La pensée sans ombre

Bruno Ambroise

▶ **To cite this version:**

Bruno Ambroise. La pensée sans ombre : Ch. Travis, critique wittgensteinien du représentationnalisme. Séminaire "Usages de Wittgenstein" Bruno Ambroise : Contextualisme et anti-représentationalisme : usages de Wittgenstein par Charles Travis, Apr 2009, Paris, France. halshs-00528022

HAL Id: halshs-00528022
https://shs.hal.science/halshs-00528022

Submitted on 20 Oct 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 pensée sans ombre
Ch. Travis, critique wittgensteinien du représentationnalisme[*]

> « L'idéal, dans nos pensées, est fixe et inébranlable. Tu ne peux lui échapper. Il te faut toujours revenir à lui. Il n'y a pas de dehors. Dehors, il n'y a pas d'air pour respirer. – A quoi cela tient-il ? L'idée est en quelque sorte posée sur notre nez comme des lunettes à travers lesquelles nous verrions ce que nous regardons. Il ne nous vient même pas à l'esprit de les enlever. »
> L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 103.

Parmi les disciples revendiqués de Wittgenstein, Charles Travis occupe une position singulière, qualifiée désormais de « contextualisme radical ». C'est une position qu'il a construite à travers cinq livres importants et difficiles[1], qui portent essentiellement sur le langage, la pensée et la perception. Dans chacun de ces domaines, le contextualisme de Ch. Travis se traduit par une forme radicale d'anti-représentationnalisme, qui correspond au type d'argumentation que le « second » Wittgenstein a pu mobiliser dans les *Recherches philosophiques*[2] pour critiquer le Wittgenstein du *Tractatus logico-philosophicus*[3]. Qu'entendre par là ? L'idée générale du représentationnalisme est que la façon dont l'homme saisit le monde s'opère sous la forme de représentations. Cette idée, qui informe déjà la pensée des empiristes anglais (les « idées » de Locke, par exemple[4]), se retrouve dans une majeure partie de la philosophie analytique sous au moins deux formes : à travers l'idée que la façon dont l'homme conçoit le monde se fait au moyen de

*. Une version préliminaire de ce texte a fait l'objet d'une présentation dans le séminaire de Jacques Bouveresse au Collège de France en 2009. Je remercie chaleureusement Jacques Bouveresse, Delphine Chapuis, Jean-Jacques Rosat et Céline Vautrin de leurs commentaires et critiques sur cette première version.

1. *The True and the False*, Amsterdam : J. Benjamins, 1981 ; *The Uses of Sense : Wittgenstein's Philosophy of Language*, Oxford : Oxford University Press, 1989 ; *Unshadowed Thought*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2001 ; *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).

2. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, London : Blackwell, 2001 (1953) ; trad. fr. sous la direction d'E. Rigal, *Recherches philosophiques*, Paris : Gallimard, 2004. Voir notamment les §§ 65 à 242. D'une certaine façon, les réflexions ici exposées de Ch. Travis ne forment qu'un long commentaire de ces paragraphes.

3. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London : Routledge & Kegan Paul, 1922 ; trad. fr. de G.-G. Granger, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris : Gallimard, 1993.

4. Voir J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), (P. Nidditch, Ed.), Oxford : Oxford University Press, 1979 ; trad. fr. de J.-M. Vienne, *Essai sur l'entendement humain*, Paris : Vrin, 2002-2006.

représentations dans l'esprit ; et à travers l'idée que la façon dont l'homme parle du monde consiste à le représenter dans le langage. On retrouve précisément la forme pure de ces idées dans le *Tractatus*, lorsque Wittgenstein avance que les propositions constituent les éléments de base du langage, censés correspondre à la forme logique de la réalité, c'est-à-dire aux faits[5].

Ces deux idées, qui de nos jours paraissent encore évidentes, sous une forme ou sous une autre, à tous ceux qui oublient ou ignorent les avertissements plus tardifs de Wittgenstein, ne sont pas attaquées au même titre par Ch. Travis. S'il peut admettre l'idée de représentations linguistiques, portées par des énonciations situées, il est plus critique à l'égard de l'idée que penser le monde consiste à en avoir des représentations, structurées d'une certaine façon (et considérées comme mentales). Plus précisément, suivant en cela Wittgenstein, il s'en prend à une certaine forme plus générale de conception de la représentation, 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 permette de représenter le monde selon une structure fixe suffit à expliquer son fonctionnement.

Cette conception plus générale, on peut la formuler temporairement de la façon suivante : 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 en effet selon une certaine structure, ni linguistique ni physique, qu'elle représente le monde. Par définition, la forme (ou la structure) qu'elle détient est la sienne propre : aucune autre représentation ne peut l'avoir sans être cette représentation même ; représenter de telle ou telle manière, c'est nécessairement représenter comme elle le fait et c'est donc nécessairement être la même chose qu'elle (du moins sur le plan « structurel »[6]). Par ailleurs, dans sa

5. Voir L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, *op. cit.*, §§ 2.1 – 2.161.

6. L'idée est la suivante : on peut exprimer ou penser de plusieurs façons que, par exemple, les cerises sont rouges. Mais dès lors qu'on pense (ou signifie) que les cerises sont rouges, il faut bien que toutes les représentations permettant de le faire expriment, d'une manière ou d'une autre, l'idée que les cerises sont rouges et *pas autre chose*. Elles doivent donc toutes au moins partager un « élément » supposé qui leur permet d'exprimer précisément cela et qui fait d'elles des représentations de cela (et pas d'autre chose). En ce sens, à quelque niveau, aussi abstrait puisse-t-il être, ces représentations ont toutes cet élément, qu'on appellera une « structure » et qui, précisément, structure leur façon de représenter ce qu'elles représentent (que les cerises sont rouges). Elles ne peuvent toutes être des représentations de ce que les cerises sont rouges que si elles sont toutes structurées, à quelque niveau que ce soit, de sorte à pouvoir dire (dans un sens très particulier de « dire ») que les cerises sont rouges.

relation au monde, une représentation s'identifie par la façon dont elle représente l'état du monde (c'est-à-dire : comment il est). La façon dont il est selon elle est ainsi fixé de manière déterminé par une représentation donnée. Elle le représente *d'une certaine façon*. Corrélativement, une représentation n'est la représentation qu'elle est qu'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 est en rapport avec celle de la vérité : représenter, c'est représenter quelque chose. Mieux : c'est représenter quelque chose d'une certaine façon, comme étant tel ou tel[7]. Aussi la question devient-elle : est-ce le cas ? La représentation représente-t-elle correctement ? Car, 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 »)[8]. De telle sorte que la « face » représentationnelle de la représentation exigerait une, et une seule, « face » mondaine. Un seul état du monde semble en effet possible pour « correspondre » à une représentation donnée, ayant l'identité qu'elle a.

Cet appel à la représentation, qui ainsi formée est ce que Travis appelle une « ombre », permet selon ses défenseurs de penser le rapport de l'esprit et du langage au monde, puisque que cette idée permet de comprendre immédiatement quand une pensée est vraie, ou de quoi elle est la pensée, et quand un énoncé l'est. Elle s'identifie alors souvent à un « état mental » (chez Jerry Fodor, par exemple[9]) ou à une « proposition » (au sens analytique d'un contenu de signification abstrait, indépendant du temps et du lieu d'énonciation). Ainsi, en philosophie de l'esprit, cet appel permet de poser des états mentaux censés correspondre à des représentations du monde et, en philosophie du langage, il permet de postuler des propositions qui expriment de manière absolue le contenu d'un énoncé parlant d'un état du monde. Il s'agit là de symptômes du recours à ce que Ch. Travis appelle des « ombres » :car celles-ci, pour lui comme pour Wittgenstein, sont illusoires et

7. Par exemple, sur le plan linguistique, cela se traduit par le fait d'attribuer une propriété à un sujet, comme dans « La neige est blanche ». On considère là que la représentation linguistique (correspondant à la structure linguistique qui est celle de la phrase « La neige est blanche) est celle qu'elle est (ou parle de ce dont elle parle) précisément parce qu'elle a *cette* structure linguistique. En effet, si la représentation linguistique avait comme structure « La neige est rouge », alors elle ne serait plus la représentation qu'elle est. Corrélativement, c'est parce que la représentation a pour structure « La neige est blanche » qu'elle parle d'un certain état du monde (la neige qui est blanche) et non pas d'un autre (la neige qui est fondue).
8. *Unshadowed Thought*, *op. cit.*, p. 9.
9. Voir J. Fodor, *The Language of Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.

constituent une forme de platonisme contre lequel il convient de lutter. Le représentationnalisme se transforme en effet en platonisme dès lors qu'il considère que la représentation est censée déterminer quand elle serait vraie de manière absolue (c'est-à-dire sans qu'importe la façon dont les propositions du langage ou les concepts sont engagés, ou en relation, avec le monde)[10].

Reprenant Wittgenstein sur ce point, Ch. Travis va montrer qu'il n'est nul besoin, pour comprendre la façon dont on *pense* le monde, de considérer qu'il faille poser des représentations, ni de considérer qu'il existe des 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 à la fois wittgensteinienne et austinienne, que l'usage ordinaire des mots relèvent de pratiques, nécessairement contextuelles ou situées, qui suffisent à expliquer comment l'homme, sa pensée et son langage[11] entrent en relation avec le monde.

Suivant partiellement le parcours esquissé dans *Unshadowed Thought*[12], nous allons d'abord voir les raisons conceptuelles qui ont permis à cette forme de représentationnalisme de prendre son essor en philosophie de l'esprit. Il s'agira de repérer chez G. Frege la mise en place du schéma représentationnaliste, avant d'étudier ensuite les critiques adressées par Ch. Travis à cette forme de pensée. Enfin, nous verrons rapidement en quoi le contextualisme radical de Ch. Travis, qui lui permet de s'opposer à l'idée des représentations-ombres, ne conduit pourtant pas à une forme de relativisme, mais défend bien un réalisme « naturel », en redonnant un rôle important à nos « formes de vie » dans la détermination objective du contenu de ce qui est dit et pensé.

1. Frege, le sens *(Sinn)* et la pensée *(Gedanke)*.

On se souvient que Frege introduit l'article « Über Sinn und Bedeutung »[13] par la question de l'égalité. Il s'agit de savoir ce qui est exprimé dans l'assertion

10. Voir *Unshadowed Thought, op. cit.*, p. 15.
11. Et non pas La pensée ou Le langage, en tant qu'entités abstraites, déracinées de leur terreau anthropologique.
12. *op. cit.*
13. «Über Sinn und Bedeutung » *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, p. 25-50 ; trad. fr. de J. Benoist, « Sur le sens et la référence », in B. Ambroise & S. Laugier (Eds.), *Textes-clés de Philosophie du langage*, tome 1, Paris : Vrin, 2009, p. 49-84.

« *a*= *b* ». L'égalité en question ne peut pas concerner ce à quoi les noms, représentés par les lettres *a* et *b*, réfèrent, puisqu'en ce cas « a = b » reviendrait strictement à « a = a ». On dirait alors que l'égalité concerne les signes « a » et « b », c'est-à-dire notre façon de désigner la chose (identique) à laquelle ils réfèrent. Or cela reviendrait alors à dire que la valeur cognitive de « a » est identique à celle de « b » – ce que précisément nous ne voulons pas, puisque nous considérons que quelque chose est apportée par cette mise en correspondance. (sans quoi, nous ne la ferions pas). Frege en conclue que la relation d'égalité concerne plutôt la *façon* dont la chose est donnée, le « mode de présentation » qui permet de faire référence à la chose, sans être cette référence elle-même, et qu'il appelle le « sens » (*Sinn*). Ceci permet de comprendre qu'on puisse référer à la même chose par deux expressions ayant un sens différent. Ce sens identifie alors une façon de renvoyer au monde, qui peut varier selon la connaissance associée à chacun des termes utilisés. De la même façon, je peux utiliser l'expression « étoile du soir » et « étoile du matin » pour dire deux choses différentes à propos d'une même référence.

Travis utilise pour sa part l'exemple « Ateb est Alpha », qui peut vouloir dire deux choses différentes selon l'usage qui en est fait : dans un cas, on possède une connaissance de Ateb, qu'on découvre être également Alpha, et dans un autre cas, on a une connaissance de Alpha qu'on découvre être également Ateb. Les deux concepts qui s'enrichissent sont respectivement différents et donc l'énoncé n'a pas le même sens dans les deux cas. C'est dire que la structure linguistique ne suffit pas à elle seule à identifier le contenu de ce qui est dit. Il convient de poser un niveau supplémentaire, qui vient désambiguïser ce qui est dit. Là encore, c'est le sens (*Sinn)* qu'il s'agit de déterminer.

Or on peut, avec Frege, généraliser ce point et considérer qu'on trouve là une façon de comprendre comment deux phrases différentes peuvent exprimer la même chose (par exemple, « le ciel est bleu » et « the sky is blue »). De manière converse à l'exemple précédent, deux phrases peuvent ainsi être différentes quant à leurs structures linguistiques et pourtant avoir le même contenu. Il faut donc encore identifier autre chose que leurs structures linguistiques pour identifier ce qui est dit (le « contenu »). Frege considère ici qu'« une phrase assertive contient une pensée » [*Gedanke]*, qui correspond à ce qui est pensé en disant cette phrase, c'est-à-dire au contenu objectif de cette phrase. Sens et pensée finissent ainsi par être identifiés :

une pensée est le sens d'une assertion qui l'exprime, sous une forme ou une autre.

Selon Travis, si on prolonge ce mouvement (dans une voie qui n'est plus vraiment frégéenne[14]), on considère alors qu'on peut *décompter* les pensées en décomptant les différents sens, supposés se trouver en correspondance avec les premières, qu'on peut recenser. On en vient à considérer que les sens forment autant *d'objets* de pensée (on considère alors que penser revient à penser des *pensées* – lesquelles correspondent aux différents sens). Mais ces objets de pensée – ou *pensées* – ne peuvent pas s'identifier par une structure physique ou linguistique, puisqu'il s'agit précisément pour elles de rendre compte du fait qu'il puisse y avoir une seule pensée pour deux phrases différentes. Visiblement, la structure linguistique ne suffit pas à désambiguïser ou à identifier de manière déterminée les différents sens. Il faut donc rechercher une autre structure, plus abstraite, qui va identifier les sens correspondants aux pensées : il s'agira de structures représentationnelles.

Les représentations sont introduites parce qu'il s'agit de penser un phénomène lié à la question de la vérité : il s'agit de comprendre quand deux sens différents peuvent être également vrais. S'ils peuvent être vrais, ils doivent nécessairement être deux façons *différentes* de représenter qu'une chose est le cas. C'est donc cela qu'expose la pensée qu'une phrase exprime : la structure représentationnelle qui permet à cette pensée d'être une pensée à propos du monde (ou d'être vraie à son propos).

Celle-ci est supposée être nécessairement non-ambigüe et déterminer absolument l'état de fait auquel elle correspond, lui-même pensé en termes de conditions de vérité. Ainsi, pour savoir ce que j'ai vraiment dit en disant que le ciel est bleu, il suffit d'identifier les conditions sous lesquelles cette phrase (ou son élocution) serait rendue vraie. On considère alors que chaque pensée exprimée se distingue en fonction de ses conditions de vérité ; de la même façon, toute pensée ayant des conditions de vérités différentes doit être une pensée différente en fonction de la structure représentationnelle précise qui est la sienne. Comme le dit Ch. Travis :

14. Ch. Travis rappelle souvent que, selon Frege, une pensée n'est identifiable que relativement à une analyse qu'on en donne. Voir Ch. Travis, *Unshadowed Thought*, *op. cit.*, chap. 2.

> Nous pouvons voir ce que devrait être une forme représentationnelle pour identifier une pensée. Elle devrait être telle que, sans qu'importe l'état des choses, il ne puisse pas y avoir deux compréhensions possibles du fait que les choses soient telles que les représenterait quelque chose de cette forme. Qu'importe l'état des choses, soit cela serait une façon dont quelque chose de cette forme représenterait les choses, de telle sorte que penser autrement reviendrait à mal comprendre comment cette forme représente ; soit, de manière similaire, ce ne serait pas la façon dont quelque chose de cette forme représenterait les choses. Aussi, qu'importe l'état des choses, il ne pourrait jamais y avoir deux assertions de cette forme, dont l'une serait vraie et l'autre fausse. Cela revient simplement à dire qu'une telle forme serait, ou identifierait, une ombre[15].

L'idée ici exprimée est qu'on peut identifier strictement l'ensemble des sens qui peuvent être admis, en établissant une correspondance avec l'ensemble des pensées qui peuvent être tenues. Une pensée est en effet identifiée doublement : par sa façon spécifique de représenter l'état du monde, c'est-à-dire par la façon spécifique dont le penseur qui la pense pense l'état du monde ; et par l'état du monde qu'elle représente être le cas, c'est-à-dire par la façon dans lequel se trouve le monde selon elle. C'est cette double structure représentationnelle qui confère son identité à une pensée et permet qu'elle soit dénombrable, puisque aucune pensée ne peut partager sa structure représentationnelle avec une autre pensée (sinon, en effet, elle ne remplirait pas son rôle de désambiguïsation).

Or ce chemin de pensée conduit à considérer que les pensées forment finalement autant d'items ayant des structures représentationnelles précises les identifiant comme les items qu'ils sont – c'est-à-dire ce à propos de quoi ils sont. C'est dire que les items sont considérés comme des objets à penser : on a là une première façon de considérer qu'il faut rendre compte de la pensée en termes d'objets à penser[16]. C'est ainsi l'identification du sens à une pensée ayant une forme déterminée qui permet finalement de considérer la pensée sous forme d'items ayant chacun une forme représentationnelle spécifique leur permettant de référer au monde.

Par ailleurs, cette position d'objets de la pensée – de pensées à penser ayant un contenu spécifiable – est renforcée par l'idée que les attitudes

15. *Unshadowed Thought*, *op. cit.*, p. 84.
16. D'où l'idée qu'on retrouve en philosophie contemporaine selon laquelle il est possible de mettre en relation chaque pensée ayant une structure représentationnelle donnée avec un processus physique – neuronal – qui vient l'instancier. Voir notamment J. Fodor, *The Language of Thought*, *op. cit.*

(« propositionnelles ») sont opaques quant à leur contenu. On considère souvent en effet que le discours indirect ne permet pas de substituer le contenu de deux attitudes propositionnelles différentes mais également vraies. Prenons ainsi deux énoncés qui n'ont pas le même sens mais qui ont la même référence, par exemple « l'étoile du soir est lumineuse » et « l'étoile du matin est lumineuse ». Dans ce cas, l'étoile du soir (x) a une propriété (p) qui est également attribuée à l'étoile du matin (y). Or l'étoile du soir est l'étoile du matin ($y = x$). Les deux énoncés réfèrent donc au même état du monde. Pourtant, ils n'en parlent pas de la même façon. Cela se traduit dans le fait qu'on ne peut pas dire de quelqu'un qui pense que l'étoile du matin est lumineuse qu'il pense que l'étoile du soir l'est. (On ne peut en effet pas remplacer x par y dans l'énoncé qui parle de cette attitude propositionnelle). De là suit l'idée que les deux énoncés ont deux sens distincts et, si l'on reprend l'argumentaire précédent, qu'ils n'ont donc pas les mêmes conditions de vérité. Par conséquent, deux pensées différentes seraient là identifiées. L'idée est alors de considérer qu'un penseur qui pense *que x est p* est dans une relation avec la pensée selon laquelle *x est p*, qui n'est pas la pensée avec laquelle est en relation le penseur qui pense *que y est p*. Or, dire cela, selon Ch. Travis, c'est là encore admettre le présupposé selon lequel ce avec quoi chaque penseur entre en relation, ce sont des choses à penser, des pensées singulière qui sont autant d'items à saisir par la pensée. Pour le citer :

> L'argument est le suivant. Supposons qu'il y ait une paire d'attributions d'attitude, qui parlent toutes deux d'une attitude d'un type donné (par exemple, penser), attribuant chacune une instance de cette attitude au même sujet, et où l'une de ces attributions est vraie et l'autre fausse. La première ne peut être vraie que parce que son accusatif (la clause subordonnée) réfère à un objet avec lequel son sujet se trouve dans la relation indiquée. La seconde ne peut être fausse que parce que son accusatif réfère à un objet avec lequel son sujet ne se trouve pas dans cette relation. Par conséquent, dès lors que deux attributions de ce type n'ont pas la même valeur de vérité, il doit y avoir deux choses différentes auxquelles doit référer la clause subordonnée d'une attribution. Mais, en raison d'une prémisse forte, deux attributions de ce type n'ont des valeurs de vérité différentes que si les affirmations enchâssées en elles ont des sens différents. Aussi, pour toute différence de sens qu'une assertion peut avoir, il existe deux items distincts auxquels réfère un tel accusatif. C'est-à-dire qu'il y a deux objets de pensées : deux items différents[17]

Ce que Travis veut dire ici, c'est que le fait de considérer que l'attribution d'une attitude à quelqu'un est opaque quant à son contenu conduit bien souvent à

17. *Unshadowed Thought, op. cit.*, p. 53.

considérer que cette personne est dans une relation avec un objet qui forme l'objet de cette attitude[18].

Autrement dit, considérer que la pensée doit être pensée en termes de représentations semble conduire à penser qu'il y a autant de choses à penser qui forment des pensées, correspondant aux différents sens que l'on peut recenser.

2. Arguments contextualistes et anti-représentationnalistes (lectures de Wittgenstein)

Pour développer sa critique radicale de la conception ainsi constituée, Ch. Travis va adapter des arguments wittgensteiniens. Cette critique de la position précédente va se faire 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 solution qu'elle entend obtenir ; iii/en conséquence, l'inutilité du recours à des représentations-ombres pour penser notre rapport au monde.

i/ L'argumentation centrale de Ch. Travis, reprenant les critiques développées par Wittgenstein dans les §§ 44 à 80 des *Recherches philosophiques*, 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 de l'identification d'une pensée précise qui identifierait de manière représentationnelle ce qui est pensé en un cas donné (par exemple, que le chat est sur le tapis), est en effet la même que l'idée selon laquelle, pour saisir le contenu d'une pensée (à propos du monde), il convient d'identifier une structure précise se rapportant de manière déterminée au monde : pour tout état du monde auquel on pense, ou dont on parle, on doit pouvoir trouver *une et une seule* structure correspondante. Cette correspondance est pensée de manière strictement biunivoque : à un élément d'un ensemble doit correspondre un autre élément de l'autre ensemble. Comme le dit Ch. 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

18. Et cela peut également menée à une autre idée combattue par Wittgenstein : l'idée d'un langage privé, qui n'exprimerait que les pensées que *chacun* pense.

> classifier 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 nous considérons les pensées comme « les objets du savoir et de la croyance », comme le dit Dummett, cela peut encourager à penser de cette façon aussi longtemps que nous pensons aux objets de la pensée comme à des *objets*. […] 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[19].

C'est donc parce qu'on recherche des pensées absolument individualisées que l'on en vient à poser des représentations, ou des pensées, fonctionnant comme des ombres, c'est-à-dire absolument dépourvues d'ambiguïté.

Or, nul n'est obligé de considérer que tout contraste noté entre deux façons de penser les choses est un contraste absolu ou essentiel – qui perdure quelles que soient les circonstances. Travis s'attache ainsi à montrer que la distinction posée peut être comprise comme étant bien plutôt sensible à l'occasion et qu'il n'y a donc pas besoin de poser la différence comme une différence essentielle (par exemple entre deux pensées, deux *Sinne*, deux choses dites). Il suffit d'en rendre compte en fonction du contexte[20]. 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 est juste peint »). 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 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 de parler ou de penser, où la distinction

19. *Unshadowed Thought*, *op. cit.*, p. 70.
20. Voir ici l'argumentation déployée par Wittgenstein à propos de l'identification d'une chaise dans le § 47 des *Recherches philosophiques*.

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. C'est là un écho de Wittgenstein que Travis généralise : il est selon lui abusif de penser que, dès lors qu'on note une distinction faite entre deux façon de comprendre un même énoncé ou de penser une chose, il faut essentialiser cette distinction pour en faire une disjonction entre deux choses à dire ou à penser. 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 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 (parce qu'il est *légitime* de l'avoir en certaines situations, mais pas dans d'autres[21]). Il est donc abusif de vouloir poser des propositions correspondant à chaque compréhensions, alors que celle-ci dépendent essentiellement des circonstances de l'énonciation.

Cette remarque décisive s'applique aussi bien à l'idée qu'il y a des propositions distinctes correspondant à chaque chose dite, qu'aux théories mentalistes, qui posent qu'à chaque pensée correspond un état particulier identifiant la réalisation neuronale de cette pensée. Car s'il n'y a pas de sens à identifier des pensées de manière essentielle, alors il n'y a pas de sens à vouloir identifier leurs correspondants mentaux. C'est pourquoi Travis va jusqu'à considérer que poser les pensées comme autant d'entités *à penser* relève d'une erreur de perspective prise sur le fonctionnement du langage, qui identifie des pensées différentes en fonction des circonstances dans lesquelles les choses sont pensées.

ii/ A supposer toutefois que les conceptions qui font de la pensée et des

21. Etant données certaines circonstances, certaines compréhensions d'un énoncé sont attendues et non pas d'autres. Ce n'est pas chacun qui peut décider du sens d'un énoncé, mais les circonstances dans lesquelles il est prononcé et les raisons (contextuelles, historiques) pour lesquelles il est prononcé.

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 une pensée est une pensée. Cela suppose donc qu'on ne puisse jamais saisir une pensée autrement qu'elle ne « demande » à être saisie - et donc que sa structure représentationnelle identifie d'elle-même et *absolument* ce qu'elle donne à penser . Or c'est précisément là une chose que le recours à des représentations-ombres ne peut pas garantir.

Il suffit, pour le montrer, de voir 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 pensée de quelque chose, susceptible d'être vraie, et donc ayant supposément une structure représentationnelle à exprimer lui permettant d'être vraie, il est possible que cette pensée soit vraie à propos d'une chose, en une occasion de la pensée (ou de l'exprimer), et soit fausse à propos de la même chose (du même état de fait) en une autre occasion. Il s'agit donc de montrer que, pour toute pensée identifiable (qui a une structure prédicative), 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 pensée selon laquelle (supposément) « Le chat est sur le tapis ». Supposons qu'il s'agisse de la pensée *que le chat est sur le tapis*, dotée d'une certaine structure représentationnelle donnée, éventuellement 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 pensée 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 pensée de deux façons différentes et mutuellement exclusives. En une occasion donnée (par exemple, celle où ma petite soeur cherche sa peluche), je peux dire que je pense cela en pensant 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 dire que je pense cela, en pensant par là que le chat se trouve sur le tapis. Or je ne peux pas

penser 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 « pensée » donnée, exprimée par une phrase, 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 remarquer, outre la possibilité d'appliquer indéfiniment le mouvement précédent de mise en situation appelant certaines « lectures » spécifiques, qu'un mot donné, ou qu'un prédicat donné, ayant des conditions de vérité spécifiés, peut toujours admettre plusieurs cas contradictoires. Par conséquent, les pensées (ou tout aussi bien 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 expression de pensée, même si la pensée qu'elle exprime est précisément identifiée, tout en étant justifiées à le faire dès lors qu'elles explicitent la façon dont elles comprennent la pensée évoquée. On en vient donc à admettre que c'est peut-être finalement la compréhension qu'on a d'une certaine pensée en une certaine occasion qui permet de spécifier quand cette pensée serait vraie.

iii/ Car montrer que la position d'une pensée clairement identifiée ne permet jamais de désambiguïser absolument la compréhension qu'elle admet, cela ne suffit pas à montrer que ce n'est pas comme cela que la pensée fonctionne. C'est pourquoi il convient de montrer l'inutilité des pensées dotées de structure représentationnelles données et autres « ombres », en expliquant comment le contexte suffit à faire le travail de désambigüisation et d'identification d'un contenu précis, qui se rapporte au monde d'une façon déterminée.

Pour Travis, on identifie bien une pensée en fonction de ce qui est le cas selon elle ; mais cette identification dépend précisément de la compréhension qu'on en a à chaque occasion singulière de la penser. C'est-à-dire que cela repose plutôt sur des

compréhensions, relatives au contexte et à l'occasion[22]. Les mots ont quant à eux une capacité représentationnelle parce qu'on leur en a donnée une (essentiellement de manière conventionnelle).[23] Mais les pensées ne sont pas essentiellement structurées.

Bien plutôt, dit Travis :

> La présente conception de la pensée est la suivante. Ce qui est commun à toutes les expressions d'une même pensée n'est pas, disons, un ensemble d'items, ou de façons dont ils peuvent être, dont elles parlent toutes. Bien plutôt, c'est que, dans les circonstances présentes, ce qui satisfait l'une des descriptions du monde satisfait *ipso facto* l'une des autres. Si une pensée est, ou est identifiée par, ce qui est commun à toutes ses expressions, alors une pensée n'est pas une façon spécifique de représenter l'état des choses. Elle peut malgré tout être, ou être fixée par, une façon particulière de représenter comment sont les choses. En exprimant une pensée, nous représentons les choses comme étant dans un certain état. C'est cela qui fait de la pensée exprimée celle qu'elle est[24].

Mais il ne s'agit pas là de ré-introduire, un degré plus haut, ou un cran derrière, une structure représentationnelle fixe. 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 une pensée donnée en fonction de ce qu'elle représente, ou un énoncé en fonction de ce qu'il dit à propos du mond[25]e. Comment alors spécifier ce « contenu » ?

Il faut comprendre que le contexte relatif à l'occasion d'utiliser chaque énoncé (ou expression de pensée) 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 exprimer une pensée, possède en effet bien un contenu (sémantique : il parle du lac et de la couleur bleue qui est attribuée au lac), qui est construit à partir du sens des mots, ou des concepts, qui le composent.

22. Voir *Unshadowed Thought*, *op. cit.*, p. 65.
23. Voir l'analyse in *Unshadowed Thought, op. cit.*, pp. 86-87 pour comprendre la relation de la représentation des mots et de la pensée exprimée.
24. *Unshadowed Thought*, *op. cit.*, p. 94.
25. Voir aussi, sur ce point, le livre très important de J. Benoist, *Concepts, introduction à l'analyse*, Paris, Le Cerf, 2010, qui constitue un prolongement magistral du projet travisien en philosophie de l'esprit.

Ce qui importe ici est que, toutefois, sa contribution ne suffit pas à déterminer quand l'énoncé serait 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 de compréhension.

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 contenu est exprimé, 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 (en imaginant tous les contextes possibles) on peut comprendre de multiples choses différentes et incompatibles par l'expression de la pensée selon laquelle le lac est bleu, il reste qu'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 (lequel n'est pas compatible avec un autre 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 penser deux choses différentes. Les contenus respectifs portés par chaque expression en chaque occasion sont en fait précisément générés par les pratiques dans lesquelles ces pensées s'inscrivent, qui viennent d'une certaine façon « motiver » la façon dont il faut les comprendre[26]. Ainsi, ce que fournit le contexte (qui s'impose à moi), ou la sensibilité à l'occasion, c'est une *façon de comprendre* ce qui est pensé, à partir du contenu sémantique des termes dans lesquels elle est exprimée. Tout ne peut certes pas être compris comme étant pensé lorsqu'on exprime une certaine pensée, mais beaucoup de choses différentes sont susceptibles

26. Ce sont également les pratiques dans lesquelles s'inscrivent les pensées qui permettent de déterminer si deux pensées ont le même contenu représentationnel – cela se mesure notamment au niveau des conséquences tirées sur un plan pratique du fait de les penser. Si je réagis de la même façon à une pensée *a* et à une pensée *b*, alors on peut considérer que, dans ce cas précis, elles ont le même contenu représentationnel, elles permettent de penser la même chose.

de l'être et ce sont les pratiques des hommes qui parlent qui viennent spécifier comment il faut entendre ce qui est pensé. Cela seul permet d'identifier ce qu'on pense précisément[27].

Il ne faudrait pourtant pas s'imaginer, en cédant à nouveau à la pulsion du 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 pensé. Travis en conclue, dans un mouvement aristotélisant, que cela ressortit non plus à la rationalité des hommes, mais à leur raison, leurs habitudes, etc.[28]

En fait, il n'existe tout simplement pas de façon *a priori*, déterminée, dont on *doit* comprendre ce qui est pensé en une occasion[29]. 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 pensées exprimées et donc différents 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 »[30], laquelle peut être plus moins fixée, normée, régulée, conventionnelle, etc.

Conclusion : position angélique, contextualisme et raisons de penser les choses.

Est-ce dire que la façon dont nos compréhensions des mots et des pensées sont admises comme légitimes ou pas, que le jugement que nous portons sur elles, dépendent de notre forme de vie et seraient donc relatifs à ce que *nous* en pensons ? Cela mène-t-il à l'idéalisme (ou au scepticisme, ou au relativisme) ? Le problème est, d'une part, de savoir ce qui détermine ces compréhensions – ce qui fait qu'on peut se mettre d'accord à leur propos, qu'on peut en juger ainsi – si tout dépend des raisons, liées à des circonstances et à un monde changeants, que l'on a de penser telle ou telle chose. Il est, d'autre part, de savoir en quoi consiste ce « risque ».

27. Pour cette analyse, voir *Unshadowed Thought, op. cit.,* pp. 90-93.
28. *Unshadowed Thought*, *op. cit.*, p. 210.
29. C'est pourquoi on parle du contextualisme *radical* de Ch. Travis.
30. *Unshadowed Thought*, *op. cit.*, p. 24.

Toute la lecture que Travis propose de Wittgenstein vise à répondre à cette dernière question que le risque est nul[31]. Faisant fond sur la remarque de Wittgenstein selon laquelle « se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie »[32], Travis montre que le risque du scepticisme n'existe qu'à pouvoir poser la possibilité de douter de ce qu'on pense ou dit ordinairement. Cela suppose donc de pouvoir se situer en dehors des pratiques (notamment linguistiques), de nos formes de vie et de leurs critères, pour pouvoir en juger de l'extérieur en adoptant une position qualifiée par Travis de « transcendantale ». Sans rentrer ici dans le détail de l'argumentation, qui reprend partiellement ce qui a été évoqué précédemment, il suffit de comprendre que la position sceptique – et le risque qu'elle prétend faire courir – n'a en fait pas de sens, *ne fait pas sens*, en ce que, d'une part, elle refuse de se donner un contexte précis (elle est censée être valable *absolument*) et, d'autre part, elle est par conséquent incapable de trouver des critères permettant d'en donner à ses propos[33]. Les critères recherchés devraient en effet être des critères absolus ne dépendant pas des pratiques humaines qu'ils sont censés permettre de juger de l'extérieur. Mais ils sont alors, *par définition*, inatteignables et le risque qu'ils font courir est par conséquent illusoire.

Bien plutôt, les critères permettant de juger une pratique donnée sont toujours immanents à celle-ci. En ce sens, ils sont contextuels ou situés. Est-ce à dire qu'ils sont relatifs ? Comme le dit Wittgenstein :

> « Dis-tu donc que l'accord entre les hommes décide du vrai et du faux ? » – C'est ce que les hommes *disent* qui est vrai ou faux ; et c'est dans le *langage* que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie[34].

Dire que les critères permettant de déterminer ce qui est dit (ou pensé) sont immanents à une pratique (consistant à dire ou penser quelque chose) n'est en fait pas les relativiser, mais simplement les situer. Une fois la menace du scepticisme écartée, reconnaître que nos pratiques permettent de situer ce que nous pensons et disons en fournissant des critères du jugement, c'est finalement reconnaître qu'elles nous fournissent toute l'objectivité possible. En ce sens, la vérité du jugement (de ce

31. C'est tout le propos de Travis dans les *Liaisons ordinaires*, *op. cit.*, et *Thought's Footing*, *op. cit.*
32. L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 19. Sur cette question, il convient également de renvoyer L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Oxford : Blackwell ; tr. fr. D. Moyal-Sharrock, *De la certitude*, Paris : Gallimard, 2006.
33. Sur la logique de cette argumentation, nous nous permettons de renvoyer à B. Ambroise, « Le sens commun contre la "position scolastique" : langage ordinaire et méthode philosophique chez Austin », in C. Gautier & S. Laugier (Eds.), *Normativités du sens commun*, Paris : PUF, 2009, pp. 109-127.
34. L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 241.

qui est dit ou pensé) est alors, pour reprendre les termes de C. Travis, 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 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[35]. » C'est dire là 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[36].»

Bruno Ambroise (CNRS : CURAPP – ESS, UMR 6054, Amiens)

35. Ch. Travis, *Les liaisons ordinaires*, *op. cit.*, p. 202.
36. Ch. Travis, *Les liaisons ordinaires*, *op. cit.*, p. 195. La solution n'est naturellement ici qu'évoquée. La déployer nécessiterait tout un article. D'une certaine façon, l'ensemble des *Liaisons ordinaires* s'emploie à la formuler.