

Réponses à mes critiques

Jocelyn Benoist

Volume 45, Number 1, Spring 2018

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1048628ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1048628ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Benoist, J. (2018). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 45(1), 279–294.
<https://doi.org/10.7202/1048628ar>

Réponses à mes critiques

JOCELYN BENOIST

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
ISJPS

Réponse à Charles Travis

C'est évidemment avec une émotion particulière que je prends connaissance des remarques de Charles Travis. Il faut souligner ici tout ce que je lui dois et le point auquel sa perspective et sa méthode en philosophie ont pu imprégner et déterminer ma propre façon de poser les problèmes dans les quinze dernières années — sans bien sûr qu'il doive être tenu en rien pour responsable des erreurs qui me sont propres. On peut dire que, en 2002-2003, ma découverte de *Unshadowed Thought* (Harvard University Press, 2000), puis ma rencontre avec cet auteur ont profondément réorienté ma pratique de la philosophie — contribuant notamment, mais pas seulement, à m'éloigner de la phénoménologie. Depuis, les recherches de Charles, dans son étonnante capacité à se renouveler et toujours aller de l'avant tout en restant fidèle à ses intuitions cardinales, ont constitué pour moi une constante source d'inspiration et de remise en question critique.

Le texte qu'il soumet ici s'inscrit dans le programme qu'il a développé ces dernières années d'une relecture de Frege qui interroge celui-ci comme philosophe de l'esprit. Cette recherche a évidemment une importance toute particulière pour moi, le réalisme de Frege, avec le sens radical qu'il accorde à la transcendance du référent, ayant à mes yeux valeur fondatrice pour le réalisme aujourd'hui.

Comme toujours, le texte de Charles est riche et foisonnant en suggestions. Je ne relèverai donc ici que quelques points qui retiennent particulièrement mon attention ou suscitent ma perplexité à la première lecture.

Je suis évidemment d'accord avec la remarque initiale de Charles quant au fait que la confusion du sens et de la chose même est précisément ce à quoi Frege cherche à mettre fin au moyen de la distinction qu'il fait entre *caractères* du concept (*Merkmale*) et propriétés des choses (*Eigenschaften*). Les concepts, pas plus que leurs constituants, ne sont des propriétés des choses.

En même temps, il faut souligner cette particularité de la position fré-géenne que les concepts, en définitive, relèvent bien tout de même du plan du référent, et non du sens : les concepts sont les *entités insaturées*. En ce sens, il est tout de même tentant de les traiter comme des modes d'être pour les choses (comme, me semble-t-il, Charles finit par le faire) — bien que pas des propriétés : l'ontologie de Frege, en fait, n'est pas une ontologie de choses et de propriétés (il est à soupçonner que Frege verrait dans une telle ontologie un effet pervers d'un parallélisme onto-logico-grammatical, sur

fond d'une entente de la logique basée sur la prédication, que son objectif est de remettre en question), mais de concepts et d'objets (entités insaturées par rapport à entités saturées).

Pour autant, il est bien vrai que, dans la *différence ontologique* entre concept et objet se joue bien un écart fondamental pour la possibilité de ce qu'on appellera la *différence sémantique* entre le plan du sens (donc de ce qui peut être vrai) et le plan de ce à quoi on réfère. En fait, il ne peut y avoir vérité que là où il y a concept, puisque le vrai comme le faux sont le résultat de l'opération qui consiste à appliquer un concept à un objet (ou au nombre d'objets qu'il requiert compte tenu du nombre de places vides qu'il comporte). Donc, si, dans le sens accompli (au niveau propositionnel), il y va du vrai, il faut bien que ce sens exprime quelque chose de conceptuel — autrement dit : que telle ou telle de ses parties soit interprétable comme construisant une référence à un concept, même si bien sûr, de ce point de vue, plusieurs analyses différentes d'un même contenu propositionnel sont toujours possibles.

Cela n'ôte rien au fait fondamental, mis en avant dans des termes très forts par Charles, de la normativité du sens et en particulier de cette forme accomplie du sens qu'est « la pensée » (c'est-à-dire le sens propositionnel). Comme le dit Charles, une « pensée » au sens frégeen, c'est une demande (*demand*) placée sur la façon d'être des choses. Une demande, comme telle, a essentiellement une signification normative. Elle ne s'identifie nullement à une « propriété », qui ne « demande » rien, mais *est* simplement ce qu'elle est.

Le cœur de l'analyse de Charles, cependant, me semble-t-il, réside dans l'interprétation qu'il donne de cette normativité. En effet, on pourrait trouver un problème ou en tout cas une tension apparente dans l'analyse frégeenne. On comprend assez bien ce que peut être la généralité d'un concept, puisqu'il s'agit d'une structure ouverte qui s'applique à un objet ou un autre. En fait cette généralité est une *universalité*, puisque, pour Frege, un concept se définit par le fait qu'il donne un résultat (le vrai ou le faux) appliqué à quelque objet que ce soit. Cette notion-là de généralité, en revanche, dans la terminologie de Frege, est inapplicable aux « pensées » : une pensée est en effet une vérité ou une fausseté déterminée. Dans son cas, il ne reste plus rien à déterminer. Pourtant, dans une formule qui joue à juste titre un rôle crucial dans l'interprétation de Charles, le mathématicien d'Iéna dit :

« La pensée (*der Gedanke*) contient toujours quelque chose qui dépasse le cas particulier, quelque chose par quoi celui-ci se manifeste à la conscience comme tombant sous quelque chose de général¹. »

Une bonne part de ce qu'a fait Charles ces dernières années a consisté à donner un sens à cette formule. L'idée, articulée avec beaucoup de subtilité

1. Gottlob Frege, « Dix-sept propositions-clés sur la logique », trad. fr. Claude Imbert, in Gottlob Frege, *Œuvres posthumes*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1994, p. 207.

dans le texte, est que, sans passer par le formalisme des mondes possibles, il y a bien une forme de généralité d'une pensée telle qu'elle est (c'est-à-dire *absolument vraie* ou *absolument fausse*), au sens où, si elle est vraie ou fausse, c'est en vertu d'une façon d'être particulière pour les choses, dont on peut concevoir qu'elle subsiste dans des circonstances par ailleurs différentes. « Si le ciel est bleu, il en est ainsi si chaud ou froid qu'il puisse faire dans la cuisine. »

Cette analyse me séduit et j'y adhère personnellement. Elle me paraît cependant, dans son esprit, plus austinienne (cf. la réflexion sur la notion de *statement* et d'état de choses dans « Truth », l'article d'Austin de 1950) que frégéenne. En fait, il me semble qu'à ce niveau l'indexicalité que Frege paraît prêter au moins à certaines « pensées », qui n'est qu'un aspect de son exigence générale d'individuation stricte des « pensées », n'est finalement que difficilement compatible avec de telles variations modales. Pour Frege, la pensée que le ciel est bleu à l'instant t , où il fait très chaud dans la cuisine, n'est pas la même que celle que le ciel est bleu à l'instant $t+1$, où il fait très froid dans la même cuisine, tout simplement parce que cette pensée ne se rapporte pas au même état du monde. Le monde auquel elle se rapporte, *ce qui la définit*, est nécessairement un monde où il fait chaud *ou bien* il fait froid dans la cuisine. Bien sûr, le fait qu'il fasse chaud ou froid dans la cuisine, *a priori*, ne compte pas pour la vérité desdites pensées (la pensée [le ciel est bleu] en t et la pensée [le ciel est bleu] en $t+1$). Elles n'en sont pas moins différentes l'une de l'autre, du point de vue frégéen orthodoxe. Comment dès lors, parler de la « généralité » d'une pensée ?

En fait, comme c'est évident, dès le début du texte, il va de soi pour Charles qu'une « pensée » « représente » (au sens du *representing as*, opposé au simple être-une-trace ou un indice de). Je partagerai volontiers cette idée. Mais je ne suis pas sûr que ce soit exactement, ni même du tout ce que dit Frege. Pour Frege, si la « pensée » est une vue sur quelque chose, pour filer la métaphore du télescope qui lui est chère, ce n'est sur rien d'autre que la valeur de vérité (le Vrai ou le Faux), qui est son référent. En fait, Frege ne dit nulle part que la pensée « représente ». Tout ce qu'elle fait, c'est être vraie ou, respectivement, fausse. Évidemment, on peut penser que, à cet effet, il faut bien qu'elle représente et qu'elle représente quelque chose (« les choses ») comme tel ou tel (comme ayant telle « façon d'être »), mais cela, c'est nous qui l'ajoutons. (En fait, s'il fallait aller jusqu'au bout, je serais tenté de dire que ce qui intéresse Frege, qui est un vrai logicien, c'est beaucoup plus l'architecture de la preuve que la représentation de la réalité.)

La reconstruction opérée par Charles a un mérite considérable — et aussi une grande originalité, tant il est rare que ce point soit saisi : elle donne toute sa portée à la différence qui existe entre des notions relationnelles comme « sujet » et « prédicat » et des notions catégoriques, comme « objet » et « concept ». De ce point de vue elle est exceptionnellement fidèle à Frege, tant la vulgate aujourd'hui tend à confondre « concepts » frégéens et « pré-

dicats », en croyant avoir gagné les concepts par le simple fait de tolérer des prédicats autres qu'unaires. La lecture de Charles, avec simplicité et radicalité, corrige cette erreur de perspective, en séparant ce qui, chez Frege, relève de la variabilité de l'analyse et de la structure onto-logique elle-même (donc de l'universel). En même temps, je pense que la difficulté de cette lecture réside dans l'introduction de la notion de « concept à zéro place », auquel Charles identifie les pensées, traitant donc bien finalement celles-ci comme des formes de concepts (des cas-limites de concepts). Je pense que, à ce niveau, deux problèmes se posent.

1) Il n'est pas trivial de comprendre ce que peut être un « concept à zéro place », un concept se définissant par sa ou ses places vides, qui permettent de l'appliquer à un objet ou un autre (respectivement : à des objets ou d'autres). Il n'est pas sûr, dès lors, que le passage à la limite proposé par Charles ne mette pas en péril la notion de concept : on ne voit pas comment, à partir d'un concept à zéro place, on pourrait jamais obtenir le vrai ou le faux. Un tel concept saturé — qui serait donc un objet, en violation de la frontière catégoriale fondamentale frégréenne — ne pourrait que, purement et simplement, être, mais non produire, appliqué à des objets, le Vrai ou le Faux. Évidemment, de cet être ferait partie qu'il *soit déjà vrai ou faux*. Seulement, précisément, on trouvera là une autre violation catégoriale majeure : un « concept » n'est ni vrai ni faux ; il *donne*, appliqué à des objets, le vrai ou le faux — et une condition de cette opérativité est précisément qu'il ne soit lui-même ni vrai ni faux, qu'il n'y ait pas de sens à le traiter comme vrai ou comme faux.

2) D'un autre côté, en traitant les « pensées » comme des « concepts à zéro place », Charles ne respecte pas la compartimentation inhérente à l'analyse frégréenne. La lettre à Husserl du 24 mai 1891 est parfaitement claire : pour Frege, les concepts sont du côté du référent (ils sont les référents des termes conceptuels), non du côté du sens ; or les pensées ne sont rien d'autre que du sens : des sens vrais ou faux. Il y a donc, pour Frege, un gouffre du concept à la pensée, qu'une stratégie gradualiste risque d'occulter. La question est de savoir quel prix il peut y avoir à payer si on referme cet écart. Ne risque-t-on pas, une fois de plus, de rendre inintelligible comment une pensée est vraie ou fautive *parce qu'un* ou des objets tombent effectivement sous un concept (à distinguer de cette pensée elle-même) ?

Réponses à Markus Gabriel

C'est avec beaucoup d'enthousiasme que je prends connaissance des belles réflexions de Markus Gabriel dont l'acuité, comme toujours, constitue pour moi un véritable aiguillon philosophique et ouvre de fécondes perspectives de renouvellement pour mes travaux.

Comme toujours aussi, j'éprouve, à la lecture des remarques de Markus, inextricablement, un fort sentiment de proximité et en même temps des perplexités, liées certainement en partie à un usage différent des termes.

Je voudrais donc, dans ces quelques lignes, essayer de clarifier la base conceptuelle de nos différences afin de faire avancer notre discussion.

Je pense que la difficulté essentielle tient au refus de Markus de séparer deux niveaux que l'analyse frégréenne distingue fort clairement à partir de 1892 au moins : à savoir celui du *sens* et celui du *réfèrent*. Il peut être séduisant, pour des raisons sur lesquelles je vais revenir, de dire, comme Markus, que « les sens sont des propriétés des choses mêmes ». Ce n'est évidemment pas ce que dit Frege. Si par « chose même » on entend le réfèrent (*Bedeutung*), alors le sens (*Sinn*) n'est certainement pas une propriété du réfèrent. Si tant est qu'il soit légitime de raisonner en termes de « propriétés » chez Frege, celles-ci devraient être plutôt du côté du réfèrent-même. Il n'y a de propriété que d'un objet, et les objets, dans l'analyse frégréenne, apparaissent d'abord du côté du réfèrent. Même s'ils ne se définissent pas par là — mais par leur statut ontologique d'entités complètes, sans trous — ils se manifestent d'abord comme ce qui peut être nommé, les *référents de noms*. Le sens n'est pas sur le même plan que le réfèrent : il constitue une voie d'accès à lui, un simple « mode d'être donné » pour lui. Autrement dit, il a un statut essentiellement épistémique. Pour Frege, entre nous et l'objet que nous visons comme objet (le réfèrent), il y a le *sens* (je ne parle pas ici des représentations, *Vorstellungen*, qui pour Frege sont un pur être — un être psychique — et ne sont pas de l'ordre du sens, donc ne font pas médiation vers les objets). Le sens, tel qu'il est présenté dans les analyses de *Sinn und Bedeutung* (1892) et de *Der Gedanke*, a clairement un statut intercalaire, dont l'importante théorie du *sens sans réfèrent* (sens fictionnel) constitue la contre-épreuve : comment pourrait-il y avoir du sens sans réfèrent, comme le soutient Frege, si le sens était propriété de la chose même ?

L'analyse de Markus se situe donc très loin de Frege. Cela ne me dérange pas forcément, car je pense qu'il y a quelque chose de sain dans cette idée d'un sens plus engagé par rapport à son réfèrent : dans l'idée que le sens nous offre bien une *prise directe sur la chose même*, dans ses propriétés. Il est en revanche un aspect de l'analyse frégréenne que je ne voudrais pas perdre, à savoir l'originalité et l'irréductibilité de *l'être-vrai* (ou, chez Frege, *-faux*). Markus est fasciné par le fait qu'il s'agisse d'un être (ce qu'on appellera l'ontologisme frégréen, autre nom du platonisme du mathématicien d'Iéna, qui n'est pas forcément un bien), mais, de façon un peu rapide, il semble en tirer la conséquence qui consiste à purement et simplement l'identifier à « l'être » en général — c'est-à-dire que tout être deviendrait être-vrai (ou peut-être, plus problématiquement, dans certains cas, être-faux). Je pense qu'un tel point de vue ignore la *différence de catégorie* qu'il y a entre le dit être-vrai (*Wahrsein*, qui n'est pas *wahres Sein*, soit dit en passant, mais bel et bien être-vrai : il s'agit de la nominalisation d'une prédication) ou être-faux, et l'être auquel ne reviennent pas les déterminations telles que le vrai ou le faux. Ne peut être « vrai » ou « faux » qu'un genre d'être bien particulier, qui relève de ce que Frege appelle « sens ». Il faut distinguer entre ce qui

représente la chose, et, la représentant, la représente correctement ou incorrectement, et la chose elle-même, qui n'est ni vraie ni fausse mais, tout simplement, *est ce qu'elle est*. Que la chose soit ce qu'elle est et le soit indépendamment de ce qu'on en pense ou dit est une condition pour que ce qu'on en pense ou dit — ce pourquoi Frege utilise la notion de « sens » — puisse en être *vrai*. De ce point de vue, placer purement et simplement le sens du côté de la chose même revient à saper les fondements de la notion de vérité. Si le sens est une propriété de la chose même, alors, tout ce qu'on pense ou dit de cette chose est vrai ; mais alors c'est dire aussi bien que rien ne l'est. L'idée de vérité perd sa portée parce qu'on a refermé l'écart — écart par rapport à l'être et dans l'être — qui en est constitutif.

La pensée de Markus me paraît, en règle générale, tendre à minimiser cet écart. Cela sans doute parce qu'elle ontologise tout et tend à négliger le dénivelé normatif que la logique introduit dans l'ontologie — et qu'est-ce que le point de vue frégéen, si ce n'est une ontologie *traversée par la logique* ? Certes, l'être-vrai (ou -faux) est, pour Frege, une forme d'être. Il y a cependant un écart entre l'être qui peut être vrai ou faux (c'est-à-dire qui l'est essentiellement, l'un ou l'autre) et l'être qui n'a pas ce genre de propriété ni, devra-t-on dire, de *statut*. Il y a une différence fondamentale de statut dans l'être, et tout ne peut pas être mis à plat au grand moulin de l'ontologie égalisant ce qui relève du vrai et du faux comme ce à quoi cela n'a pas de sens d'attribuer de telles propriétés sémantiques, au catalogue de ce qui « existerait » en général. L'important, chez Frege, est certes que la vérité soit, mais aussi et d'abord, qu'il y ait des genres d'être, et que des frontières catégoriales soient tracées qu'il n'y a pas de sens à franchir. *La vérité, en tant que norme, fait une différence dans l'être.*

Si on tire toutes les conséquences de cette différence entre ce qui *est vrai* ou ce qui *est faux* et ce qui, simplement, *est sans être ni vrai ni faux*, alors il devient peut-être possible aussi, au-delà de Frege, de lever certains malentendus touchant la question de l'objet. Frege, on l'a dit, place les objets du côté du référent. Ils sont donc ce qui se voit adéquatement capturé par un sens ou non. Les remarques de Markus lui-même peuvent cependant donner des arguments pour un autre point de vue, qui est celui que je défends dans mon livre.

D'une façon qui me paraît problématique, Markus semble défendre dans son texte une conception de l'erreur suivant laquelle celle-ci consiste à « ne pas appréhender ce que nous voulions appréhender, mais quelque chose d'autre ». Je ne crois pas qu'il soit possible de souscrire à cette simple assimilation, provenant tout droit du *Sophiste* de Platon, entre « le faux » et « l'autre », autrement dit entre l'erreur (*mistake*) et la méprise sur l'identité (*misidentification*) comme à une *thèse générale*. La méprise ne constitue qu'un cas bien particulier d'erreur. L'erreur, dans toute sa généralité, se définit plutôt par l'adhésion à quelque chose de faux — mais ce qui est faux n'est pas forcément, contrairement à ce dont pourrait donner l'impression

l'analyse de Markus, une *vérité ailleurs* ou une *autre vérité*; il y a des choses *absolument fausses*, c'est-à-dire qui sont des faussetés partout; et du reste, ce n'est pas parce que quelque chose serait vrai « ailleurs » que ma conviction erronée quant au fait que ce serait vrai dans certaines conditions relèverait en quoi que ce soit d'une confusion avec cette « vérité ailleurs ».

Il n'en reste pas moins que l'analyse défendue par Markus a le mérite d'attirer notre attention sur le cas, qui existe, et est important, de l'erreur d'identification — une erreur sur le plan même de la référence, pourrait-on dire. Or comment penser ce genre d'erreur sans faire droit à la normativité du concept d'« objet » ? Un « objet » est essentiellement ce que cela a un sens de traiter comme « le même » ou non, d'une situation à une autre. Et, dans ce traitement, nous pouvons nous tromper : nous pouvons *prendre un objet pour un autre*. Encore une fois, je ne crois pas qu'on trouve là l'équation *générale* du problème de l'erreur, mais d'un certain type d'erreur certainement. Mais c'est dire alors que traiter un certain fragment de réel comme un objet, c'est déjà faire un pas dans l'espace du vrai et du faux, qui est l'espace de la logique. En ce sens-là, je dirais assez volontiers, en utilisant le mot « objet » différemment de Frege (c'est-à-dire non pas pour qualifier le référent ou certains référents, mais pour nommer *une certaine prise identifiante sur un référent*), que les « sens » en un sens (post)-frégéen ne sont certainement pas des propriétés des *choses*, mais bien des propriétés des *objets* — en tant que pôles d'identification à la croisée de certains sens. Cette idée fait probablement plus signe vers Evans et sa « contrainte de généralité » que vers Frege, mais, me semble-t-il, elle fait droit à la grammaire de la notion d'« objet » dans une de ses dimensions essentielles².

Réponses à Aude Bandini

Il m'est difficile de réagir à l'analyse fine et pénétrante proposée par Aude Bandini tout simplement parce qu'elle est tout à fait exacte, et donc je vois mal quoi y ajouter.

Dans son commentaire, Aude a choisi de mettre au premier plan la critique de la métaphysique, ou du point de vue métaphysique et, bien sûr, elle a raison : on trouve ce motif au cœur de mon livre, qui commence par l'annonce ou l'exigence d'un « réalisme sans la métaphysique ». Une telle négation suppose que soit déterminé plus avant le sens de cette « métaphysique » par rapport à laquelle elle s'inscrit en faux. Pour le faire, il pourrait être commode de reprendre une autre formule de Putnam. La métaphysique, ce n'est rien d'autre que le mythe de l'existence « quelque part » (au Ciel des Idées ?) d'*une description absolue, univoque « du » réel* — une telle descrip-

2. Celle-ci comporte bien sûr d'autres dimensions : que l'on pense par exemple au sens de l'*objectualité* caractéristique de tout un pan des pratiques artistiques du xx^e siècle et au-delà, pour lequel la question de l'identité devient relativement secondaire et ce qui joue au contraire à plein, c'est une certaine forme de la question du *réel*.

tion s'identifierait à la « science métaphysique », et il est précisément essentiel à la métaphysique en ce sens du terme, auquel aspire une certaine philosophie, qu'elle soit une telle « science ». C'est le rejet d'une telle hypothèse qu'il faut placer sous le titre de l'absence d'adresse « du réel » — c'est-à-dire : du réel en général; l'idée du livre est inversement qu'il n'y a de réel que celui que l'on trouve à une adresse déterminée. C'est en ce sens que le contextualisme, comme thèse assignant les conditions et le sens de toute description, peut être polairement opposé à la notion de métaphysique.

Le contextualisme dont il s'agit est essentiellement le contextualisme en philosophie du langage et de l'esprit, entendu dans sa version dite « radicale », dont le principal représentant aujourd'hui est Charles Travis. J'essaie simplement tout à la fois d'en mettre au jour les présupposés et d'en tirer les conséquences métaphysiques. Celles-ci sont essentiellement négatives et, comme le dit justement Aude, déflationnistes. À cet égard, elles ne satisferont certainement pas un « vrai » métaphysicien, c'est-à-dire un philosophe qui croit qu'il y a une science métaphysique. Pour autant, je voudrais attirer l'attention sur un point. Le réalisme défendu dans *L'adresse du réel*, s'il n'est pas « métaphysique », ne se réduit pas à un simple réalisme sémantique — c'est-à-dire à la simple position d'entités sémantiques *ad hoc* satisfaisant un modèle linguistique. D'abord parce que le point de vue mis en avant, qui est celui de l'*usage*, débouche inévitablement sur une critique de la sémantique, dont il met en question l'autonomie — on ne peut attribuer à des signes des référents et encore moins à des phrases des valeurs de vérité de façon intrinsèque, en dehors de tout usage — et de la notion de « langage » sur laquelle celle-ci fait fond. Mais aussi, inversement, parce que ce contextualisme qui prend en vue l'usage des signes — et non le signe à l'état isolé — fait droit au fait que nos vérités, souvent — peut-être pas toujours : c'est un point qui reste en suspens dans *L'adresse du réel* — se nourrissent de réalité, donc supposent un engagement beaucoup plus fort que la simple position de corrélat (que l'on pense à la vérité d'une « description » au sens ordinaire du terme : si elle est vraie en tant que description, alors le choix de ces mots doit être *motivé* par différents aspects de la scène décrite). En ce sens, lorsqu'Aude regrette que je n'explique pas « ce qui rend *vrais* les énoncés vrais », je remarquerai que l'idée de quelque chose (des choses) qui rend(ent) vrai l'énoncé (l'idée de *truth-maker*, comme on dit dans la littérature contemporaine) n'est pas étrangère au contextualisme que je défends. Celui-ci conteste simplement la traçabilité acontextuelle de tels « *truth-makers* » (vérifacteurs). C'est dans un certain contexte que des aspects donnés d'une situation rendent un énoncé vrai.

Ainsi, l'approche contextualiste de la vérité est beaucoup plus ontologique que sémantique et, en un certain sens, s'installe sur le même terrain que les approches dites métaphysiques — celui d'une relation au monde réel qui seul, en dernier ressort, rend vrais ou faux nos énoncés, ou en tout cas une part distinguée d'entre eux. En revanche, elle refuse l'idée, métaphy-

sique, de l'*ontologie* en tant que science acontextuelle, déployant « la réalité » indépendamment de quoi que ce soit qui y serait dit ou pensé. Pour qu'un élément de la réalité puisse jouer son rôle de vérificateur, encore faut-il qu'il y ait quelque chose à rendre vrai. Or il n'y a quelque chose à rendre vrai, ou faux, qu'en contexte.

La remarque d'Aude ne vise pas moins juste : « la théorie de la vérité sur laquelle [je m']appuie ne nous explique pas ce qui rend vrais les énoncés vrais ». C'est qu'en effet ce livre ne propose aucune « théorie de la vérité ». Une lecture possible de son propos est plutôt précisément le caractère dépourvu de sens d'une telle « théorie » en général. Il n'y a pas de forme générale de la façon dont des énoncés peuvent être rendus vrais par des éléments de la réalité. Cette question ne peut être posée que là où *une certaine question* est posée : là où on s'interroge sur un certain type d'énoncés et sur le type de relation qu'il induit à la réalité dans un certain type de situation donnée. Ce que propose ce livre, en ce sens, ce n'est pas une théorie, mais plutôt une élucidation, à but essentiellement thérapeutique, du concept de vérité. Il n'*explique* pas *a priori* comment des énoncés peuvent être vrais, mais essaie plutôt de comprendre ce que nous voulons dire quand, comme dans de nombreuses pratiques centrales dans notre existence, nous disons de certains énoncés qu'ils sont vrais. Ce n'est pas que la question de l'explication ne puisse se poser ; mais elle ne le fait qu'à l'intérieur d'une pratique de vérité définie : là où on sait ce qui est demandé au réel. Tout ce que l'analyse philosophique *a priori* peut apporter, c'est la prise de conscience de cette attention qu'il faudra porter aux modalités particulières de la justification dans chaque pratique de vérité en tant que pratique déterminée. Il n'y a pas de méta-vérité de la vérité : il faut aller chercher la vérité là où elle se trouve, c'est-à-dire là où il y a effectivement *des vérités*, vérités qui sont forcément de style particulier.

En ce sens, Aude a parfaitement raison d'identifier ma position comme une forme de déflationnisme, si toutefois il ne s'agit pas par là de rejeter toute conception substantielle de la vérité, mais toute *théorie* substantielle de la vérité.

Ce déflationnisme, évidemment, s'applique à la théorie de la connaissance (ou à ce que les anglophones appellent « épistémologie ») aussi bien. J'ai pu moi-même donner ailleurs les éléments d'une détermination contextualiste de la notion de « connaissance³ ». Sur ce terrain, je serais assez largement d'accord avec les analyses de Michael Williams mentionnées par Aude, bien que l'arrière-plan historique de mon contextualisme épistémologique ne soit pas exactement le même. Le mien, tout autant que mon contextualisme en philosophie du langage et de l'esprit (plus fondamental à mes yeux), plonge ses racines chez Austin, plus précisément dans les analyses présentées

3. Jocelyn Benoist : « The Internal and the External in Knowledge », in Günter Abel & James Conant (eds.) : *Rethinking Epistemology*, vol. 1, Berlin, de Gruyter, 2012, p. 273-283.

par le philosophe britannique dans « Other Minds » (1946). Je ne m'inscris ni dans la lignée de l'empirisme (« sans les dogmes ») de Quine, ni dans celle, néo-pragmatiste et tendanciellement sceptique, de Rorty. Mon réalisme, pour emprunter les termes traditionnels, est beaucoup plus « métaphysique » que cela, même s'il ne se présente pas comme *une métaphysique*, au sens d'une science métaphysique. Mon but n'est ni de limiter ni de déstabiliser l'idée de connaissance, mais au contraire de la renvoyer systématiquement à ce à quoi elle se rapporte, là où elle s'accomplit au moins comme un certain type de connaissance : à savoir à la réalité.

En revanche, je pense en effet, que, de cette appartenance de la connaissance à la réalité, il n'y a pas de *théorie* générale possible. Une *analyse* critique et multidimensionnelle du concept de connaissance est possible, mais il n'y a pas de *théorie de « la » connaissance*. Tout au plus des réflexions, d'accompagnement ou d'après-coup, sur des modalités de connaissance déterminées.

S'agit-il à proprement parler d'une « mort de l'épistémologie » ? Ce n'est pas sans une certaine défiance que j'entends résonner cette antienne. Si la mort de l'épistémologie devait signifier celle de son objet : la connaissance, ce serait là un thème post-moderne auquel je ne saurais souscrire. S'il s'agit au contraire de libérer la réalité de la connaissance de la fiction de l'épistémologie, censée fonder celle-ci en amont, avant qu'elle ne soit elle-même, s'il s'agit, en d'autres termes, de contester l'autonomie et la priorité de l'épistémologie, pour intégrer la contrainte de publicité qui pèse sur le savoir, de devoir être exprimé ou exprimable sous une forme déterminée, alors tout va bien. Mais il s'agit alors, plutôt que d'une mort, d'une nouvelle vie : de la *seule vie de l'esprit qui soit réelle*.

Réponses à Mathieu Marion

Je remercie vivement Mathieu Marion pour ses remarques, qui forcent opportunément des clarifications tout à fait nécessaires. C'est la *dialectique* — plutôt que la « communication », qui est le moi continué par d'autres moyens — que je cherche à présent.

Je me permettrai d'abord une rectification quant à l'intention générale de mon livre, comme des livres précédents depuis *Concepts* (2010) au moins. Mon propos n'est pas de poursuivre la phénoménologie, et encore moins de développer une « phénoménologie réaliste », ce que je crois tout à fait impossible et en fait contradictoire. C'est ce que j'ai montré dans *Logique du Phénomène* (2016), qui constitue une critique de l'idée même de phénoménologie, suivant une grammaticalisation de la notion de « phénomène ». D'une telle grammaticalisation, je ne vois pas l'ébauche dans le texte de Mathieu. Elle est cependant nécessaire si on veut poser sérieusement la question de la phénoménologie et savoir ce que l'on dit lorsqu'on qualifie tel ou tel discours de « phénoménologique » ou non. Elle était encore présente dans les chapitres VI et IX de *L'adresse du réel*, sur lesquels Mathieu aurait pu s'ar-

rêter s'il avait voulu « réfléchir sur la phénoménologie » — ce qui, aujourd'hui, n'est pas son but, ni non plus mon but principal. Pour clore en un mot sur ce sujet, je crois que c'est un manque de rigueur total — du côté des « phénoménologues » comme des « non-phénoménologues » — de qualifier de phénoménologique l'approche d'un auteur qui n'accorde pas un rôle fondateur à la notion de « phénomène ».

Venons-en donc au contenu plus substantiel de la critique formulée. Ce que dit Mathieu sur les débats internes de la philosophie analytique des années 60 et 70, qu'il connaît bien, est extrêmement juste et important, même si, avec le retour de la métaphysique et, en particulier, la théorie des *truth-makers*, les termes mêmes du débat, de ce côté, ont sensiblement changé.

Il me semble cependant qu'il faut aller plus loin. On ne peut pas identifier le réalisme fort, métaphysique, d'un Frege posant un référent (*Bedeutung*) transcendant et le référentialisme des auteurs de la tradition sémantique des années 60-70 (Quine, Davidson) qui, s'ils maintiennent bien — heureusement — le primat de la fonction de référence, font le référent inscrutable ou soumis constitutivement à interprétation. Ma pique contre ce réalisme minimal en tant qu'anti-réalisme déguisé se rapportait précisément à cet usage libre et erroné⁴ qu'on trouve chez Davidson des outils de la sémantique tarskienne. Je ne pense pas qu'un référent tenu à bout de modèle puisse jamais constituer une adresse satisfaisante du réel. Il est indéfiniment lointain, puisque toujours à une interprétation près, et demeure essentiellement indéterminé. En d'autres termes, je ne crois pas qu'un véritable réalisme, qui se doit de prendre en vue le réel avec sa teneur propre de réalité, à chaque fois spécifique et insubstituable, soit compatible avec l'inscrutabilité de la référence, l'indétermination de la traduction, et son envers, le libéralisme herméneutique sur fond de holisme incontrôlé où se perd le grain du réel. De ce point de vue, je n'ai jamais cru aux protestations de réalisme qu'on trouve chez Davidson, par exemple à la fin de « On the Very Idea of a Conceptual Scheme ». Il s'agit là d'un réalisme réduit aux acquêts du langage entendu lui-même en un sens abstrait — en l'occurrence: aux points de contact aveugles que constitueraient *des* objets susceptibles de « satisfaire » des énoncés donnés —, et pour moi un réalisme réduit aux acquêts ne peut légitimement être appelé « réalisme »: il lui manque purement et simplement le sens du *réel*.

Le réalisme ne peut pas être un minimalisme. Telle est une des thèses que j'ai essayé d'articuler dans ce livre, manifestement sans toute la clarté requise. Je sais gré à l'attaque davidsonienne de Mathieu de me permettre de l'énoncer plus frontalement.

Pour mesurer le problème, il suffit de faire un pas au-delà de la brève histoire esquissée par Mathieu et de s'interroger sur ce qui s'est passé dans

4. Cf. François Rivenc, *Sémantique et vérité: De Tarski à Davidson*, Paris, P.U.F., 1998.

les années 80, avec notamment la résurgence du motif des *truth-makers*. « Rendre vrai » n'est pas simplement « satisfaire », mais suppose un rapport plus interne entre ce qui est rendu vrai — l'énoncé, la croyance, ce qu'on voudra — et ce qui le « rend vrai ». D'une relation externe, on passe à une relation interne — bien qu'unilatérale, sinon elle supprimerait la notion même de vérité. C'en est fini du temps de « l'interprétation » à l'aveugle.

La question proprement philosophique à se poser est celle du motif de ce désir de réengagement de la vérité par rapport à la réalité — et non par rapport à la seule figure anonyme, *ad libitum* interprétable, de la « référence » — qui a pu se faire jour dans les dernières décennies du xx^e siècle, en retour aussi bien de préoccupations antérieures au tournant sémantique, ou étrangères à lui, comme tout un pan de celles de l'école d'Oxford. La réponse paraît évidente : il fallait faire droit au fait que le réel ne se réduit pas à un simple objet de référence, et que, là où nous référons et en disons des choses, vraies et peut-être même parfois fausses, il est essentiel que nous puissions, sous certaines conditions, nous référer à ce réel en tant qu'il n'est pas simplement objet de référence et dans ses propriétés y compris indifférentes au fait que nous y référions — en tant que, par exemple, objet perçu. En ce sens, le début du réalisme est peut-être de se rendre compte que, contre ce que dit Davidson à la fin de « On the Very Idea of a Conceptual Scheme », le langage n'est pas un sixième sens — parce que les sens, de leur côté, sont bien autre chose qu'un langage. L'important et le difficile à penser est alors que ce soit cette « autre chose que du langage » qui soit pourtant exactement en cause dans une bonne part de ce que nous disons, lorsque nous le disons convenablement.

Quant à ce que Mathieu dit du chapitre V de mon livre, il faut d'abord que je lève un malentendu. Lorsque je parle d'*antiréalisme* ici, je ne pense pas à Meinong mais à un certain usage de Meinong fait, notamment par Jean-Luc Marion, croyant trouver dans l'*Außersein* meinongien une figure du « hors l'être » auquel il aspire. Par rapport à Meinong, mon diagnostic est différent. Mathieu le relève d'ailleurs très bien : à son propos, je parle plutôt de « réalisme dévoyé ».

Meinong est en effet un philosophe radicalement et en un sens primairement réaliste. Il n'est cependant pas aussi trivial de savoir pourquoi que ne le pense Mathieu. Qu'est-ce en effet qu'un réalisme qui trouve son assiette en dehors et au-delà de la notion de « réel » ? C'est évidemment tout à fait contre-intuitif et problématique philosophiquement. Déterminer en quoi il s'agit encore de réalisme n'a rien d'évident et suppose une réflexion qui n'est généralement pas faite. J'ai mené, pour ma part, cette réflexion ailleurs et je me permets d'y renvoyer Mathieu Marion⁵.

5. Cf. Jocelyn Benoist : « Réalisme et théorie de l'objet », in Philippe Büttgen et Jean-Baptiste Rauzy (éds.), *La longue durée. Pour Jean-François Courtine*, Paris, Vrin, 2016, p. 293-312.

Reste que nous ne sommes évidemment pas d'accord. À vrai dire, je demeure perplexé lorsque Mathieu veut inférer de la phrase suivante :

« Le réalisme ne peut consister à tenir que des choses qui n'existent pas existent, même en un sens dilué ou déplacé de l'« existence ». » (*L'Adresse du réel*, p. 66-67)

que je ne serais donc pas entièrement réaliste.

Le réalisme n'est pas un concours qui consisterait à remplir le réel de plus ou moins de cochonneries. Comme si plus tu acceptais de choses (ou non-choses) dans ta ménagerie ontologique, plus tu étais réaliste. Il me semble au contraire que le réalisme a toujours quelque chose à voir avec une exigence de rigueur dans la gestion du partage entre ce qui existe et ce qui n'existe pas. On peut bien sûr être réaliste et libéral, voire extrêmement libéral — si et seulement s'il y a des raisons de l'être : évidemment, il ne s'agit pas d'un choix sur catalogue. Le libéralisme, cependant, ne s'identifie pas à l'absence de limites. Le débat, en ce sens, me semble-t-il, doit porter, en chaque domaine, sur *ce qui existe ou pas* : où faire passer la limite ? et là où la limite est tracée, dans les limites d'un usage, il faut la respecter. Il n'est nul besoin de faire exister ce qui n'existe pas. Et comme tout ce dont il n'est pas besoin en philosophie, c'est tout simplement dangereux : cela revient à abimer et perdre le sens du réel — qui est ce que tout réalisme recherche.

Ceci dit contre le réalisme dévoyé — tous ceux, nombreux en philosophie, qui, dans une tradition ou l'autre, achètent l'irréel en battant fausse monnaie de réel (par exemple en se laissant porter par le vaisseau vide d'une référence dont ils n'ont pas décortiqué la logique). Quant à la référence que Mathieu fait à Dummett et à ses remarques sur le problème du réalisme mathématique, j'ajouterai simplement deux mots. Je n'ai pas beaucoup de sympathie pour la position de Dummett, qui me paraît très datée et tributaire d'une philosophie des mathématiques dogmatique à laquelle je ne souscris pas. Je suis sensible bien sûr au primat de l'*usage* mis en avant par le philosophe britannique. Sa conception de l'usage, cependant, me paraît trop immanente et ne pas assez faire droit à l'extériorité du contexte, que seule une forme de réalisme déjà transcendant au sens de Dummett — et donc inacceptable par lui — pourrait prendre en charge. J'ai dans le temps développé une critique de Dummett sur ce point⁶. De façon associée, mais non directement — car je suis bien d'accord avec Mathieu, il faut spécifier, probablement y compris suivant les domaines des mathématiques — je suis réservé quant à l'idée que la preuve puisse à elle seule — je veux dire en dehors de son insertion dans tout contexte mathématique plus riche — constituer un *truth-maker* adéquat. Je ne pense pas qu'on puisse libérer complètement les énoncés mathématiques du problème de leur référentialité

6. Cf. Jocelyn Benoist : « Le réalisme finitiste, ses limites et l'impossibilité de rester dans les limites », ch. xii dans Jocelyn Benoist, *Sens et sensibilité*, Paris, Ed. du Cerf, 2009.

ainsi que de ce qui, de plus substantiel que la référence, vient dans les filets de la référence. Une des questions qui m'intéressent le plus actuellement, de ce point de vue, est celle du pas en arrière effectué par Wittgenstein dans les années 30 lorsqu'il rejette après coup l'hypothèse qu'il avait envisagée d'une pure et simple fixation du sens de l'énoncé mathématique par son chemin de preuve (avec le risque de devoir distinguer alors autant d'énoncés que de chemins de preuve). Mes réflexions, sur ce terrain, commencent seulement⁷. Mais je crois qu'il y a là, en effet, un nœud de problèmes très profond, dont le démêlage peut nous aider à mieux comprendre ce que pourrait être un vrai réalisme — c'est-à-dire un réalisme qui prend en compte ce qui *se fait* autant que et parce que ce *qui est*.

Et je suis bien d'accord avec Mathieu Marion : ce qui se fait, dans cet usage du terme, se fait nécessairement, d'abord, à plusieurs. Par exemple, avec lui, que je remercie de cet échange.

Réponses à Maxime Doyon

Je souscris pleinement aux analyses très riches de Maxime Doyon notamment en ce qui concerne la phénoménologie — et l'interprétation philosophique — de l'hallucination.

Je me contenterai donc de quelques clarifications conceptuelles, dont la nécessité résulte peut-être de malentendus de vocabulaire. Maxime semble attacher à la notion de « mental » certains présupposés, peut-être pas sans rapport avec ce que Dreyfus appelait, pour le critiquer, « le mythe du mental ». Le concept d'« attitude mentale » tel que je l'emploie a en revanche un sens très extensif. Il s'applique à tout ce qui est pourvu d'« esprit », au sens le plus large du terme. Autrement dit, s'il y a un sens à distinguer « action » et « simple mouvement physique », « l'action », dont Maxime relève à juste titre l'importance, ressortit pleinement à la sphère de ce que j'appelle le mental. Il se pourrait même, en un certain sens, qu'elle en constitue le paradigme. En tant qu'êtres pourvus d'esprit, nous sommes d'abord des agents — ce qui ne veut pas dire que « l'esprit » soit un principe à part d'explication de l'action : il est plutôt quelque chose qui, en premier lieu (même si non exclusivement), revêt le visage du caractère structuré et de la télélicité de celle-ci.

Je n'ai pas beaucoup mis en avant ce point dans *L'adresse du réel*, dont les considérations, on va y revenir, se situaient à un niveau plus abstrait, mais cette idée ressortait plus nettement dans mon livre *Concepts* (Éd. du Cerf, 2010), selon le motif de ce qu'on pourrait appeler le conceptuel praxique — celui qui se manifeste dans la capacité de *faire une seule et même chose de différentes façons*.

7. Cf. Jocelyn Benoist : « Appliquer », in Jocelyn Benoist / Thierry Paul (éds.) : *Le formalisme en action. Aspects mathématiques et philosophiques*, Paris, Hermann, 2013, p. 87-110.

Ce motif, important, ne me paraît cependant rien changer aux analyses présentées dans *L'adresse du réel*. La question, purement grammaticale, posée au chapitre VIII du livre, n'est pas celle du caractère pratique ou théorique de la norme et de la constitution d'identité, mais de la différence de catégorie à faire entre le perçu comme fait et le perçu comme norme. Le fait que la constitution d'identité soit pratique ne change rien en la matière. Ce qui m'intéresse, en fait, c'est qu'un autre point de vue que celui de l'identification soit applicable au perçu. Or, pour libérer cette dimension — celle que j'appelle « facticité » —, il n'est pas sûr que le point de vue de l'action soit le meilleur. Celui-ci, intentionaliste par vocation, est nécessairement formateur d'identités et conduit inévitablement à les privilégier. À cet égard, il n'y a rien de surprenant dans le fait que la perspective enactiviste sur la perception développée par Alva Noë aboutisse au conceptualisme, ni déjà dans le fait que la phénoménologie heideggerienne de la perception (mais y en a-t-il vraiment une ? je veux dire : est-elle réellement *de la perception* ?), à fond effectivement fortement praxique, soit essentiellement une phénoménologie de l'entendement (du « comprendre » : *Verstehen*).

Je voudrais à ce niveau lever un malentendu : c'est tout autre chose de dire que la perception est un langage ou comme le langage (ce qui serait évidemment faux) et de dire que le type d'identité qui se constitue dans la perception par définition est exprimable, au sens où elle ouvre un jeu public dans lequel cela a un sens d'entrer et, à ce titre, peut être énoncée. Il n'y a pas d'objet privé : n'est « objet » que ce dont l'identité peut être fixée et rendue disponible — fût-ce par un langage qui utilisera des échantillons. Telle est l'exigence qui me paraît inhérente à la notion d'« objet ».

Il ne faut pas confondre une analyse conceptuelle distinguant différentes dimensions du concept de perception — celle par rapport à laquelle la question de l'identité se pose et est même la question fondamentale et celle par rapport à laquelle cette question ne se pose pas — et une description du processus perceptuel. Du dernier point de vue, il est sûr qu'il se passe toutes sortes de choses, là où un agent perçoit. Il n'est cependant pas sûr que le concept d'« action » soit le plus pertinent pour décrire toutes ces choses. Il est probable que, s'il a sa légitimité dans certaines situations et à certains niveaux, son usage immodéré ait tendance à réintentionnaliser ce qui, précisément, n'est pas intentionnel. En fait, il faudrait appliquer à une analyse mettant en avant systématiquement la dimension praxique de la perception exactement le même genre de thérapie philosophique que celle que j'applique à une analyse plus théoriciste (McDowell oblige), ou, disons, que je développe en termes plus neutres, plus *généraux*, au chapitre VIII de ce livre. La bonne question, une fois de plus, serait de faire le partage entre ces aspects de la perception que cela a un sens de décrire en termes intentionnels et ceux que cela n'a purement et simplement pas de sens de décrire dans ces termes. Rendre l'intentionnalité pratique n'est pas une solution. Le problème est alors de mesurer ce qu'il y a d'intentionnel ou non dans la pratique : de

la nécessité où nous sommes d'y introduire le même type de multi-dimensionnalité que dans la perception.

Il est possible cependant que l'accent mis sur la dimension praxique du *percevoir* — plutôt que de la *perception*, et on commence ainsi à grammaticaliser cette différence — conformément à toute une tendance de l'analyse contemporaine, appelle un effort de clarification supplémentaire. Peut-être y aurait-il lieu, concurremment au partage entre dimension intentionnelle et non intentionnelle et en recroisement avec celui-ci (de façon, pour ainsi dire, à former un carré logique), de distinguer entre dimension praxique et dimension non-praxique d'analyse de la perception. Le discours à la mode qui identifie la perception à une forme d'action me paraît entaché d'une fausse évidence. À mon avis, il confond deux choses et écrase une différence conceptuelle essentielle. Que je ne voie pas sans regarder et donc, en un certain sens, sans *faire* certaines choses, est un point. Cela n'a jamais voulu dire que, conceptuellement, « voir » soit identique à « regarder ». Je peux voir sans regarder — en tout cas sans regarder spécialement — *ce que je vois*; et je peux tout autant regarder sans voir. D'autre part, de toute façon, en un certain sens du « vu », le fait qu'il faille regarder (mais pas forcément *le regarder*) pour le voir n'a strictement aucun effet sur son sens, c'est-à-dire *ne fait pas partie de ce sens*. Or ce dernier point est un aspect très important du concept de « perception ». Il en ouvre toute une dimension d'analyse, qu'il ne faut pas négliger, et que les points de vue activistes ou enactivistes pourraient bien manquer. De l'action joue un rôle décisif dans la perception. Mais l'idée d'action ne cerne qu'une dimension, bien partielle, du concept de « perception ». Pour penser la perception comme perception — et non comme simple comportement — il faut faire droit à *l'être du perçu*, comme sensible. S'asseoir sur la chaise, ce n'est plus la voir, ni même la sentir. Là où je commence à la sentir, c'est qu'elle cesse d'être simple objet d'usage, et une autre dimension se fait jour que celle de l'action⁸.

8. D'où d'ailleurs l'importance du motif poïétique dans *Le Bruit du Sensible* et dans ce dernier livre: la *poiésis*, qui interroge le sensible comme ressource (pour en faire quelque chose), le libère de l'espace d'intentionnalité de la théorie, mais, tout aussi bien, de la *praxis*. Ce qui cesse d'être instrument redevient visible, audible, tangible, etc. En ce sens, seule la *poiésis* fait justice à la perception (parce qu'elle se sent toute liberté de lui faire violence et de la bousculer *en tant que perception* aussi).