « motiver » la façon dont il faut prendre les énoncés<sup>13</sup>. Ainsi, ce que fournit le contexte, ou la sensibilité à l'occasion, c'est une *façon de comprendre* ce qui est dit à partir du contenu sémantique des mots prononcés. Tout ne peut pas être dit, mais beaucoup de choses différentes sont susceptibles de l'être et ce sont les pratiques des hommes qui parlent qui viennent spécifier comment il faut entendre ce qui est dit. Cela seul permet d'identifier ce dont on parle précisément<sup>14</sup>.

Il ne faudrait pourtant pas s'imaginer, en cédant à nouveau à la pulsion du

---

13. Ce sont également les pratiques dans lesquelles s'inscrivent les énoncés qui permettent de déterminer si deux énoncés ont le même contenu représentationnel – cela se mesure notamment au niveau des conséquences tirées sur un plan pratique de leur énonciation. Si je réagis de la même façon à un énoncé *a* et à un énoncé *b*, alors on peut considérer que, dans ce cas précis, ils ont le même contenu représentationnel, ils veulent dire la même chose.

14. Pour cette analyse, voir *Unshadowed Thought*, *op. cit.*, pp. 90-93.

platonisme, qu'on pourrait identifier l'ensemble des traits contextuels qui peuvent intervenir dans la détermination du contenu (des « compréhensions » qu'on en a), de manière par exemple à pouvoir en faire les variables, aussi multiples soient-elles, d'une fonction compliquée. Cela est impossible, car il n'existe pas de façon de prévoir comment le contexte, en une occasion donnée, vient spécifier comment il faut prendre ce qui est dit. Travis dit alors, dans un mouvement aristotélisant, que cela ressortit non plus à la rationalité des hommes, mais à leur raison, leurs habitudes, etc.<sup>15</sup>

En fait, il n'existe tout simplement pas de façon *a priori*, déterminée, dont on doit comprendre les mots en une occasion donnée (d'où le contextualisme *radical* de Travis). Cela dépend précisément du contexte et de la façon dont nous, humains, réagissons dans ce même contexte, sachant que ce même contexte peut admettre, en fonction des intérêts de chacun, des motifs, des histoires, etc. différentes postures quant aux mots utilisés et donc différentes perspectives prises quant à la façon de les comprendre, toutes justifiées selon les occasions. Cela dépend donc « de la façon dont nous menons nos vies »<sup>16</sup>, laquelle peut être plus moins fixée, normée, régulée, conventionnelle, etc. Mais est-ce dire que la façon dont nos compréhensions des mots sont admises comme légitimes ou pas dépend de notre forme de vie et donc serait relative à notre forme de vie ? Cela mène-t-il à l'idéalisme (ou au scepticisme, ou au relativisme) ? Le problème est ici de savoir ce qui détermine ces compréhensions – ce qui fait qu'on peut se mettre d'accord à leur propos – si tout dépend des raisons que l'on a de penser telle ou telle chose (raisons qui dépendent à la fois du monde et des circonstances).

### **3. En quoi le contextualisme n'est pas un relativisme ? Une solution wittgensteinienne.**

La solution ne peut pas consister à donner, *a priori*, les déterminations d'une compréhension permettant de dire si une compréhension donnée est correcte ou pas. Précisément parce que seul le contexte d'usage peut le faire. (Intervient à ce niveau l'idée d'engagement)

---

15. *Unshadowed Thought, op. cit.*, p. 210.

16. *Unshadowed Thought, op. cit.*, p. 24.

Nous avons vu que, selon Travis, ce qui détermine la façon dont on va parler du monde, c'est précisément la façon dont, à chaque occasion, en contexte, nous appréhendons le monde, laquelle façon nous permet de choisir de le représenter de telle ou telle manière, selon les objectifs poursuivis<sup>17</sup>. Intervient également ici ce qu'on peut appeler notre « santé mentale » (*sanity*) et notre connaissance du monde, notre connaissance de la façon dont les gens vivent. Celles-ci forment autant de raisons pour un locuteur de penser ou conclure telle ou telle chose, qui permettent d'identifier « tous les faits concernant ce qui, selon une compréhension, vaudrait comme le fait d'être comme ces mots le disaient » En fait, cela dépend des formes de vie et de la façons dont celles-ci conditionnent la façon dont on va agir selon la façon dont on comprend les mots. L'« Action est la racine de la compréhension »<sup>18</sup>, comme dit Wittgenstein.

On mesure ainsi la valeur d'une information en fonction de ce qu'on doit en attendre, étant donné nos objectifs, intérêts, etc. Il y a tout un ensemble d'attentes qui conditionnent la façon dont, en une occasion, on va prendre tels mots. Mais comment cela fonctionne en une occasion précise, comment être sûr que je dis correctement ce que je dis ?

Supposons qu'en une occasion, je fasse une assertion et que j'entende par là dire la vérité. La vérité de mon énoncé va donc s'évaluer à propos de ce dont il parle en cette occasion précisément, car le contexte va venir spécifier mon énoncé de façon à le faire référer à cette réalité précise. C'est dire deux choses : premièrement qu'à travers mon énoncé je m'engage vis-à-vis de la réalité considérée (je fais référence à cette réalité et à rien d'autre), car si on me demande des compte, je dois être capable d'en rendre pour cette réalité précise ; deuxièmement et en conséquence, qu'une véritable objectivité se dégage de ce processus d'affirmation de la vérité ; ou que la vérité, pour reprendre les termes de Travis, est une affaire « substantielle ».

Comme il le dit, « Que l'on nous prive du rôle que nous jouons dans la fixation de ce qui consiste pour un jugement à être vrai, et du même coup la véritable responsabilité – une distinction intelligible entre le fait d'avoir raison et le

---

17. *Unshadowed Thought, op. cit.*, p. 95.

18. *Unshadowed Thought, op. cit.*, p. 214.

fait de simplement le sembler – disparaît. C'est ainsi le fait de nous ôter ce rôle qui nous fait perdre en même temps le jugement. »<sup>19</sup> C'est dire qu'il doit exister des critères qui permettent de distinguer ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas, qui permettent donc de juger objectivement. Ces critères forment des standards de correction de la connaissance qui sont toujours paroissiaux, locaux, et c'est justement parce qu'ils sont paroissiaux qu'ils nous permettent d'avoir une véritable connaissance objective. « Le paroissial, selon la conception de Wittgenstein, est précisément ce qui permet à la responsabilité, à l'engagement, d'être ce qui revient aux mots, de telle sorte que, de façon correspondante, ils peuvent délivrer des engagements – des engagements à considérer les choses comme étant dans un état possible. Ce sont précisément eux qui permettent au monde de décider si les choses sont comme on a dit qu'elles étaient. Loin d'abolir l'objectivité, le paroissial en est ainsi précisément la source »<sup>20</sup>

Car selon CTravis, qui reprend ici Frege et Wittgenstein, une chose n'est vraie que si on peut l'estimer telle, c'est-à-dire que si on peut prendre une position à son égard, que si on peut la *juger*. N'est donc pas vraie une chose qui serait toujours vraie, de laquelle on ne pourrait pas juger – par exemple, une chose qui par nécessité correspondrait à l'énoncé, comme ce serait le cas si l'énoncé déterminait de lui-même ses conditions de vérité. Il n'y aurait alors pas de vérité car celle-ci ne serait pas objective : je ne pourrais pas en juger. La vérité est une affaire qui doit permettre, d'une certaine façon, de comparer ce qui est dit avec ce dont on dit quelque chose, afin d'être évaluée – et doit donc nécessiter un *écart* entre le langage et le monde : on ne peut pas évaluer, selon aucun degré, une vérité qui est nécessairement satisfaite par des conditions posées *a priori*. Les standards de correction doivent donc être satisfaits chaque fois à nouveau, à chaque nouvelle énonciation dans des circonstances différentes. Or comme ces standards de correction sont dépendants de l'occasion, eux aussi sont variables. C'est dire qu'une compréhension doit être donnée de chaque énoncé en chaque occasion pour déterminer s'il colle avec la réalité telle qu'on l'appréhende en cette occasion : les standards de rectitude seront propres à une occasion donnée et ne seront satisfait

---

19. *Les liaisons ordinaires*, op. cit., p. 202.

20. *Les liaisons ordinaires*, op. cit., p. 195.



que si, en cette occasion, on appréhende mon énoncé comme correspondant adéquatement, selon ces critères, à la réalité telle qu'elle est appréhendée pour satisfaire ces critères (Il y a peut-être apparence de circularité, mais c'est uniquement parce que Travis entend justement montrer qu'on ne peut pas prendre de position angélique quand au langage et à la réalité – humaine ; nous sommes toujours engagés dans une forme de vie qui seule donne sens à nos actions et à nos énoncés).

Dès lors, la considération du vrai nécessite de faire intervenir la raison et la responsabilité : ce qu'il est raisonnable d'attendre, ce dont on est tenu pour responsable. La raison et la responsabilité doivent ainsi déterminer une compréhension *attendue* des énoncés et des situations auxquelles ils sont *attendus* référer. « L'idée est qu'une description est vraie lorsque les choses sont comme on attend légitimement qu'elles soient, étant donnée cette description. Ce qu'il est légitime d'attendre peut à son tour dépendre du type d'outil qu'elle doit ou prétend être. »<sup>21</sup> Autrement dit, en chaque occasion d'énoncer une affirmation donnée, celle-ci dit quelque chose de déterminé en cette occasion et qui est vrai si elle correspond à ce que, dans ce contexte et pour dire ce qu'elle prétend dire, eu égard aux objectifs considérés, ce qu'elle dit est déterminé par les traits pertinents du contexte qu'il *convient* de retenir en cette occasion pour dire la vérité de ce qu'elle dit. Il est en effet raisonnable, dans une communauté de langage donné, dans des circonstances données, pour certains objectifs, de dire certaines choses, en tenant compte de certains traits contextuels, et non pas de dire autres choses. Dès lors, en utilisant les mots comme je le fais dans ce type d'occasion, je m'engage (c'est en cela que mon comportement linguistique est raisonnable et sensé) à dire ce qu'il convient de dire, comme il convient de le dire, à propos de ce dont on parle en disant cela en cette occasion. Faire une affirmation objective, qu'on peut juger vraie ou fausse, c'est en effet toujours *pouvoir donner des raisons* du fait qu'on fasse cette affirmation et non une autre – raisons qui viendront étayer l'évaluation et qui déterminent mes actions subséquentes. Ne pas parler de cette façon, ou vouloir parler absolument d'une réalité, pour en dire une vérité qui ne dépendrait pas des conditions contextuelles de son évaluation, c'est au contraire empêcher toute objectivité de se déployer au

---

21. *Les liaisons Ordinaires, op. cit.*, p. 43.

sein de nos échanges linguistiques, puisqu'en s'interdisant de situer son affirmation, on s'empêche de donner des raisons de la poser.

Reprenons un exemple de C. Travis. Supposons que je sois allé chercher une amie à l'aéroport. Revenant dans le parking, je ne retrouve pas ma voiture. Mon amie, voulant m'aider, me demande de quelle couleur est ma voiture. Je lui réponds « Ma voiture est verte ». Cela semble être une réponse tout à fait sensée et une description de l'état de ma voiture à première vue correcte. Le dialogue semble respecter tous les critères de la rationalité (dans un sens large). Mais si je parle alors de la couleur du métal qui la compose et non pas de la peinture de la carrosserie, mon amie pourra légitimement se plaindre que ma description n'est pas correcte. Pourtant, d'une certaine façon, elle l'est – elle l'est relativement à certains objectifs et relativement aux traits pertinents du contexte qu'il faudrait retenir pour remplir ces objectifs. On peut situer ma description selon laquelle ma voiture est verte de façon à la rendre vraie, c'est-à-dire de façon à faire comprendre que je parle de la couleur du métal dont elle est faite – de façon à empêcher même une autre compréhension que celle-ci. On peut ainsi imaginer un contexte où cette compréhension serait la seule *admissible*, parce que la seule compréhension *attendue*. Supposons ainsi que ma voiture soit la seule à avoir été fabriquée avec du métal vert, que je sois à l'atelier de peinture et que l'ouvrier me demande quelle est ma voiture. Je répondrais alors « ma voiture est verte » et ma description sera alors tout à fait vraie car elle ne pourra manquer, dans ce contexte, d'identifier parfaitement la voiture dont il est question et la qualité dont elle est effectivement dotée. Mais bien entendu, dans l'histoire de l'aéroport, je ne peux pas répondre de la même façon : mon amie ne peut pas supposer, étant donnée le contexte, que je lui parle de la couleur du métal dont est faite ma voiture. Dans ce contexte, dans ces circonstances, les traits pertinents de la réalité qui sont identifiés par ce type d'énoncé sont plutôt les couleurs de peinture des voitures. Dès lors, ce qui est attendu dans ce contexte, dans ces circonstances, c'est que, par cette phrase, je parle de la couleur de ma voiture. Et mon énoncé sera évalué en fonction de la couleur de ma voiture. C'est cela qu'il est *raisonnable* de faire et d'attendre dans ce contexte. Par conséquent je suis bel et bien responsable de ce que je dis, parce que disant ce que je dis je m'engage à parler de la réalité dont il faut parler dans ces circonstances. C'est-à-

dire que mon amie pourrait me demander, pour évaluer correctement ce que j'ai dit, quelles sont les raisons qui me font appeler ma voiture verte : en l'occurrence, c'est ainsi que sa peinture apparaît à la lumière du jour, elle était encore verte quand je l'ai garée dans le parking (on pourrait en effet imaginer des circonstances qui l'auraient fait changer de couleur et qui auraient donc empêché que je la qualifie de verte.)

Et je ne suis responsable de ce que je dis, comme je le dis et comme cela demande à être compris, que parce que mon affirmation est située, relative au contexte. C'est donc aussi parce qu'elle est située que je peux juger objectivement de sa vérité : elle est vraie, ou fausse, parce que, dans ce contexte, les traits de la réalité à prendre en compte sont tels qu'ils collent, ou ne collent pas, avec ce que dit mon affirmation. La peinture de ma voiture est verte ou n'est pas verte ; ma voiture n'est pas recouverte d'une bâche ; etc. On peut donc toujours me demander des raisons pour lesquelles je fais l'affirmation que je fais et qui permette de juger de sa validité. Et c'est parce que ces raisons, en tant qu'elles sont relatives au monde, sont situées que mes affirmations sont situées, et donc, on le comprend maintenant, objectives parce que situées. En ce sens, il y a bien une norme du vrai, même si cette norme est relative aux attentes et pratiques humaines.

### **Conclusion :**

Dès lors il n'y a pas UNE vérité propre à chaque énoncé, mais une vérité pour des objectifs précis, dans des contextes particuliers – qui, justement parce qu'elle est relative à un contexte particulier et à des objectifs particuliers, parce qu'elle s'engage vis-à-vis de la réalité et des autres, peut toujours être expliquée en faisant part du cadre dans lequel elle s'insère. On peut en effet toujours rendre le contexte de la vérité précise dont on parle : on peut toujours expliquer le contexte dans lequel mon affirmation est vraie, précisément parce qu'elle est engagée vis-à-vis de ce contexte. Cela n'est pas relativiser la vérité au sens où on y porterait atteinte : c'est la situer au sens où on en rend les conditions de vérité contextualisées : ce dont parle précisément un énoncé vrai dans un contexte précis qu'on explicite – et qu'on peut toujours expliciter s'il change et si les conditions contextuelles qui

valident cet énoncé ne sont plus présentes. Il est possible de dire dans le futur ce qui est vrai en ce moment parce qu'en disant ce qui est vrai en ce moment je m'engage vis-à-vis de ce moment, de même que je peux dire ce qui était vrai dans le passé parce qu'en ce moment je peux expliciter les conditions contextuelles passées qui rendaient vraies mon énoncé. On le voit, la prise en compte du contexte n'amène pas à douter de la vérité, mais rend simplement plus *réaliste* la façon de la trouver.

## Bibliographie :

**Austin, J.L. :**

*Philosophical Papers*, edited by J.O. Urmson and G.J. Warnock, Oxford University Press, « Clarendon Press », Oxford, 3<sup>ème</sup> édition : 1979 (1<sup>ère</sup> édition : 1961) ; trad. fr. partielle de L. Aubert et A.-L. Hacker, *Ecrits philosophiques*, Paris : Editions du Seuil, 1994.

Sense and Sensibilia, reconstructed from the manuscript notes by G.J. Warnock, Oxford University Press, « Oxford Paperbacks », Oxford, 1964 ; trad. fr. de P. Gochet, *Le langage de la perception*, Paris : Armand Colin, 1971.

**Cappelen H. & Hawthorne J. :**

*Relativism and Monadic Truth*, Oxford : Oxford University Press, 2009.

**Davidson, D. :**

« A Coherence Theory of Truth and Knowledge », E. LePore (Ed.), *Truth and Interpretations : Perspective on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford : Blackwell, 1986, p. 309 ; trad. fr. inédite de V. Aucouturier, à paraître in B. Ambroise & S. Laugier (Eds.), *Textes-clés de Philosophie du langage*, tome 1, Paris : Vrin, 2009.

**Frege, G. :**

« Über Sinn und Bedeutung » *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, p. 25-50. Trad. fr. inédite de J. Benoist, « Sur le sens et la référence », à paraître in B. Ambroise & S. Laugier (Eds.), *Textes-clés de Philosophie du langage*, tome 1, Paris : Vrin, 2009.

**Kaplan, D. :**

« Demonstratives », in Almog, Perry & Wettstein (Eds.), *Themes from Kaplan*, Oxford : Oxford University Press, 1989, pp. 481-563 ; trad. fr. inédite de Ph. De Rouilhan et F. Rivenc, « Démonstratifs », à paraître in B. Ambroise & S. Laugier (Eds.), *Textes-clés de Philosophie du langage*, vol. 2, Paris : Vrin, 2009.

**Katz, J. :**

*The Metaphysics of Meaning*, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1990.

**Récanati, F. :**

*Perspectival Thought, A Plea for (Moderate) Relativism*, Oxford : Oxford University Press, 2007.

**Travis, C. :**

*The True and the False*, Amsterdam : J. Benjamins, 1981.

« On What is Strictly Speaking True », *Canadian Journal of Philosophy*, n° 15, 1985, pp. 187-229.

*The Uses of Sense : Wittgenstein's Philosophy of Language*, Oxford : Oxford University Press, 1989.

« Annals of Analysis », *Mind*, vol. 100, April 1991, pp. 237-264.

« Order out of Messes », *Mind*, vol. 104, January 1995, pp. 133-144.

« Meaning's Role in Truth », *Mind*, vol. 105, July 1996, pp. 451-466.

« Pragmatics », in B. Hale & C. Wright (Eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford : Blackwell, 1997, pp. 87-107

« Taking Thought », *Mind*, vol. 109, July 2000, pp. 533-558.

« Mind Dependence », *Revue Internationale de Philosophie*, N° 218, 4/2001, Paris : P.U.F., pp. 503-524.

*Unshadowed Thought*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2001.

« Frege's Target », *Logic, Thought and Language* (Royal Institute of Philosophy Lectures), Cambridge University Press, pp. 341-379, 2002

*Les liaisons ordinaires, Wittgenstein sur la pensée et le monde*, Paris : Vrin, 2003 [version anglaise remaniée : *Thought's Footing: A Themes in Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Oxford : Oxford University Press, 2006].

*Occasion-Sensitivity*, Oxford : Oxford University Press, 2008 (en cours de traduction aux Editions du Cerf).

**Wittgenstein, L. :**

*Philosophical Investigations*, translated by G.E.M. Anscombe, 3<sup>rd</sup> ed., London : Blackwell, 2001.

*Über Gewissheit*, Oxford : Blackwell, 1969, 1975 ; trad. fr. De D. Moyal-Sharrock, *De la certitude*, Paris : Gallimard, 2006.