

Laval théologique et philosophique



Le discours théologique et son objet: perspectives néo-pragmatistes

Marcel Viau

Volume 49, numéro 2, juin 1993

Hommage à Jean Ladrière

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400768ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400768ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Viau, M. (1993). Le discours théologique et son objet: perspectives néo-pragmatistes. *Laval théologique et philosophique*, 49(2), 233–248.
<https://doi.org/10.7202/400768ar>

LE DISCOURS THÉOLOGIQUE ET SON OBJET: PERSPECTIVES NÉO-PRAGMATISTES

Marcel VIAU

RÉSUMÉ : Dans une perspective néo-pragmatiste, le discours de théologie fait appel à un corpus d'énoncés exprimés par un groupe de locuteurs, son objet étant soumis aux aléas de l'expérience. Les significations qui en surgissent sont des occurrences des comportements des locuteurs ; dès lors, le langage est affaire d'apprentissage en rapport avec le comportement des autres locuteurs. L'énoncé ne prend plus son fondement dans une substance mais dans une « manière de parler ». Connaître la signification d'un énoncé, ce n'est pas connaître l'objet que cet énoncé dénote mais plutôt être capable de l'utiliser dans des phrases et donc, dans un discours. Mais cela ne fait pas pour autant de la signification une entité mentale. La signification est inhérente à un langage qui est une forme d'interaction entre des animaux langagiers. On peut dire alors que le holisme caractérise ce langage. Ce holisme s'appuie sur une conception où la signification d'un énoncé varie en fonction des divers énoncés, mais où les événements varient eux aussi en fonction des différentes versions du monde, le langage étant à la jonction de ces deux variations. Ainsi les notions de signification et de référence qu'un discours de théologie peut véhiculer n'entraînent pas nécessairement un repli sur l'irrationnel.

Cet article s'inscrit dans la foulée d'une recherche fondamentale qui porte essentiellement sur les conditions formelles de production des discours de théologie pratique¹. L'une des conclusions à laquelle nous avons abouti, c'est que le discours théologique doit être examiné sous un angle épistémique avant de songer à en dégager les règles langagières qui régissent la relation à son objet. Une des difficultés qui se posaient à nous peut se résumer dans la question suivante : quelles sont les conditions de possibilité qui permettent à un discours de théologie d'avoir accès à son objet ? Il s'agit du problème de l'*appareillage* du discours de théologie avec son objet et il est indissociable de celui du mode de connaissance.

1. Une première partie de la recherche est maintenant terminée et sera publiée bientôt sous le titre de *La nouvelle théologie pratique*. Tome 1: *Éléments épistémiques*.

Le présent développement est une tentative de répondre à cette difficulté à l'aide d'une perspective philosophique néo-pragmatiste. Il sera surtout question du *langage* et en particulier des difficultés d'ordre épistémique que pose son utilisation dans la production d'un discours de théologie. En conséquence, les notions de « discours » et d'« objet » prennent ici des connotations précises. Contentons-nous de définir succinctement le mot « discours » comme un *corpus d'énoncés* alors que son objet est *ce à quoi se rattache* le discours. Le mot « objet » comporte ici une double acception. Il y a d'une part l'idée de *distance* entre des énoncés et ce que ces énoncés peuvent éventuellement dénoter (si tant est qu'il y ait quelque chose à dénoter), et d'autre part, l'idée du *terme* auquel des énoncés cherchent à atteindre lorsqu'ils sont utilisés par un locuteur ou un groupe de locuteurs.

C'est donc à partir du néo-pragmatisme qu'une réflexion axée sur le langage et sa portée sera faite. On verra d'abord comment il faut mettre au clair la notion de signification afin de bien situer le niveau de l'intervention du langage. On tentera ensuite d'expliquer en quoi la signification ne peut se comprendre qu'en relation avec l'usage du langage lui-même. Par la suite, on montrera qu'une telle explication relègue au second plan une définition classique de la référence en faveur d'une certaine forme de holisme.

I. LA NOTION DE SIGNIFICATION

En théologie, tout le problème de la connaissance semble tenir essentiellement dans la possibilité de la référence d'une part et de la signification de l'autre à partir de l'usage qu'en font les locuteurs. Certains en traitent à partir de l'extériorité en observant des comportements. D'autres le font à partir de l'intériorité en prêtant au locuteur un « état d'esprit » capable d'être étudié comme tel. Les deux voies sont, semble-t-il, vouées à l'échec lorsqu'elles sont prises de façon exclusive. La voie externe nous ramène à poser constamment l'existence *a priori* d'une « structure langagière » de base ou toute autre instance qui précède le comportement. La voie interne nous fait retomber dans le mentalisme dans lequel nous sommes confrontés à l'irréductibilité de l'expérience intérieure du sujet. Dès lors ne sommes-nous pas condamnés à être ballotté de Charybde en Scylla sur cette mer houleuse de la signification ?

Pour y voir un peu plus clair, nous allons nous inspirer d'un courant philosophique nord-américain qui est en étroite filiation avec le pragmatisme de Charles S. Pierce, William James, George Herbert Mead et John Dewey. Pour les besoins de la cause, nous nommerons néo-pragmatistes les philosophes de cette tendance, même si certains d'entre eux ont des réticences à utiliser le concept de pragmatisme pour désigner leur position. On peut considérer Richard Rorty et Hilary Putnam comme des néo-pragmatistes explicites tandis que Nelson Goodman, Donald Davidson et dans une moindre mesure Willard V.O. Quine pourraient être classés dans cette catégorie².

2. Nous avons laissé délibérément de côté dans cette étude des néo-pragmatistes comme R. Bernstein (*Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics and Praxis*) et J. Margolis (*Pragmatism without Foundations : Reconciling Realism and Relativism*) qui semblent s'être éloignés passablement de la philosophie analytique pour s'engager dans une perspective proprement herméneutique.

Les néo-pragmatistes (ou ceux qui en sont proches) ont été touchés par le « tournant linguistique » mais ont pu surmonter ses excès par un retour au pragmatisme. Selon un des commentateurs les plus avertis de ce courant, John P. Murphy³, Dewey avait déjà posé les assises des problématiques que ceux-là ont développé dans leur théorie de la signification : pour certains (Quine par exemple), la signification est d'abord et avant tout une propriété du comportement ; pour d'autres (Davidson et Rorty surtout) la signification est en relation étroite avec une attitude propositionnelle, le langage est un mode d'interaction d'au moins deux êtres, il présuppose l'existence d'un groupe organisé auquel ces créatures appartiennent et duquel elles acquièrent leurs habitudes de langage.

Pour Dewey⁴, les significations qui ont été assurées par un jugement se transforment en concepts, qui deviennent dès lors des significations standardisées. Ils peuvent servir ainsi d'étalons de référence aux futurs jugements. Les concepts ne viennent pas d'une simple abstraction tirée de choses déjà parfaitement comprises et définies. Ils sont d'abord issus de l'expérience concrète et se construisent à l'aide de comparaisons successives où les différences sont de plus en plus marquées. Par exemple, un nom commun familier est un concept si on le prend dans ce sens. Le concept nous permet de généraliser, d'étendre notre compréhension d'une chose à l'autre. Il introduit la permanence et la stabilité dans notre connaissance. Il aide à identifier ce qui n'est pas encore connu, à suppléer au sensible immédiat et à intégrer un objet dans un système. Les concepts deviennent généraux non pas à cause de ce qu'ils comportent mais bien à cause de l'utilisation qu'on en fait. La généralité réside dans l'application du concept à la compréhension des choses nouvelles.

Pour Dewey, la vérité-fausseté n'est pas une propriété des propositions, c'est plutôt la validité (solides, efficaces) ou l'invalidité (faibles, inadéquates) qui le sont. Le critère pour établir la distinction se trouve dans les conséquences avec lesquelles elles sont liées à titre de moyens. Les propositions doivent être comprises comme étant opérationnelles (ou fonctionnelles ou instrumentales) et non substantielles. C'est ainsi que les propositions contraires (ou bien-ou bien) ont pour finalité de fixer les limites du champ de l'enquête et non de déterminer la vérité d'une proposition. Les significations doivent être comprises à l'intérieur de son instrumentalisme qu'il désigne comme « une théorie behavioriste de la pensée et de la connaissance. Cela signifie que la connaissance est littéralement quelque chose qui est physique et actif en dernière analyse, que les significations sont, dans leur propriété logique, des points de vue, des attitudes et des modes de comportement en relation avec des faits et que l'expérimentation active est essentielle à la vérification⁵. »

Mead⁶ quant à lui fait un effort considérable pour sortir la signification du signe du point de vue de l'interprète (perspective mentaliste) afin de la situer dans le système

3. John P. MURPHY, *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, Boulder (Colorado), Westview Press, 1990.

4. Voir entre autres son ouvrage de base *Logique : la théorie de l'enquête* (version française de *Logic : the Theory of Inquiry*) (Publications de l'Université de Tunis), Paris, Presses universitaires de France, 1967 (©1938), 696 p.

5. John DEWEY, *Essay in experimental Logic*, New York, Dover, 1916, p. 331.

6. Georges Herbert MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

de comportements que le signe implique et provoque (perspective behavioriste). Il est en effet difficile pour un behavioriste de reconnaître le caractère universel des objets. Par exemple, il est toujours possible de connaître la propriété d'un objet particulier : on dit que cet objet est rouge parce qu'il stimule dans notre système nerveux la couleur rouge. Mais de là à parler de la rougeité sans faire appel à la conscience, il y a une marge ! Mead avait résolu le problème en affirmant que ce qui permet de reconnaître la propriété d'un objet est déjà présent dans l'expérience qu'on en a. En d'autres mots, si le stimulus reste quelque chose de particulier, la réaction, elle, est universelle. C'est donc la notion de « reconnaissance » qui sert à affirmer l'universalité.

La signification d'une proposition doit être considérée en fonction du contexte social dans lequel elle est émise. On retrouve alors trois sortes de significations : 1) Il y a celles qui sont inhérentes à des critères objectifs (ou intersubjectifs), c'est-à-dire une proposition sur la signification de laquelle tous s'entendent ; 2) il y a les significations inhérentes à des critères subjectifs mais présentés objectivement, c'est-à-dire liées à des expériences privées ; 3) il y a des significations inhérentes à des critères proprement subjectifs. Il est clair ici qu'on ne retrouve pas de ligne de démarcation absolue entre vérifiable et non vérifiable. La notion de connaissance se rapproche ainsi de celle de la science : non absolue, elle comprend toutes les significations qui sont devenues des points de référence relativement stables à la suite d'un processus social de vérification.

Un discours de théologie est un appareillage d'énoncés émis par un locuteur ou un groupe de locuteurs à une période donnée et dans un temps donné. Son objet est assujéti aux aléas de l'expérience et les significations qui en surgissent sont des occurrences des habitudes et des comportements de ceux qui les énoncent. Les concepts utilisés sont des manifestations abstraites de certaines généralisations utiles à la dynamique comportementale et donc, sociale. Mais le langage est-il un outil approprié dans une telle conception du discours ? Ne serait-il pas « dépassé par les événements » ? Il importe d'aller un peu plus loin dans l'étude de cette question. Nous le ferons d'abord à l'aide de Quine, ce philosophe qui fait si bien le pont entre la philosophie analytique « pure et dure » et le néo-pragmatisme.

II. L'USAGE DU LANGAGE

Pour un empiriste comme Locke, le langage est un instrument de communication de la pensée et de conservation des idées. Les mots qui forment le langage ne représentent rien d'autre que les idées dans l'esprit de celui qui les emploie. En ce sens, tant les idées que les mots sont des signes et la logique se résume alors à une sémiotique. La signification du mot est donnée par l'idée qui, elle-même, rend compte de l'objet extérieur par l'intermédiaire des qualités sensibles. Le langage a donc une portée « conventionnelle » ; c'est une invention humaine qui impose arbitrairement au mot (et non plus par connexion naturelle) la marque d'une idée particulière. Bref, un mot n'est signifiant que dans la mesure où il est utilisé par quelqu'un pour représenter une idée de quelque chose. La relation entre le mot et l'idée n'est vraie que pour autant qu'elle

soit conforme à l'expérience. Le critère de vérité est alors totalement empirique et, par là, objectif.

Tout est différent pour l'idéaliste Berkeley. L'usage qu'il fait du langage est à rapprocher de celle du second Wittgenstein. « Le véritable usage des mots est de marquer nos conceptions, ou les choses seulement en tant que nous les connaissons ou les percevons⁷. » Au fond, c'est l'effet que le langage fait dans l'esprit qui est déterminant pour connaître la réalité et non l'inverse, comme les empiristes avaient essayé de le faire croire :

La communication des idées, dit Berkeley, marquée par les mots n'est pas la seule ni la principale fin du langage, comme on le suppose communément. Il y a d'autres fins, comme éveiller une passion, provoquer une action ou en détourner, mettre l'esprit dans une disposition particulière. La première fin est, dans de nombreux cas, purement subordonnée à celles-ci, et parfois complètement omise quand elles peuvent être atteintes sans elle, comme cela n'est pas rare, je pense, dans l'usage familier du langage⁸.

La radicalisation de ces positions au regard du langage ne résout rien. Pour trouver des voies de solution à l'appareillage du discours théologique avec son objet, il faut éviter de placer le langage dans une position statique en dépendance avec un état d'esprit. Ainsi, le locuteur qui énonce « Dieu me sauve » n'est pas en train de rendre compte d'un soi-disant « état d'âme », mais procède plutôt à une mise à jour de ses habitudes d'action. Une position statique du langage conduit inévitablement à la question du lieu d'où est émis le discours et donc de la place de la signification dans le langage. Selon ce point de vue, la signification se transforme en un sens qu'il convient de chérir ou encore de retrouver parce qu'il aurait été perdu. On doit le chercher « dans son cœur » (à l'intérieur de soi) ou « dans la tête » de l'autre. D'une façon ou d'une autre, cette recherche semble devoir se confiner au soliloque du « fantôme dans la machine », comme le dirait Ryle, ou se réduire à un dialogue de sourds.

Le néo-pragmatisme a voulu sortir de ces ornières dans son approche du langage. C. Lewis a tenté de réconcilier les deux tendances du pragmatisme à ce sujet : le langage refléterait, d'une part, le fait que l'expérience est influencée par nos buts et, d'autre part, que les faits sont « durs » et indépendants de notre esprit. En fait, l'élément *a priori* traverserait notre connaissance et notre langage, il serait influencé par nos buts et nos besoins. Mais aussi l'élément expérience existerait indépendamment de notre volonté :

L'esprit contribue à l'expérimentation des éléments d'ordre, de classification, de catégorie et de définition. Sans ceux-ci, l'expérience serait inintelligible. Notre connaissance de la validité de ces éléments est simplement la conscience de notre manière fondamentale d'agir et de nos propres intentions intellectuelles. Sans ces éléments, la connaissance est impossible ; c'est précisément pour cela que certaines vérités sont nécessaires et indépendantes de l'expérience. Par ailleurs, les relations entre nos manières catégorielles d'agir, nos intérêts pragmatiques et le caractère particulier de l'expérience est plus proche que ce que

7. Georges BERKELEY, *Principes de la connaissance humaine*, Paris, Flammarion, 1991, p. 115.

8. *Ibid.*, p. 57.

nous avons toujours pensé. Aucune explication de ces catégories n'est complète sans la prise en compte de ces intérêts et de cette expérience⁹.

Parce qu'elle tient pour acquis un dualisme dépassé, cette position n'est pas satisfaisante après la critique dévastatrice de la distinction entre analytique et synthétique de Quine¹⁰. Le rapport entre le langage et l'expérience est une question propre à se poser dans le cadre du positivisme logique dont Quine est l'héritier. Car en effet un des points majeurs à la source de ce courant, c'est qu'il faut reconstituer un ensemble de connaissances à partir de deux principes : 1) On doit d'abord établir un cadre linguistique (un langage) constitué de principes analytiques qui sont tributaires de considérations pragmatiques ou d'utilité et d'efficacité. 2) On doit également justifier l'ensemble des connaissances internes en lien avec les règles de ce cadre. L'adoption commune d'un cadre conventionnel comme celui-ci garantit alors les assertions que l'on fait sur le monde. Quand on étudie l'évolution de la connaissance, on constate qu'elle est tributaire de deux formes de changements : des changements dus aux révisions internes, donc des mises au point à l'intérieur du cadre linguistique en réaction avec de nouvelles expériences (des changements *régis* par des règles) ; des changements dus aux révisions externes qui s'appuient cette fois sur des considérations pragmatiques (des changements *aux* règles).

Dans son rejet de la distinction analytique/synthétique, Quine abandonne surtout l'idée qu'il y a deux modèles différents de révision à laquelle sont soumises les croyances inhérentes à chacun : 1) une révision des croyances des propositions synthétiques par rapport au cadre linguistique et 2) une révision des principes cadres à partir de considérations pragmatiques. Toute révision de croyances se conforme à un modèle unique qu'il appelle « monisme méthodologique ». Ne vaudrait-il pas mieux dès lors revenir aux positions de Berkeley sur le langage : « Pour moi, un dé ne semble en rien distinct des choses que l'on appelle ses modes ou accidents. Dire qu'un dé est dur, étendu et carré n'est pas attribuer ces qualités à un sujet qui s'en distingue et les supporte, c'est seulement expliquer le sens du mot *dé*¹¹. »

À cet égard, Quine a été influencé davantage par Dewey que par Berkeley. Pour Dewey parler du langage, c'est reconnaître en lui un art social manifesté par le comportement de quelqu'un dans des circonstances publiquement identifiables. Il n'y a donc pas de langage privé. Or on ne peut parler du langage sans parler de la signification. En suivant ce principe, Quine accepte le label de naturaliste quant au langage et de behavioriste quant aux significations. « La philosophie naturaliste insiste sur ce que, même dans les parties complexes et obscures de l'apprentissage de la langue, celui qui apprend ne dispose pas d'autres données de travail que le comportement manifeste d'autres locuteurs¹². »

9. Clarence Irving LEWIS, « A pragmatic Conception of the A Priori », *Journal of Philosophy*, 20 (1923), p. 177.

10. Voir son article célèbre : « Les deux dogmes de l'empirisme » dans Pierre JACOB, dir., *De Vienne à Cambridge : l'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1980 (©1951), p. 87-114.

11. BERKELEY, *Principes de la connaissance humaine*, p. 94.

12. W.V.O. QUINE, *Relativité de l'ontologie et quelques autres essais*, Paris, Aubier, 1977 (©1969), p. 41.

Le langage est bien sûr affaire d'apprentissage. Mais il n'existe pas deux individus qui apprennent le langage de la même manière. Certains mots sont appris par analogie, en les isolant d'autres phrases ; certains sont appris à l'aide du contexte seulement. Ces différences d'apprentissage ne sont dues ni aux différences grammaticales, ni aux différences entre les objets désignés. Les mots n'ont de signification que dans la mesure où ils font appel à des stimuli sensoriels, verbaux ou autres. C'est ce que Quine nomme des « irritations de nos surfaces sensibles ». Notre savoir du monde extérieur n'est rien d'autre que l'irritation de nos surfaces combinées aux conditions internes de chacun. C'est à la fois tout cela et rien que cela. Ceci nous est confirmé pragmatiquement, comme après coup, lorsque nous tentons de faire entrer ce savoir dans une doctrine cohérente. La bonne question alors n'est pas de se demander s'il existe vraiment un monde extérieur (qui irrite nos surfaces), mais plutôt d'où vient notre croyance en l'existence de ce monde.

Quine est ainsi amené, presque malgré lui, à affirmer des conceptions proches de l'idéalisme : « En dépit de mon naturalisme, je suis obligé de reconnaître que la structure systématique de la théorie scientifique est un artefact (*man-made*). Elle est faite pour s'adapter aux données, certes, mais ces données sont inventées plutôt que découvertes puisque la théorie n'est pas déterminée uniquement par celles-ci. D'autres systèmes insoupçonnés auraient tout aussi bien pu s'adapter à ces mêmes données¹³. »

C'est une lapalissade d'affirmer que le langage joue un rôle primordial dans la production du discours théologique. Mais la façon dont il joue ce rôle peut conduire à des culs-de-sac ou nous projeter vers l'avant. Une des pierres d'achoppement possibles est l'acception du mot signification. Si l'on pose une question comme celle-ci : « quelle est la signification de l'énoncé "le Christ est mon sauveur" », ne sommes-nous pas condamnés à revenir à des apories comme celles-ci : à quel « réel » fait-on allusion par un tel énoncé ? Quelle chose est atteinte par l'énoncé et quelle est la relation entre la phrase et la chose dénotée par cette phrase ? Quel est l'« état d'esprit » du locuteur lorsqu'il fait cet énoncé ou encore qu'a-t-il voulu dire par là ? On voit l'urgence de continuer le travail d'épuration épistémologique commencé par Quine en s'attaquant cette fois à la notion de référence qui est toujours corrélative à la notion de signification.

III. L'ABANDON DE LA RÉFÉRENCE

La façon traditionnelle d'engager la discussion sur la question de la référence est inhérente à une distinction devenue courante depuis Frege entre le référent et le sens d'un nom. Le référent est l'objet qui est désigné par le nom et le sens est le mode de désignation de l'objet. Ainsi « le maître d'Alexandre » et « l'élève de Platon » ont tous deux le même référent (Aristote) mais n'ont pas le même sens. Sauf exception, une telle distinction n'est pas le champ de force dans lequel le discours de théologie a évolué. Le mot sens a pris une portée telle qu'il en est venu à s'écrire avec un S majuscule, occultant parfois la référence jusqu'au point de la faire disparaître. Il ne

13. W.V.O. QUINE, « The Pragmatists' Place in Empiricism », dans Robert J. MULVANEY et Philip M. ZELTNER, éd., *Pragmatism : Its Sources and Prospects*, Columbia, University of South Carolina Press, 1981, p. 33.

s'agit nullement ici de réhabiliter la référence, bien au contraire, mais d'enlever ce qu'il y a de superfétatoire dans la notion de sens en théologie pour que le discours qu'il produit prenne forme. Le rapport du langage à l'objet est envisagé ici dans une perspective formelle pour ensuite mieux épurer tant la signification que la référence. Le but de l'entreprise est d'en arriver à un appareillage plus sain entre le discours théologique et son objet.

Les néo-pragmatistes se sont colletés avec une théorie de la référence trop exclusivement positiviste. La théorie de la référence-similitude est abandonnée chez le philosophe Putnam qui adopte ce qu'il appelle un réalisme « internaliste » (qui est une forme de non réalisme)¹⁴. L'objet, pour l'internaliste, est autant construit que découvert, autant le fruit de notre invention conceptuelle que le produit de la composante objective de l'expérience qui est indépendante de notre volonté. « La référence est un phénomène social » qui n'est pas d'abord déterminé par une représentation mentale (c'est-à-dire un concept) :

L'internalisme ne nie pas que le savoir reçoit des « *inputs* » de l'expérience ; le savoir n'est pas une histoire bâtie sur la seule cohérence « interne ». Mais l'internalisme nie qu'il y ait « des *inputs* qui ne soient pas dans une certaine mesure influencés par nos concepts », par le vocabulaire que nous utilisons pour les rapporter et les décrire, ou qu'il y ait des « *inputs* » qui admettent une description unique, indépendante de tout choix conceptuel¹⁵.

Un concept renvoie à quelque chose pour autant que ce quelque chose n'est jamais dégagé de quelque conceptualisation. En fait, ce qui rend une phrase « rationnellement acceptable », c'est bien sûr la qualité des *inputs*, mais c'est surtout sa cohérence et son adéquation ainsi que la cohérence interne et mutuelle des croyances « théoriques » et « expérientielles ». Ces croyances ont une objectivité-pour-nous. En ce sens, Putnam est très proche de Dewey qui disait que « l'instrumentalisme donne une fonction positive à la pensée, qui est de reconstituer l'état présent des choses au lieu de les connaître¹⁶ ».

La même situation peut être décrite de bien des manières différentes : tout dépend de la façon dont les mots sont utilisés pour la décrire. Ce n'est pas l'objet (indépendant du concept) qui détermine l'utilisation des mots. En réalité, il n'existe pas de normes de détermination en dehors des choix conceptuels qui sont faits à propos des objets. Le concept n'est pas plus fondé dans une substance que dans le langage en soi. La solution est intermédiaire : il y a des faits à découvrir, mais on ne peut dire cela qu'*a posteriori*, c'est-à-dire après avoir adopté une manière de parler, un langage, un « schème conceptuel ». « Parler de “faits” sans spécifier le langage à utiliser, ce n'est parler de rien ; le mot “fait” n'a pas son usage plus fixé par le monde lui-même que le mot “existe” ou que le mot “objet”¹⁷. »

14. Voir surtout Hilary PUTNAM, *Raison, vérité et histoire*, Éditions de minuit. 1984 (©1981) et *Représentation et réalité*, Paris, Gallimard, 1990 (©1988).

15. PUTNAM, *Raison, vérité et histoire*, p. 66.

16. John DEWEY, « Le développement du pragmatisme américain », *Revue de Métaphysique et de Morale* 29 (1922), p. 426.

17. PUTNAM, *Représentation et réalité*, p. 188.

Le réaliste internaliste rejette l'idée qu'il existe un monde tout fait, objectif, avec lequel la vérité est en correspondance. Cela ne signifie pas pour autant qu'il considère les vérités comme des choses subjectives. L'internaliste n'est pas un solipsiste. Il existe une certaine forme de justesse objective, une espèce d'adéquation à un référent quel que soit le mode de la référence. Cependant, il ne peut y avoir similitude quelconque entre une sensation que nous avons et un objet extérieur en dehors de nos critères d'adéquation ou d'acceptation rationnelle. « Selon le point de vue internaliste, les signes ne correspondent pas intrinsèquement à des objets. Mais un signe qui est effectivement employé d'une certaine manière par un groupe donné d'utilisateurs peut correspondre à des objets particuliers dans le cadre conceptuel de ces utilisateurs¹⁸. »

Même un langage complexe n'a pas obligatoirement de rapport intrinsèque avec ce qu'il représente. Il n'y a rien qui indique que les mots représentent en soi un objet. Par contre, un langage n'existe pas s'il n'y a pas une relation quelconque avec les objets que ces mots représentent. La première prémisse à cet argument est qu'il n'y a pas de rapports nécessaires (de « relations magiques ») entre les représentations physiques ou mentales et ce qu'elles représentent réellement. La deuxième prémisse est qu'on ne peut pas faire référence à une chose si l'on a aucune interaction causale avec la chose permettant d'en donner une description.

En somme, connaître la signification d'un mot, ce n'est pas à proprement parler connaître l'objet qu'il dénote ou son référent. C'est davantage être capable d'utiliser ce mot dans un discours. C'est ce que Putnam appelle la contribution de l'environnement. « La signification est interactionnelle. L'environnement lui-même joue un rôle dans la détermination de ce que désignent les mots d'un locuteur ou les mots d'une communauté¹⁹. » Nous ne pouvons pas éviter de faire référence à l'environnement lorsque nous faisons allusion aux croyances ou plus largement aux attitudes propositionnelles. « La Nature nous fait traiter les mots et les symboles de la pensée de manière à ce qu'un nombre suffisamment grand de nos croyances directives soient vraies et qu'un nombre suffisamment grand de nos actions contribuent à notre "adéquation génétique globale". Mais ceci laisse la référence largement indéterminée²⁰. »

Cette position est susceptible de donner des enseignements précieux à la théologie. L'objet du discours de la théologie ne peut se concevoir séparément du langage dans lequel il est enchâssé. Si l'objet du discours d'un locuteur est la Résurrection par exemple, la question n'est pas de savoir s'il existe des « preuves matérielles irréfutables » qui étayent ces affirmations ou, en d'autres termes, si le concept possède un référent. Il s'agit plutôt de se demander si les phrases dans lesquels ce concept est utilisé sont rationnellement acceptables, si elles sont énoncées à l'intérieur d'un environnement conceptuel et expérientiel reconnu et si elles sont causées de façon quelconque par des *inputs* de l'expérience.

Il serait aisé de répondre oui à ces trois questions. Les phrases comportant le concept de Résurrection sont effectivement énoncées dans un environnement précis

18. PUTNAM, *Raison, vérité et histoire*, p. 64.

19. PUTNAM, *Représentation et réalité*, p. 74.

20. PUTNAM, *Raison, vérité et histoire*, p. 53.

que l'on peut identifier, pour faire court, à la Tradition de l'Église. Ces phrases sont causées par des *inputs* expérientiels incontestables (la communauté du cénacle, les actes des apôtres) même pour quelqu'un qui réfute l'historicité du fait lui-même. En ce sens, elles seraient rationnellement acceptables puisqu'une majorité d'êtres rationnels les ont incluses dans leur système de croyance (qui peut penser en effet que des millions de chrétiens sont tous des êtres délirants !). Bref, la Résurrection aurait une signification pour le locuteur énonçant une phrase qui en comporte le concept. Mais cette signification, qui reste un produit étroitement langagier, peut-il se transformer en un Sens ? Pour cela il faudrait faire de la signification d'un mot ou d'une phrase une représentation mentale, ce qui dans une perspective behavioriste du langage, est inacceptable.

Putnam s'inscrit en faux contre le schème aristotélécien de la signification comme entité mentale. Il est inexact de penser qu'un mot est nécessairement associé à une représentation mentale (un concept), que deux mots ne seraient synonymes que s'ils correspondent à une même représentation mentale de locuteurs différents ou que la représentation mentale détermine ce que le mot désigne. Pour les mentalistes, il existe une « *lingua mentis* » qui serait une sorte de langue idéale dans notre esprit faisant le pont entre le mot et sa référence. C'est elle qui « décode » les messages du langage ordinaire, par définition protéiforme, pour les rendre en langage clair. Or cela mène à une aporie insurmontable pour les discours de théologie. Quand un locuteur dit « Christ est ressuscité », la phrase aurait préalablement été l'objet d'une mise en forme dans un langage mental. Mais d'où viendrait que le locuteur soit apte à cette mise en forme : est-ce un archétype surgissant du fond des âges ou sont-ce des choses « cachées depuis la fondation du monde » ?

Putnam ne croit pas qu'il faille employer une expression comme « la signification, c'est l'usage » dans un sens mentaliste. La signification d'un mot est bien évidemment dépendante du système de croyances des individus qui l'utilisent, mais elle ne fait aucunement appel à un soi-disant langage computationnel qui serait logé dans le cerveau. Il ne peut y avoir d'explication réductrice de la signification. « Les significations ne sont pas dans la tête », un concept est tout simplement un signe de quelque chose. Putnam s'inscrit en faux également contre la phénoménologie qui prétend décrire l'expression intérieure de la pensée. La compréhension n'est pas une occurrence mais une capacité.

En réalité, aucun ensemble d'états mentaux n'est nécessaire à la signification et les concepts ne peuvent être identifiés à aucun objet mental. La référence comme la représentation mentale existe bel et bien, mais celles-ci ne doivent plus être traitées ensemble si nous voulons y voir clair. Le langage étant une forme d'activité coopérative, il est parfaitement possible que certains experts déterminent la référence et que les autres emploient des mots sans en connaître la référence exacte. Il y aurait donc une forme de division linguistique du travail :

Jusqu'à présent, j'ai suggéré que les explications mentalistes traditionnelles de la signification et de la référence échouent de deux manières différentes. D'une part, elles négligent la division du travail linguistique. D'autre part, elles négligent la manière dont

les paradigmes que nous fournit notre environnement contribuent à la fixation de la référence²¹.

Il semble donc évident qu'il faille rejeter le mentalisme et ce, pour les trois raisons suivantes invoquées par Putnam. D'abord la signification est holistique, c'est une conception opposée au positivisme qui consiste à dire que les phrases rencontrent le tribunal de l'expérience en « corps groupé » (comme le dit Quine) et non une à une : « Ce à quoi nous nous attendons dépend de tout le réseau de croyances. Si le langage décrit l'expérience, il le fait à l'intérieur d'un réseau, et non phrase par phrase²². » Ensuite la signification est en partie une notion normative, c'est-à-dire qui est issue d'interprétation « charitable » qui nous fait utiliser un même terme même si sa signification a changé au cours des ans. Par conséquent, « la décision d'interpréter quelqu'un d'une manière plutôt que d'une autre est intimement lié à des jugements normatifs²³ ». C'est ce que Putnam appelle l'invariance de la fixation de la croyance. Enfin ce holisme de la signification atteste du fait que nos concepts dépendent de notre environnement physique et social.

IV. L'ESSOR DU HOLISME

Il ne suffit pas cependant d'affirmer l'existence du holisme de la signification pour clarifier le rapport entre le discours théologique et son objet. Bien sûr, nous avons vu comment ce holisme pouvait dégager le discours théologique d'une trop grande dépendance à l'égard de certaines formes de réalisme. Nous avons constaté également que la distance entre le discours et son objet semblait se rétrécir considérablement vue dans cette perspective. Mais quel processus est à l'œuvre dans le holisme ? Qu'est-ce qui permet de justifier son existence par rapport au langage ?

Rorty développe un programme qui tend à débarrasser la philosophie de toute métaphore visuelle concernant le langage. Le langage est non seulement tout autre chose que l'extériorisation de représentations internes, mais est radicalement non-représentationnel. Il rejette énergiquement la notion de correspondance tant pour ce qui concerne les énoncés que les pensées, et il considère les énoncés comme renvoyant non plus au monde mais à d'autres énoncés :

Expliquer la rationalité et ce qui fait autorité en matière de connaissance par la référence à ce que la société nous laisse dire (et non l'inverse) est l'essence de ce que j'appellerai le « behaviorisme gnoséologique » — une position que Dewey partage avec Wittgenstein. Pour appréhender ce type de behaviorisme, le mieux est sans doute d'y voir une espèce d'holisme qui se passe de tout étayage métaphysico-idéaliste. Il consiste à soutenir qu'il suffit de comprendre les règles d'un jeu de langage pour comprendre tout ce qu'il y a à comprendre touchant les coups effectués à l'intérieur de ce jeu de langage²⁴.

21. PUTNAM, *Représentation et réalité*, p. 77.

22. *Ibid.*, p. 34.

23. *Ibid.*, p. 42.

24. Richard RORTY, *L'homme spéculaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 199.

La justification d'une idée ne relève pas d'une relation spéciale entre les idées ou les mots, mais elle est de l'ordre de la conversation, de la pratique sociale. Ce type de justification est holiste tandis que le type de justification traditionnel est réducteur et atomistique. « La prémisse cruciale de cet argument est que nous saisissons ce qu'est la connaissance dès lors que nous comprenons comment nos croyances se justifient socialement ; ainsi, il n'est nul besoin de la concevoir comme une exactitude de la représentation²⁵. »

On ne peut séparer le langage de quelque chose d'autre qu'il aurait pour fonction d'évoquer. Le langage est inséparable du monde dans lequel il est produit et il n'y a pas moyen de penser le monde et nos fins dans ce monde autrement que par le langage. Voir le langage comme un moyen de « sortir de sa peau » pour nous comparer à des entités absolues est une notion platonicienne que les pragmatistes et les néo-pragmatistes combattent de toute leur force.

Nous avons là un point crucial pour ce qui a trait au discours théologique. Trop souvent la théologie s'est située dans le sillage de la philosophie spéculaire en s'identifiant à un discours second (ou réflexif) par rapport au discours liturgique par exemple. La question n'est pas de savoir si cette distinction est toujours nécessaire. Il s'agit plutôt de se demander s'il est possible de faire de telles distinctions compte tenu de la critique qui vient d'être faite à propos du langage. Le discours théologique ne peut pas se dégager de l'expérience dans lequel il est enchâssé. Ou, pour le dire autrement, l'être humain ne peut parler que du lieu de son humanité, y compris lorsqu'il parle de Dieu. En ce sens, Rorty a raison de dire qu'il est impossible de « sortir de sa peau » lorsqu'on utilise le langage. Il va peut-être un peu trop loin cependant lorsqu'il limite à la seule cohérence la constitution des phrases d'un discours. Il faudra s'aider de la théorie des « versions du monde » de Nelson Goodman²⁶ pour remettre à sa place le rapport adéquat à l'objet.

Les faits ne peuvent être compris qu'en relation avec un cadre de référence. Mais cela signifie-t-il qu'il existerait des faits indépendants dont nous aurions, par exemple, deux perceptions différentes ? En réalité, la signification d'un mot varie en fonction des relations entre les différents termes et les faits varient en fonction des relations entre les différentes versions des faits. Par exemple, on peut avoir une version perceptuelle d'une table (sa longueur, sa profondeur, etc.) et une version physique (ses composantes atomiques) et la traduction entre ces deux versions n'est pas si évidente que l'on veut bien le croire généralement. Les « mondes » de Goodman sont fabriqués à l'aide de ces versions (ou visions) qui peuvent être issues des sciences, de la philosophie, de la théologie ou des arts.

Goodman est à la fois relativiste (il croit que l'on peut adopter différents cadres de référence) et nominaliste (il ne croit pas aux universaux mais seulement aux individus). Il affirme qu'il n'y a pas de contradiction dans cela pour autant qu'il soit possible au nominaliste de choisir les individus avec lesquels il veut travailler. Il

25. *Ibid.*, p. 194-195.

26. Nelson GOODMAN, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett Publishing Co, 1978. Voir surtout p. 92-97.

s'oppose ainsi au physicaliste qui ne reconnaît qu'un seul individu (les objets physiques) et qui est prêt à utiliser des catégories universelles pour en traiter. « Le platonicien et moi-même sommes en désaccord au sujet de ce qui produit le monde actuel, alors que nous sommes plutôt d'accord pour rejeter tout le reste. Nous pouvons être en désaccord également au sujet de ce que nous tenons pour vrai mais en accord avec le fait qu'il n'existe aucune réponse à ce que nous tenons pour faux²⁷. »

Goodman rejette également le physicalisme de Quine ou le monisme matérialiste, pour lequel seule la physique est prééminente et auquel toutes les autres « versions du monde » doivent lui être réduites. Il existe plusieurs mondes différents qui ont chacun leur importance et il faut renoncer à les réduire à une seule et unique base. L'unité de la connaissance doit être recherchée à travers une étude analytique des types et des fonctions des symboles et des systèmes symboliques. Il désigne sa philosophie comme étant d'orientation sceptique, analytique et constructiviste. Cette philosophie se caractérise par les propriétés suivantes : multiplicité des mondes possibles, caractère spécieux du donné, pouvoir créateur de la compréhension, variété et fonction formatrice des symboles.

Il est préférable de s'attacher aux versions du monde plutôt qu'au monde lui-même. Il est nécessaire bien sûr de faire les distinctions qui s'imposent entre les versions qui font référence à quelque chose et celles qui ne font référence à rien. Mais encore là les objets sont modélés par les versions que l'on utilise pour en parler. « Les faits sont de petites théories et les théories vraies sont de petits faits. » Le processus qui mène à la construction est fort simple : on commence par une vieille version du monde et on la retravaille jusqu'à ce qu'elle soit à notre convenance. Elle devient alors une nouvelle version.

La réalité est relative : c'est largement une affaire d'habitude. Notre monde offre différentes façons de l'aborder, ce qui ne veut pas dire que nous abandonnons les distinctions fondamentales (bien, mal, bon, mauvais) qui nous permettent de survivre dans ce monde. Tout ce qui est dit ici, c'est qu'il est impossible de penser le monde comme unique et absolu. Mais avant d'être accusé de relativisme radical, Goodman impose des restrictions à sa théorie. C'est ainsi qu'il affirme que la « construction du monde » ne signifie pas qu'on ne puisse plus distinguer entre le vrai et le faux, mais plutôt qu'on ne puisse plus imputer à un « monde-tout-fait » cette vérité :

Les preuves empiriques dont nous disposons ne confirment pas une généralisation à partir de fragments séparés, mais bien, *grosso modo*, une généralisation à partir de la totalité des preuves empiriques énoncées. L'idée principale qui doit guider l'amélioration de la définition est la suivante : à l'intérieur de certaines limites, ce qui est vrai dans l'univers étroit des preuves empiriques l'est également dans l'ensemble de l'univers du discours²⁸.

Ainsi nous serions tout à fait libres de choisir le langage à l'aide duquel nous voulons coordonner la lecture de nos sensations externes, de nos instruments et de nos concepts. Est-ce à dire qu'un locuteur qui opte délibérément pour un discours théologique pour « lire sa réalité » et qui le fait en pleine connaissance de cause est

27. *Ibid.*, p. 95.

28. Nelson GOODMAN, *Faits, fictions et prédictions*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, p. 86.

dans une situation analogue à l'homme de la rue qui s'en tient à des opinions du sens commun ? En un sens oui, comme sa situation est à rapprocher du physicien qui énonce la théorie du Big Bang. Par contre, pour que son discours soit en correspondance avec la version du monde qu'il a choisie, il doit se soumettre aux règles qui lui sont inhérentes. Par exemple, ces règles doivent éviter les contradictions, être annoncées clairement à nos interlocuteurs lorsque nous voulons être compris d'eux et être suivies jusqu'à la fin du développement en respectant les conventions que nous nous sommes fixés au départ. Il n'y aurait donc plus qu'une seule certitude, celle de l'existence d'un appareil conceptuel capable d'évoquer les différentes versions du monde ?

Pour le philosophe Donald Davidson, il existe effectivement quelque chose qui s'apparente à un appareil conceptuel. Mais le rapport entre cet appareil conceptuel et le contenu qu'il tente de saisir n'est pas aussi clair que certains le prétendent²⁹. Il y a ceux, comme les relativistes radicaux, affirmant qu'il y a un seul monde et que ce sont nos schèmes conceptuels qui changent. D'autres, comme Strawson³⁰, disent qu'il existe plusieurs mondes en dehors de celui que l'on connaît, mais un seul schème conceptuel pour les comprendre. À chaque fois que l'individu est confronté au monde, nos systèmes de connaissance doivent accommoder les croyances que notre expérience courante nous contraint à accepter. Cela est une nécessité permanente de sorte que « tous les états subséquents de notre système de croyances sont le résultat du procès continu d'ajustement aux pressions incessantes de l'expérience ».

Selon Davidson, le dualisme entre analytique (les propositions sans référence aux faits) et synthétique (les propositions avec référence empirique) qui fut la gloire des néo-positivistes, a été battu en brèche par la critique de Quine. Mais il a été remplacé par un autre dualisme : celui du schème et du contenu. Il y aurait un système organisationnel langagier et quelque chose qui attendrait d'être organisé. Pour Davidson, ceci est le troisième dogme de l'empirisme et il est indéfendable.

On peut formuler le problème du dualisme schème-contenu de deux façons. Il existe quelque chose qui ressemble à un langage et qui cherche à établir une relation avec la nature ou l'expérience. Le problème arrive ici au moment 1) de mettre au clair ces deux dernières entités, 2) de mettre au clair la notion de vérité au regard de l'expérience sensible. Il y a donc incommensurabilité des schèmes (comme le dirait Kuhn), ou plus précisément non-traductibilité d'un schème à un autre (comme le dirait Quine).

Il y a une possibilité de traduction partielle à l'aide d'une théorie de l'interprétation qui ne ferait pas de présomptions au sujet des significations, des concepts ou des croyances. Il serait donc possible de produire des changements dans le schème conceptuel en référence à une partie commune aux utilisateurs du schème. « En laissant tomber le dualisme du schème et du monde, nous ne laissons pas tomber le monde.

29. Donald DAVIDSON, « On the Very Idea of a Conceptual Scheme », dans *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 183-188.

30. P.F. STRAWSON, *Analyse et métaphysique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1985, p. 99-111.

Nous rétablissons plutôt un lien direct avec les objets familiers dont les comportements étranges font que nos phrases et opinions sont vraies ou fausses³¹. »

Davidson propose une version modifiée de la méthode holistique en vue d'arriver à une théorie de la signification. Pour ce faire, il lui faut abandonner la notion de référence comme base à une théorie empirique du langage. Toute entité, comme les mots, le sens des mots, la référence ou la satisfaction sont des postulats (*posits*) qui servent d'instruments à l'intérieur d'une théorie de la vérité. Il n'y a pas nécessité à cet égard de les doter d'un fondement empirique quelconque. Une telle théorie ne permet pas d'établir une vérité, mais plutôt de montrer comment nous transigeons nos vérités. « Opérer sans référence ne signifie nullement qu'il faille s'engager dans la stratégie d'opérer sans sémantique ou ontologie³². »

*
* *

Ce que l'on a pu entrevoir en tentant de solutionner le problème de l'appareillage du discours théologique avec son objet, c'est que l'abandon des fondements qui supportent l'usage du langage, la signification et la référence ne veut pas nécessairement dire le repli vers l'irrationnel. Une réévaluation de ces notions à la lumière de la notion philosophique de croyance par exemple pourrait permettre de clarifier davantage le rapport entre le discours théologique et son objet. Mais cela est une toute autre étude, que l'espace nous empêche de traiter dans cet article.

Nous nous contentons de conclure que les présents développements conduisent à qualifier de trois façons le discours théologique : il est d'abord *contextualiste* parce que les propositions qui le constituent n'ont pas la prétention d'être des copies de la chose. Nous savons en effet qu'il est strictement inutile de s'intéresser à la chose puisqu'elle est en soi inatteignable. Il est dès lors évident que la chose ne peut pas être identifiée à l'objet du discours. Mais on a constaté qu'une tendance toujours récurrente dans le langage identifie la chose à l'objet et provoque ainsi un dualisme fatal. Une des voies de solution est de ne comprendre le discours théologique et son objet qu'en relation avec le contexte dans lequel se joue la dynamique langagière, ce contexte se trouvant du côté de l'expérience (l'expérience étant pris ici dans le sens naturaliste que le pragmatiste Dewey lui donne).

Mais il y a plus : si l'objet du discours théologique varie en fonction d'un contexte donné, il varie également en fonction du cadre linguistique mis en place pour l'énoncer. Pas de discours sans objet, mais aussi pas d'objet sans discours. L'un et l'autre sont liés inextricablement dans l'expérience. Par conséquent, le discours théologique est *instrumentaliste*, c'est-à-dire qu'il n'existe pour lui aucun objet distinct des propositions qu'il énonce. On ne peut plus dans ces circonstances concevoir un monde d'objets tout faits, pleinement constitués, hors d'atteinte de notre connaissance mais toujours

31. DAVIDSON, « On the Very Idea of a Conceptual Scheme », p. 198.

32. Donald DAVIDSON, « Reality without Reference », dans *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 223.

efficients. Parce qu'il y a un discours qui s'énonce, il y a un objet qui prend forme ; rien de plus et rien de moins.

Enfin, le discours théologique est *pragmatiste*, au sens où les occurrences véhiculées dans le discours théologique représentent le mode d'organisation des habitudes d'action et non plus une chose externe à lui-même. Dans cette perspective, le discours théologique a pour fonction de faire interagir des organismes avec un environnement de la façon la plus satisfaisante possible pour l'organisme (ou le locuteur) qui énonce le discours. La conséquence en est que le discours est une forme particulièrement subtile de comportements et qu'il doit être traité comme tel de la part de ceux qui le construisent ou qui l'étudient.